

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017049555

GERMAN



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



Lucas 1901.

BS
2397
W4
1895

Lehrbuch
der
Biblischen Theologie
des
Neuen Testaments

von

D. Bernhard Weiß,

Wirklicher Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Sechste verbesserte Auflage.

7. verbesserte Aufl. 1903.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Herz.

(Bessersche Buchhandlung.)

1895.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

V o r w o r t.

Es ist mir eine Freude, dies Buch, das im Jahre 1888 in so großer Auflage gedruckt war, daß ich meinte, damit den noch vorhandenen Bedarf decken zu können, nun doch noch einmal neu erscheinen lassen zu können. Wie dasselbe im Jahre 1868, wo es zuerst erschien, nur den Plan ausführte, den ich 1852 beim Antritt meiner akademischen Laufbahn für eine biblische Theologie des Neuen Testaments entworfen hatte, so will es auch heute nichts Anderes. Warum ich den Anforderungen, die oft an eine solche gestellt sind und meinem Buch oft abschätzige Beurtheilungen zugezogen haben, nicht habe entsprechen können und wollen, ist in der Einleitung klar genug gesagt; auch die neuesten Bearbeitungen derselben von Beyschlag und Nösgen haben mich nicht davon zu überzeugen vermocht, daß mein Ziel und der Weg dazu unrichtig sind. Ihnen liegt m. E. die alte Verwechslung der biblischen Theologie und biblischen Dogmatik zum Grunde, bei welcher die Eintheilung nach den verschiedenen Lehrformen ziemlich bedeutungslos wird. Mir kommt es auch heute nur darauf an, die biblische Lehre, wie sie in den Altesten Schriften vorliegt, klar und umfassend in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Lehrformen darzustellen. Daß dabei die geschichtliche Entwicklung derselben nicht zu ihrem Rechte komme, ist ein Vorwurf, den ich ablehnen muß; daß ich sie zunächst aus unseren Quellen selbst zu verstehen suche, halte ich für das allein Richtige, da die angebliche Erläuterung aus ihrem zeitgeschichtlichen Vorstellungskreise vielfach von zweifelhaften Voraussetzungen ausgeht und mindestens aus einem Circelbeweise nicht herauskommt. Ich habe darum auch bei der neuen Auflage mich nur bemüht, die exegetische Unterlage aufs Neue überall aufs Sorgfältigste nachzuprüfen, resp. zu verbessern, und die Darstellung in jeder Beziehung klarer und korrekter auszugestalten. Es steckt mehr Arbeit in ihr, als eine oberflächliche Vergleichung erkennen läßt. Möge denn das Buch auch in dieser Gestalt ein fruchtbares Bibelstudium fördern, dem es ausschließlich auf das ankommt, was die Schrift wirklich lehrt, ohne Seitenblicke auf historische oder dogmatische Hypothesen.

Meinem jungen Freunde, dem Cand. theol. J. Kurth, sage ich für seine treue Beihülfe bei der Korrektur, besonders bei dem neugestalteten Stellenregister, auch an diesem Orte meinen wärmsten und herzlichsten Dank.

Berlin, im Sommer 1895.

D. B. Weiß.

A3359

I n h a l t.

Einleitung in die biblische Theologie des Neuen Testaments.

	Seite
§. 1. Aufgabe der Wissenschaft	1
§. 2. Eintheilung und Anordnung	6
§. 3. Quellenerforschung	9
§. 4. Methode der Darstellung	13
§. 5. Der Ursprung der Wissenschaft	16
§. 6. Die älteren Arbeiten	19
§. 7. Die neueren Arbeiten	22
§. 8. Die Hilfsarbeiten	26

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

§. 9. Leben und Lehre Jesu in ihrem Verhältniß zur biblischen Theologie	32
§. 10. Die Quellen für die Darstellung der Lehre Jesu	36
§. 11. Kritische Voraussetzungen für die Benutzung der drei synoptischen Evangelien	38
§. 12. Die Vorarbeiten	42

Erstes Kapitel. Die Botschaft vom Gottesreich.

§. 13. Das Gottesreich und der Messias	46
§. 14. Das Gottesreich und die Jüngerschaft	49
§. 15. Das Gottesreich in seiner Vollendung	52

Zweites Kapitel. Das messianische Selbstzeugniß.

§. 16. Der Menschensohn	54
§. 17. Der Gottessohn	57
§. 18. Der Gesalbte	60
§. 19. Der Davidssohn und der erhöhte Messias	64

Drittes Kapitel. Die messianische Wirksamkeit.

§. 20. Die neue Gottesoffenbarung	68
§. 21. Die Sinnesänderung	70
§. 22. Die messianische Errettung	73
§. 23. Der Sieg über den Satan	76

Viertes Kapitel. Die Gerechtigkeit des Gottesreiches.

§. 24. Die Gerechtigkeit und das Gesetz	79
§. 25. Das größte Gebot	83
§. 26. Die Gerechtigkeit als Gesinnung	86
§. 27. Anhang. Die urapostolische Anthropologie	89

Fünftes Kapitel. Die messianische Gemeinde.

§. 28. Die Berufung	93
§. 29. Die Jüngerschaft	95
§. 30. Die Auserwählten	98
§. 31. Die Apostel und die Gemeinde	101

Sechstes Kapitel. Die messianische Vollenbung.

§. 32.	Die Vergeltungslehre	Seite 105
§. 33.	Die Wiederkunft des Messias und das Gericht	108
§. 34.	Die Endvollenbung	112

Zweiter Theil.**Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.****Einleitung.**

§. 35.	Die Reden der Apostelgeschichte	117
§. 36.	Der erste Brief Petri	119
§. 37.	Der Jacobusbrief	123

Erster Abschnitt.**Die Reden der Apostelgeschichte.****Erstes Kapitel.** Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

§. 38.	Die Erfüllung der Weissagung im irdischen Leben Jesu	127
§. 39.	Der erhöhte Messias	130
§. 40.	Der Anbruch der messianischen Zeit	133

Zweites Kapitel. Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

§. 41.	Die Gemeinde und die Apostel	136
§. 42.	Die Gesamtbekehrung Israels	140
§. 43.	Die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde	144

Zweiter Abschnitt.**Der erste Brief Petri.****Drittes Kapitel.** Der Beginn der messianischen Vollenbung in der christlichen Gemeinde.

§. 44.	Das auserwählte Geschlecht	150
§. 45.	Das Eigenthumsvolk und die Berufung	154
§. 46.	Die Wiedergeburt und die Ernährung des neuen Lebens	158
§. 47.	Das christliche Gemeinschaftsleben	162

Viertes Kapitel. Der Messias und sein Werk.

§. 48.	Der Messiasgeist	165
§. 49.	Die Heilsbedeutung des Leidens Christi	169
§. 50.	Die Auferstehung als Grund der Christenhoffnung	174
§. 51.	Der Apostel der Hoffnung	178

Dritter Abschnitt.**Der Jacobusbrief.****Fünftes Kapitel.** Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.

§. 52.	Das Wort der Wahrheit	182
§. 53.	Die Rechtfertigung	186
§. 54.	Die Erwählung	190

Sechstes Kapitel. Die göttliche Forderung und die göttliche Vergeltung.

§. 55.	Die göttliche Forderung	193
§. 56.	Die menschliche Sünde	196
§. 57.	Die Vergeltung und das Gericht	199

Dritter Theil.**Der Paulinismus.****Einleitung.**

§. 58.	Der Apostel Paulus	201
--------	------------------------------	-----

§. 59. Quellen des Paulinismus	Seite 205
§. 60. Die Vorarbeiten	210

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Erstes Kapitel. Das Evangelium als der Weg zur Errettung vom Gericht.

§. 61. Die Heilsbegründung	214
§. 62. Die Forderungen des Evangeliums	219
§. 63. Die paulinische Apokalypse	223
§. 64. Die Parusie und die Heilsvollendung	227

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Zweites Kapitel. Die allgemeine Sündhaftigkeit.

§. 65. Die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit	231
§. 66. Die Unmöglichkeit der eigenen Gerechtigkeit	236
§. 67. Die Uebertretung Adams und ihre Folgen	242
§. 68. Die paulinische Anthropologie	247

Drittes Kapitel. Heidenthum und Judenthum.

§. 69. Der Abfall des Heidenthums	256
§. 70. Das Heidenthum und die göttliche Pädagogik	260
§. 71. Das Judenthum und sein Gesetz	264
§. 72. Das Gesetz und die Verheißung	268

Viertes Kapitel. Die Weissagung und die Erfüllung.

§. 73. Die Weissagung der Schrift	273
§. 74. Der Gebrauch des Alten Testaments	276
§. 75. Die Zeit der Gnade	280

Fünftes Kapitel. Die Christologie.

§. 76. Der Herr der Herrlichkeit	284
§. 77. Der Sohn Gottes	289
§. 78. Christus im Fleische	292
§. 79. Der himmlische Ursprung	297

Sechstes Kapitel. Die Erlösung und Rechtfertigung.

§. 80. Die Heilsbedeutung des Todes Christi	303
§. 81. Der Tod und die Auferstehung Christi	312
§. 82. Die Rechtfertigung aus dem Glauben	316
§. 83. Die Kindshaft	323

Siebentes Kapitel. Das neue Leben.

§. 84. Die Taufe	328
§. 85. Das Herrenmahl	336
§. 86. Der Entwicklungsprozeß des neuen Lebens	340
§. 87. Die Freiheit vom Gesetze	346

Achstes Kapitel. Die Prädestinationslehre.

§. 88. Die Erwählung und Berufung	352
§. 89. Das Evangelium und der Apostolat	358
§. 90. Die Berufung der Heiden	364
§. 91. Die Verstockung und Bekehrung Israels	367

Neuntes Kapitel. Die Lehre von der Gemeinde.

§. 92. Die Gemeinde und die Gnadengaben	373
§. 93. Die Gemeindepflichten	378
§. 94. Die Gemeinde und die Ordnungen des natürlichen Lebens	382
§. 95. Die Ehe	385

Zehntes Kapitel. Die Eschatologie.

	Seite
§. 96. Die Errettung und das Leben	390
§. 97. Die Auferstehung und das Erbe	394
§. 98. Die Wiederkunft Christi und das Gericht	398
§. 99. Die Endvollendung	402

Dritter Abschnitt.**Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen.****Elftes Kapitel.** Die paulinische Grundlage.

§. 100. Die Rechtfertigungslehre	407
§. 101. Die Heilslehre	414
§. 102. Die Weisheitslehre	419

Zwölftes Kapitel. Die fortgebildeten Lehren.

§. 103. Die kosmische Bedeutung Christi	423
§. 104. Das Heilswerk in seiner kosmischen Bedeutung	428
§. 105. Die Verwirklichung des Heiles in der Kirche	434
§. 106. Das Christenthum als Gemeinschaftsprinzip	438

Vierter Abschnitt.**Die Lehrweise der Pastoralbriefe.****Dreizehntes Kapitel.** Das Christenthum als Lehre.

§. 107. Die gesunde Lehre	444
§. 108. Der Paulinismus der Pastoralbriefe	448
§. 109. Die Kirche und die Gemeindeordnung	455
§. 110. Das Gemeindebekenntniß	460

Vierter Theil.**Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.****Einleitung.**

§. 111. Der Hebräerbrief	464
§. 112. Der zweite Brief Petri und der Judasbrief	468
§. 113. Die johanneische Apokalypse	470
§. 114. Die geschichtlichen Bücher	473

Erster Abschnitt.**Der Hebräerbrief.****Erstes Kapitel.** Der alte und der neue Bund.

§. 115. Die Unvollkommenheit des alten Bundes	477
§. 116. Die Verheißung des neuen Bundes	482
§. 117. Die Verwirklichung des neuen Bundes	486

Zweites Kapitel. Der Hohepriester des neuen Bundes.

§. 118. Der Messias als der Sohn	489
§. 119. Der messianische Hohepriester	495
§. 120. Der Hohepriester im Allerheiligsten	500

Drittes Kapitel. Das Opfer des neuen Bundes.

§. 121. Der Opfertod Christi	504
§. 122. Die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi	507
§. 123. Die Wirkung des Opfertodes Christi	511

Viertes Kapitel. Güter und Pflichten des neuen Bundes.

§. 124. Das Neutestamentliche Bundesvolk	515
§. 125. Die Neutestamentliche Bundespflicht	520
§. 126. Die Erfüllung der Bundesverheißung	524

Zweiter Abschnitt.**Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.****Fünftes Kapitel.** Die Christenhoffnung und das christliche Tugendstreben.

	Seite
§. 127. Der Gegenstand der christlichen Erkenntniß	529
§. 128. Das christliche Tugendstreben	532
§. 129. Die Weltkatastrophe und die Heilsvollendung	536

Dritter Abschnitt.**Die johanneische Apokalypse.****Sechstes Kapitel.** Das apokalyptische Zukunftsbild.

§. 130. Die Vorboten der Wiederkunft Christi	540
§. 131. Die apokalyptische Berechnung des Endes	544
§. 132. Die irdische und die himmlische Vollendung	549

Siebentes Kapitel. Der Kampf der Gegenwart.

§. 133. Gott und sein Widersacher	553
§. 134. Der Messias	557
§. 135. Die Heiligen	561

Vierter Abschnitt.**Die geschichtlichen Bücher.****Achtes Kapitel.** Der Messias der Juden und das Heil der Heidenwelt.

§. 136. Die judenchristlichen Evangelien	566
§. 137. Die Lucaschriften	572
§. 138. Christologisches, Eschatologisches, Angelologisches	576
§. 139. Der Paulinismus des Lucas	582

Fünfter Theil.**Die johanneische Theologie.****Einleitung.**

§. 140. Quellen der johanneischen Theologie	587
§. 141. Charakter der johanneischen Theologie	590
§. 142. Die Vorarbeiten	594

Erstes Kapitel. Die Christologie.

§. 143. Die Sendung des eingeborenen Sohnes	598
§. 144. Der himmlische Ursprung des Menschensohnes	602
§. 145. Die Fleischwerdung des Logos	607

Zweites Kapitel. Das Heil in Christo.

§. 146. Christus das Leben der Welt	615
§. 147. Christus das Licht der Welt	619
§. 148. Christus der Erreiter der Welt	623

Drittes Kapitel. Die Heilsaneignung.

§. 149. Der Glaube und die Gemeinschaft mit Christo	627
§. 150. Die Gotteseigenschaft und die Gotteskindschaft	632
§. 151. Das Halten der Gebote Gottes	637

Viertes Kapitel. Die geschichtliche Verwirklichung des Heiles.

§. 152. Die vorbereitende Gottesoffenbarung	642
§. 153. Der Sieg über den Teufel	648
§. 154. Die Jüngergemeinde	652

Fünftes Kapitel. Die Heilsvollendung.

§. 155. Der Paraklet	657
§. 156. Die Gemeinschaft der Gläubigen	661
§. 157. Der letzte Tag	665

Einleitung

in die

Biblische Theologie des Neuen Testaments.

§. 1. Aufgabe der Wissenschaft.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments ist die wissenschaftliche Darstellung der im Neuen Testamente enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren. a) Dieselbe setzt voraus, daß durch die Neutestamentliche Einleitung und durch die Dogmatik die spezifische geschichtliche Bedeutung und der normative Charakter der im Neuen Testamente vereinigten Schriften erwiesen ist. b) Sie hat die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit in den heilsgeschichtlichen Thatfachen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt. c) Sie unterscheidet sich von der biblischen Dogmatik dadurch, daß diese der in der heiligen Schrift beurkundeten Wahrheit einen allgemein gültigen systematischen Lehrausdruck zu geben sucht. d)

a) Der Name der biblischen Theologie kann zunächst denjenigen Theil der theologischen Wissenschaft bezeichnen, welcher es speziell mit der Bibel zu thun hat. Er ist aber in neuerer Zeit üblich geworden zur Bezeichnung derjenigen Disziplin, welche es mit der Darstellung der in der Bibel enthaltenen Theologie zu thun hat. Diese Darstellung muß sich natürlich ebenso auf das Alte wie auf das Neue Testament erstrecken. Es ergibt sich aber aus der richtigen Bestimmung über Wesen und Aufgabe unserer Disziplin von selbst, daß diese beiden nur gesondert behandelt werden können. Wir haben es hier ausschließlich mit der N. T. lichen Theologie zu thun. Unter Theologie ist bei dieser Anwendung des Namens nicht die Lehre von Gott als solche zu verstehen, sondern die Gesamtheit derjenigen Vorstellungen und Lehren, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen. Dahin gehören nicht bloß die religiösen Vorstellungen im engeren Sinne; vielmehr, da auch die sittlichen Fragen im N. T. überall aus dem religiösen Gesichtspunkte behandelt werden, darf die N. T. liche Theologie nichts von dem ausschließen, was über das natürliche oder religiöse Gemeinschaftsleben im N. T. gelehrt wird. Eine Unter-

scheidung von Dogmatik und Ethik kann es also auf dem Gebiete der biblischen Theologie nicht geben. Auch die kosmologischen, anthropologischen und psychologischen Vorstellungen der *Nlichen* Schriftsteller wird dieselbe, soweit sie mit den religiösen Vorstellungen verwebt sind, in ihren Bereich zu ziehen haben. Sofern unsere Wissenschaft es lediglich mit der objektiven Darstellung der im *N. T.* vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren mit Ausschluß jeder subjektiven Beurtheilung zu thun hat, ist sie eine rein historische Disziplin.

b) Die Berechtigung, den theologischen Inhalt der im *N. T.* vereinigten Schriften zum Gegenstande einer gesonderten wissenschaftlichen Darstellung zu machen, ergibt sich aus der spezifischen Bedeutung dieser Schriften. Diese Bedeutung kann die *Nliche* Theologie nicht erst erweisen, sie muß dieselbe voraussetzen. Nur unter der Voraussetzung, daß die *Nliche* Einleitung diese Schriften als die ältesten und ursprünglichsten Denkmäler des Christenthums d. h. zunächst des durch die Erscheinung Christi bestimmten religiösen Bewußtseins und Lebens erwiesen hat, darf man dieselben von den Denkmalern der späteren und abgeleiteten Formen des christlichen Bewußtseins, deren Entwicklung die Dogmengeschichte darstellt, absondern.¹⁾ Aber selbst die geschichtliche Stellung und Bedeutung dieser Schriften würde ihre gesonderte Behandlung in einer theologischen Disziplin höchstens praktisch wünschenswerth, aber nicht methodologisch gerechtfertigt erscheinen lassen, wenn nicht dieselben zugleich kraft ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung einen spezifischen Charakter vor allen anderen christlichen Schriften voraus hätten. Einen solchen könnten sie freilich nicht haben, wenn die Entwicklung des christlich-religiösen Bewußtseins und Lebens einen rein menschlichen Anfang genommen hätte; denn dann könnte das wahre Wesen desselben in seinen ursprünglichen Denkmalern zwar keimartig beschlossen sein, aber nach dem Grundgesetz menschlicher Entwicklung sich doch nur aus unvollkommenen Anfängen allmählich immer vollkommener entfaltet haben. Nur unter der Voraussetzung, daß in der Erscheinung Christi d. h. in seiner Person und seinem Werk, wie es in seinem irdischen Leben begonnen und nach seiner Erhöhung fortgesetzt ist, die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben, und daß in den ältesten und ursprünglichsten Denkmalern des durch sie gewirkten religiösen Bewußtseins und Lebens eine für alle Zeit normgebende urkundliche Bezeugung jener Gottesoffenbarung nach ihrem richtigen Verständniß und ihrem vollen Heilswerth sichergestellt ist, kann die Darstellung der in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren ein besonderer Gegenstand

1) Es versteht sich von selbst, daß hier von einem solchen Nachweis in Betreff dieser Schriften nur im Großen und Ganzen die Rede sein kann. Es ist damit nicht ausgeschlossen, daß hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner *Nlicher* Schriften zu diesen Denkmalern Zweifel bestehen bleiben, die aber an sich noch nicht hindern, dieselben in der *Nlichen* Theologie mit zu behandeln (vgl. §. 2, b). Wenn es aber freilich nachzuweisen gelänge, daß die Mehrzahl dieser Schriften ihrem Ursprunge nach dem nachapostolischen Zeitalter angehört, so wäre es durchaus unmotivirt, die gleichzeitigen außerapostolischen christlichen Schriften abgesondert von ihnen zu behandeln und die erste Periode der christlichen Dogmengeschichte mit den jüngsten der *Nlichen* Schriften abzugrenzen.

der theologischen Wissenschaft sein. Die Nliche Theologie muß diesen normativen Charakter der Nlichen Schriften als durch die Dogmatik erwiesen voraussetzen, wenn sie nicht das Recht einer selbstständigen Disziplin neben der Dogmengeschichte aufgeben will. Dennoch liegt es in der Natur der Sache, daß sie selbst an ihrem Orte diejenigen Vorstellungen und Lehren der Nlichen Schriftsteller zur Darstellung bringen wird, auf denen ihnen die Gewißheit von der unbedingten Zuverlässigkeit und der spezifischen Bedeutung ihres Zeugnisses ruht.

c) Die im N. T. vereinigten Schriften rühren anerkanntermaßen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit her. Nach aller Analogie wird daher eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren in ihnen zu erwarten sein. Dies könnte allerdings nicht der Fall sein, wenn die Offenbarung Gottes in Christo ihrem Wesen nach bestände in der übernatürlichen Mittheilung einer Summe von religiösen Vorstellungen und Lehren, deren korrekte Uebersieferung dann durch eine schlechthin übernatürliche Einwirkung des Geistes Gottes auf die Nlichen Schriftsteller sichergestellt sein müßte.²⁾ Diese Voraussetzung ist aber gerade durch die Arbeit der biblischen Theologie wesentlich mit zerstört worden, und unsere ganze Darstellung derselben wird zeigen, daß sie unhaltbar ist. Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mittheilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatfache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und dem gottgegebenen prinzipiellen Anfang desselben seine Vollendung garantirt hat. So gewiß die Nlichen Schriften die authentischen Urkunden dieser Thatfache sind, so wenig ist damit ausgeschlossen, daß dieselbe in ihnen von verschiedenen Seiten her aufgefaßt und dargestellt wird. Diese Verschiedenheit ist einerseits begründet in der Individualität der Einzelnen oder ganzer Richtungen, welche in Christo die volle Befriedigung ihrer verschiedenen religiösen Bedürfnisse und ein neues Leben fanden; andererseits in der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung, in welche das einmal in der Welt erschienene Heil 'behufs seiner vollen Verwirklichung in derselben nach ihrem allgemeinen Lebensgesetz eingehen mußte. Hiernach mußte das durch die Offenbarung in Christo gewirkte religiöse Bewußtsein und Leben in den verschiedenen Hauptträgern desselben und auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung sich ver-

2) Unter dieser Voraussetzung hätte die biblische Theologie des N. T. nichts Anderes zu thun, als diese in freilich sehr zweckwidriger Weise in den verschiedenartigsten Schriften des N. T. zerstreuten Vorstellungen und Lehren zu sammeln, systematisch zu ordnen, und, da dem ersten Blick unstreitig eine gewisse Mannigfaltigkeit sich darbietet, die unterschiedslose Einheit und Gleichheit derselben zu erweisen. Die Nliche Theologie wäre dann nicht mehr eine rein historische Disziplin, sondern eine systematische, die man dann natürlicher als biblische Dogmatik bezeichnen würde, und die, wo die Bibel als die alleinige unmittelbare Quelle eines offenbarten Lehrsystems gefaßt wird, zugleich unmittelbar die kirchliche sein müßte. Von der altorthodoxen Schriftauffassung aus giebt es ebensowenig eine biblische Theologie im Unterschiede von der biblischen (oder kirchlichen) Dogmatik, wie es von der negativ kritischen Schriftauffassung aus eine biblische Theologie im Unterschiede von der Dogmengeschichte giebt.

schieden gestalten. Da nun die in den *Alten* Schriften vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren nur der unmittelbare Ausdruck dieses Bewußtseins und Lebens sind, so wird die biblische Theologie es von vorn herein mit einer Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren zu thun haben, deren Einheit in den göttlichen Heilthatfachen liegt, welche sie erzeugt haben.³⁾

d) Für die richtige Auffassung der Aufgabe der biblischen Theologie ist von wesentlicher Bedeutung ihre Unterscheidung von der biblischen Dogmatik. Wie jene eine historische, ist diese eine systematische Wissenschaft; wie jene es mit der Mannigfaltigkeit der biblischen Lehrformen, hat diese es mit der Einheit der in ihnen bezeugten Wahrheit zu thun. Allerdings sind nun die biblischen Schriften zunächst Urkunden der Offenbarung Gottes im alten wie im neuen Bunde, wie sie sich in einer Reihe geschichtlicher Thatfachen vollzogen hat; allein sofern die Wahrheit in der adäquaten Erkenntnis dieser Thatfachen und ihrer Bedeutung besteht, muß sich dieselbe in einer einheitlichen Reihe von Lehrsätzen ausdrücken lassen, welche einer systematischen Zusammenordnung fähig und bedürftig sind. Eben weil die heilige Schrift die Wahrheit in diesem Sinne nicht in der Form eines einheitlichen Lehrsystems darbietet, sondern sie nur aus der Mannigfaltigkeit der durch die göttliche Offenbarung gewirkten religiösen Bewußtseins- und Lebensformen erkennen läßt, bedarf es einer eigenen Disziplin zur Eruirung derselben.⁴⁾ Die biblische Dogmatik setzt die

3) Wenn Baur in seinen Vorlesungen über *Alte* Theologie (1864, S. 34) behauptet, eine Verschiedenheit von Lehrbegriffen sei nicht möglich, ohne daß möglicher Weise auch Gegensätze und Widersprüche stattfinden, welche die Einheit des Ganzen aufheben, so ist das in abstracto richtig, unter den konkreten Voraussetzungen aber, unter denen es allein eine *Alte* Theologie giebt (not. b), unrichtig. Sind die *Alten* Schriften die normativen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo, so kann in ihnen nur „die reine ungetrübte Wahrheit sein, und wo Wahrheit ist, muß auch Einheit und Uebereinstimmung sein“ (S. 33). Aber diese Einheit liegt eben nicht in der Lehrform, sondern in den geschichtlichen Heilthatfachen, welche, wenn auch unter mannigfaltigen Lehrformen, doch überall dem Zweck ihrer wahrheitsgemäßen und lebensvollen Erfassung entsprechend dargestellt werden. Der „Offenbarungscharakter“ der Schrift liegt nicht in einem wesentlich einheitlichen System religiöser Vorstellungen und Lehren, in einer „Offenbarungslehre,“ sondern in der authentischen, d. h. ihr richtiges und allseitiges Verständniß sichernden Beurkundung der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung.

4) Natürlich kann man diese Aufgabe auch einem Schlußtheil der biblischen Theologie zuweisen, wie ich selbst noch in der Deutschen Zeitschrift 1862, S. 311 gethan habe; aber methodologisch dürfte es korrekter sein, sie einer besonderen Disziplin vorzubehalten. Denn eine historische Aufgabe ist sie so gewiß nicht, als die biblischen Offenbarungsurkunden gemäß ihrer geschichtlichen Entstehung und der ihren praktischen Zwecken entsprechenden Beschaffenheit nun einmal nicht darauf angelegt sind, die Heilswahrheit allseitig und in systematischer Form zu entwickeln, und als die lehrhaften Aussagen ihrer Verfasser auch nicht einem ihnen mitgetheilten System übernatürlicher Erkenntnisse entspringen, das man nur aus seinen Bruchstücken wiederzusammenzufügen hätte. Es ist vielmehr ein von der geschichtlichen Forschung wesentlich verschiedenes wissenschaftliches Bedürfnis, welches dazu treibt, die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten auf konstruktivem Wege zur Einheit eines Systems zusammenzufußeln.

Resultate der biblischen Theologie voraus und arbeitet mit ihnen als mit ihrem Material. Sie prüft die von ihr konstatarnten Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller, wie weit dieselben geeignet sind, den allgemein gültigen Ausdruck für die allseitige Erkenntniß der Offenbarung Gottes in Christo zu bilden, auf welche die ganze Offenbarungsgeschichte abzielt. Indem diejenigen Lehren, welche die Wahrheit nur von einer Seite her oder in individueller Auffassung ausdrücken, sich gegenseitig ergänzen, und die noch unentwickelten Lehren in den höher entwickelten ihre nähere Bestimmung finden; indem diejenigen Vorstellungen ihre Bedeutung verlieren, welche aus der religiösen Vergangenheit der Schriftsteller lediglich mit herübergenommen oder aus dem vorübergehenden Einfluß zeitgeschichtlicher Mächte und Eindrücke entstanden sind, ohne durch die in der Schrift bezeugten Heils thatsachen nothwendig bedingt oder bestimmt zu sein, entsteht aus den mannigfaltigen Lehrformen eine einheitliche Lehrform, welche alles Individuelle und Temporelle abgestreift hat. Es wird nur darauf ankommen, daß die biblische Dogmatik kein gegebenes kirchliches oder philosophisches System zum Maßstabe ihrer kritischen oder systematisirenden Operationen macht, sondern lediglich die aus den übereinstimmenden Aussagen der Schrift erhellende wesentliche Bedeutung der Offenbarungsthat sachen. Daß sie aber auf diesem Wege eine einheitliche Lehrform finden wird, dafür bürgt ihr die Voraussetzung, die sie mit der biblischen Theologie theilt, daß die Aelichen Schriften die authentische Urkunde der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo sind, die ihrerseits wieder selbst auf die Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung zurückweist; denn daraus folgt von selbst, daß sich aus ihnen eine adäquate Erkenntniß der Wahrheit gewinnen lassen muß.⁵⁾

Für eine Disziplin, welche diese Aufgabe löst, ist die herkömmliche Bezeichnung einer Dogmatik ebenso passend, wie sie für die biblische Theologie in unserem Sinne ungeeignet wäre. Man muß nur eben jene Bezeichnung nicht in dem ohnehin schiefen Gegensatz zur Ethik nehmen (in welchem ihn nach not. a schon die biblische Theologie abweist), sondern dabei an ein System von Lehrsätzen denken, und hier näher an dasjenige, welches der in der heiligen Schrift beurkundeten Wahrheit einen einheitlichen Ausdruck giebt. — 5) Wenn die kirchliche Symbolik den Befund der in den Symbolen einer bestimmten Kirche niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren beschreibt, und die kirchliche Dogmatik die systematische Darstellung ihrer Lehre in ihrem inneren Zusammenhange ist, so wird sich die biblische Dogmatik zur biblischen Theologie verhalten, wie die kirchliche Dogmatik zur kirchlichen Symbolik. Die Dogmatik einer Kirche aber, welche die heilige Schrift als die einzige Norm ihrer Lehre erklärt, wird die Rechtfertigung ihres Systems in dem Nachweise zu suchen haben, daß dasselbe auf allen Punkten mit dem System der biblischen Dogmatik übereinstimmt oder aus ihr folgerichtig abgeleitet ist. Darum fällt die letztere aber noch keineswegs mit der kirchlichen Dogmatik zusammen. Denn diese wird als Dogmatik einer bestimmten Kirche immer ein individuelles und geschichtlich bedingtes Gepräge tragen, das mehr einer einzelnen biblischen Lehrform entspricht und den ganzen Reichthum der biblischen Heilswahrheiten nicht erschöpft; andererseits aber theils zur Ueberwindung der Gegensätze, mit denen diese bestimmte Kirche auf ihrem Entwicklungsgange zu kämpfen gehabt hat, theils zur Befriedigung eines entwickelteren Erkenntnißstrebens die biblische Wahrheit nach verschiedenen Seiten hin in ihre letzten Gründe und ihre weiteren Konsequenzen verfolgen, denen die Aelichen Schriftsteller

§. 2. Eintheilung und Anordnung.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments hat die Lehrbegriffe der einzelnen Neutestamentlichen Schriften oder der Verfasser, von denen mehrere Schriften herrühren, gesondert darzustellen. a) Sie entlehnt der Neutestamentlichen Einleitung die Resultate über die Abfassungszeit und die Verfasser der einzelnen Schriften, vorbehaltlich der Entscheidung, welche sie selbst über einzelne kritisch zweifelhafte Fragen herbeizuführen mithelfen kann. b) Aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, der sie selbst den Stoff für die Darstellung seiner inneren Entwicklung bietet, entlehnt sie die Kenntniß der Zeitverhältnisse und Richtungen, nach denen sie die einzelnen Lehrbegriffe zusammenordnet. c) Daraus ergeben sich die vier Haupttheile, in welchen die Lehrbegriffe der Neutestamentlichen Schriften abzuhandeln sind. d)

a) Da die biblische Theologie die Mannigfaltigkeit der in den NTlichen Schriften vorliegenden Lehrformen darstellen soll (§. 1, c), so zerfällt sie in eine Reihe verschiedener Lehrbegriffe. Man bezeichnet mit diesem herkömmlichen, wenn auch nicht sehr geschickten Ausdrucke die Darstellung der religiösen Vorstellungen und Lehren, wie sie in den Schriften desselben Verfassers enthalten sind.¹⁾ Wir haben aber eine Anzahl NTlicher Schriften, welche als die einzigen Denkmäler für die Lehrweise ihrer Verfasser ganz isolirt dastehen. Sind dies umfassendere, ihrem Hauptinhalte nach lehrhafte Schriften, wie der Hebräerbrief, so hat man meist gegen die gesonderte Darstellung ihres Lehrbegriffs nichts einzuwenden. Desto mehr hat man häufig in Betreff einiger kleinerer Schriften, namentlich derer, welche überwiegend paränetischen Inhalts sind, die Berechtigung bestritten, von ihrem Lehrbegriffe zu reden. Allein hierzu wäre nur dann ein Grund vorhanden, wenn man, wozu dieser Name allerdings veranlassen könnte, unter ihrem Lehrbegriffe den Gesamtgehalt der religiösen Vorstellungen und Lehren ihres Verfassers verstände, da sich eben nicht voraussetzen läßt, daß jede kurze, zumal paränetische Schrift dem Verfasser Anlaß bot, dieselben in ihrem vollen Umfange darzulegen. Da, selbst bei den Schriftstellern, für deren Lehrbegriff wir umfangreichere Quellen besitzen, würde man doch sehr irren, wenn man mit der Summe von Vorstellungen und Lehren, welche ihre Schriften darbieten, das religiöse Be-

nachzugehen noch keinen Anlaß hatten. Natürlich kann man die Lösung der Aufgabe, die wir der biblischen Dogmatik zuweisen, auch Hand in Hand mit der Darstellung der kirchlichen Dogmatik verfolgen, die ja doch an ihr fortgehend geprüft werden muß. Allein es liegt auf der Hand, daß dabei der Schematismus der letzteren einen Einfluß auf die einheitliche Zusammenfassung der biblischen Heilswahrheit gewinnt, der nach dem über das Verhältniß beider Gesagten weder einer vollständigen noch einer organischen Reproduktion derselben förderlich sein kann.

1) Wo, wie bei den paulinischen, diese Schriften zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben sind und darum eine geschichtlich bedingte Verschiedenheit der Lehrform auch in ihnen noch sich finden kann, da wird die Darstellung des Lehrbegriffs auch die etwa sichtbaren Entwicklungsstufen derselben ins Auge zu fassen haben.

muß sein ihres Verfassers in seinem Gesammtumfange erkannt zu haben glaubte. Die biblische Theologie macht aber auch keineswegs diesen Anspruch. Sie hat eben nur zu konstatiren, welche religiösen Vorstellungen und Lehren in den gegebenen Nlichen Urkunden vorliegen; und da alles Einzelne erst in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise, in welchem es bei dem betreffenden Schriftsteller vorkommt, seine richtige Beleuchtung empfängt, so hat sie das Recht und die Pflicht, auch die Lehrbegriffe der kleineren oder isolirt dastehenden Schriften besonders darzustellen. Wo sie sich davon eine Ausnahme gestatten darf, wird sich im Laufe der Untersuchung von selbst ergeben.

b) Die biblische Theologie darf sich nicht auf die kritischen Einzeluntersuchungen über den Ursprung der Nlichen Schriften einlassen, weil sie lediglich eine historisch-beschreibende, nicht eine historisch-kritische Wissenschaft ist. Sie muß daher der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. die Resultate über die Verfasser und die Abfassungszeit der einzelnen Schriften entlehnen, welche sie nicht entbehren kann, um danach zu entscheiden, welche Schriften sie als Quellen eines bestimmten Lehrbegriffs zu betrachten, und in welchem Zusammenhange sie die einzelnen Lehrbegriffe darzustellen hat. Wo die historische Kritik über die Authentie einer Schrift so erheblich im Zweifel ist, daß es nicht rathsam erscheint, das Urtheil über dieselbe abzuschließen, da wird dieselbe immer auch im Verhältniß zu den anderen Schriften, welche den Namen desselben Verfassers tragen, einer so anderen Zeit angehören und so viel Eigenthümlichkeiten in ihrer Lehrweise zeigen, daß eine gesonderte Behandlung derselben ohnehin gerathen erscheint. Je unbefangener ihre Lehrweise in ihrer Eigenart untersucht wird, um so mehr wird dann die biblisch-theologische Untersuchung das Ihrige dazu beitragen können, die historisch-kritische zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen. Selbst wo die Kritik gegen die Zugehörigkeit einer Schrift zu den Denkmälern des apostolischen Zeitalters überhaupt Zweifel erhebt (§. 1, b), wird die Darstellung ihres Lehrgehalts und seines Verhältnisses zu den übrigen Lehrformen der apostolischen Zeit wesentlich zu der Entscheidung beitragen, ob jene Zweifel gewichtig genug sind, um diese Schrift aus unserem Kanon auszuschließen.²⁾

2) Es könnte gerathen erscheinen, überhaupt auf alle Entlehnungen aus dem Gebiete der Nlichen Einleitung zu verzichten, da nur wenige ihrer Resultate über alle Zweifel erhaben sind, und die Nlichen Schriften lediglich als Repräsentanten der Richtungen zu betrachten, welche die biblische Theologie selbstständig als in ihnen gegeben konstatirt. Aber dieses Verfahren läßt sich nicht durchführen, ohne die doch für den unbefangenen Forscher feststehenden Resultate der historischen Kritik künstlich zu ignoriren, ohne sich des Schlüssels zu berauben, welchen die geschichtlich bekannte Individualität einzelner apostolischer Männer für das Verständniß ihrer Lehrweisen darbietet, und ohne für die Zusammenordnung der einzelnen Lehrbegriffe vielfach den sicheren Maßstab zu verlieren. Endlich erscheint es inkonsequent, Entlehnungen dieser Art prinzipiell für unberechtigt zu erklären, da die biblische Theologie nach §. 1, b nur auf Grund einer solchen Entlehnung ihre Berechtigung als selbstständige Disziplin nachweisen kann. Für die vorliegende Darstellung vgl. übrigens B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Berlin 1889.

c) Die biblische Theologie darf die einzelnen Lehrbegriffe, welche sie darstellt, nicht willkürlich zusammenordnen, da die verwandtschaftlichen Lehrbegriffe schon in ihrer richtigen Zusammenstellung sich gegenseitig illustriren. Da aber die Mannigfaltigkeit der biblischen Lehrformen theils durch die Individualität der einzelnen Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, theils durch den Standpunkt innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, auf dem sie stehen, bedingt ist, so darf weder die individuelle Verwandtschaft noch die Zeitstellung der einzelnen Schriften allein den Maßstab für die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe abgeben. Je mehr aber beide Momente zugleich sich bei der Eintheilung der biblischen Theologie geltend machen, um so mehr zeigt sich, daß dieselbe auch hier an Entlehnungen aus einer anderen Disziplin, nämlich aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, gewiesen ist. Aus ihr muß sie die Individualitäten der Männer, welchen sie die einzelnen Schriften zuschreiben berechtigt ist, oder der Richtungen, welchen sie dieselbe einordnet, aus ihr die Eigenthümlichkeiten der Zeitepochen, welchen sie die einzelnen Schriften zuweist, die Fragen und Kämpfe, welche dieselben bewegen, als bekannt voraussetzen.³⁾

d) Die Geschichte des apostolischen Zeitalters lehrt, daß die beiden Hauptrichtungen, welche die innere Entwicklung desselben bestimmen, die urapostolische und die paulinische sind. Die biblische Theologie wird daher zuerst die Lehrbegriffe derjenigen Denkmäler darstellen, welche aus dem urapostolischen Kreise stammen und der Zeit angehören, welche noch dieser der eingreifenden paulinischen Wirksamkeit oder der vollen Entwicklung seiner eigenthümlichen Theologie liegt. Durch die Zusammenstellung

3) Es scheint freilich auch hier nichts näher zu liegen, als auf alle solche Entlehnungen zu verzichten und die biblische Theologie, die ja doch auch eine historische Disziplin sein will, selbst zu einer Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter zu gestalten, soweit sie dieselbe aus ihren Quellen selbstständig konstatiren kann. Aber abgesehen davon, daß diese innere Geschichte der apostolischen Zeit sich nie ganz darstellen läßt, ohne vieles zu berücksichtigen, was der äußeren Geschichte angehört und darum doch anderswoher entlehnt werden mußte, kann keine geschichtliche Entwicklung dargestellt werden ohne historische Kritik, und die biblische Theologie ist keine historisch-kritische, sondern eine historisch-beschreibende Disziplin. Die Entwicklungsgeschichte der Theologie würde sich in vielen Punkten nicht mit dem begnügen können, was unsere Denkmäler über die religiösen Vorstellungen und Lehren ihrer Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, darbieten, sondern dasselbe durch historische Kombination oder aus anderweitigen Quellen zu einem Gesamtbilde vervollständigen müssen. Umgekehrt würde dieselbe für viele Details, welche unsere Quellen darbieten, in diesem Gesamtbilde keinen Raum finden, während die biblische Theologie sich jeder Kritik über das, was als wesentlich oder unwesentlich erscheint, zu enthalten und den ganzen Befund religiöser Vorstellungen und Lehren mit gleicher Sorgfalt darzustellen hat. Die biblische Theologie wird daher der Geschichte des apostolischen Zeitalters für die Darstellung seiner inneren Entwicklung den Stoff liefern, sofern sie die literarischen Denkmäler desselben ihrem theologischen Gehalte nach durchforscht; aber sie kann nicht in das Gebiet derselben eingreifen, ohne ihre Grenzen zu überschreiten und die Lösung ihrer speziellen Aufgabe zu gefährden. Daraus folgt aber keineswegs, daß ihr Material in chaotischer Gestalt zusammengehäuft werden muß, da dasselbe die Normen für eine planmäßige Anordnung in sich selber trägt.

derselben im ersten Theile ergiebt sich dann, was uns von dem urapostolischen Lehrtypus der vorpaulinischen Zeit bekannt ist. Es wird sodann im zweiten Theile die Darstellung des Paulinismus nach seinen verschiedenen Entwicklungsstufen folgen müssen mit Einschluß derjenigen Schriftendkmäler, über deren direkt=paulinischen Ursprung die Kritik noch zweifelhaft geblieben ist. Der dritte Theil wird die Lehrbegriffe derjenigen Schriften darstellen, welche ihrem Grundtypus nach der urapostolischen Richtung angehören, aber aus einer Zeit stammen, in welcher der Einfluß des Paulinismus bereits spürbar oder doch denkbar ist. Aus ihrer Zusammenordnung wird sich ergeben, was wir von dem urapostolischen Lehrtypus in der nachpaulinischen Zeit kennen. Da endlich in der spätesten Zeit des apostolischen Zeitalters einer der urapostolischen Lehrbegriffe seine individuellste Ausprägung in der johanneischen Theologie erlangt hat, so wird der letzte Theil diese für sich darzustellen haben. Welche Schriften als Quellen für die Darstellung der einzelnen Theile zu verwerthen sind, welchen Einfluß die Individualität ihrer Verfasser einerseits und die Zeitverhältnisse andererseits auf die Ausbildung ihrer Lehranschauungen gehabt haben, wird die spezielle Einleitung in die einzelnen Theile nachzuweisen haben. In welchem Sinne diesen vier Haupttheilen eine Darstellung der Lehre Jesu voranzuschicken ist, wird einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen.

§. 3. Quellenerforschung.

Bei der Ermittlung der Neutestamentlichen Vorstellungen wird man zunächst auf das Alte Testament zurückzugreifen haben, dabei aber freilich sich in die Art, wie dasselbe zur apostolischen Zeit aufgefaßt wurde, zurückversetzen müssen. a) Wieweit die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums oder die Lehren der jüdischen Theologie auf die Bildung der Neutestamentlichen Vorstellungen und Lehren eingewirkt haben, kann erst nach der Konstatirung der letzteren durch die biblische Theologie ermittelt werden. b) Die Hauptaufgabe bleibt die Ermittlung derselben aus den Gedankenzusammenhängen der Quellen selbst, wobei grundsätzlich jeder Schriftsteller nur aus sich selbst heraus erklärt werden darf. c) Als Vorbedingung dafür bedarf es der grammatisch=historischen Exegese, die aber mit der biblischen Theologie in steter Wechselwirkung bleiben muß. d)

a) Um die einzelnen Lehren der Ntlichen Schriftsteller zu verstehen, kommt es vor allem auf die richtige Bestimmung der Vorstellungen an, welche dieselben mit den bei ihrer Verkündigung gebrauchten Ausdrücken verbinden. Man darf weder dogmatische Begriffe, die eine spätere Zeit ausgeprägt und mit biblischen Ausdrücken bezeichnet hat, ohne weiteres in dieselben hineinlegen, noch den philosophischen Begriff, der sich etwa an die philologische Analyse eines Ausdrucks anknüpfen läßt, zum Maßstabe für den Sinn machen, welchen der Verfasser mit demselben verbindet. Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie lediglich an den religiösen Vorstellungskreis gewiesen, in welchem die Ntlichen Schriftsteller

nach ihrer geschichtlichen Situation stehen und aufgewachsen sind. Da nun die Hauptquelle desselben das A. T. ist, so wird in allen zweifelhaften Fällen der Sinn, welchen sie mit ihrem Ausdrucke verbinden, zunächst aus diesem zu erläutern sein. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß das A. T. zur apostolischen Zeit keineswegs immer in dem Sinne gelesen und verstanden wurde, in welchem es ursprünglich geschrieben war. Man wird sich daher wohl zu hüten haben, die Vorstellungen, welche nach den Resultaten der Allichen Theologie in dieser oder jener Epoche der Allichen Geschichte mit gewissen Ausdrücken verknüpft wurden, ohne weiteres auf die analogen Ausdrücke des A. T. zu übertragen. Man wird von vorn herein festhalten müssen, was im Laufe unserer Untersuchung näher begründet werden wird, daß die Allichen Schriftsteller das A. T., soweit sie eine eingehendere Kenntniß davon hatten, als ein in allen Theilen gleich heiliges und daher nur Eine Lehre enthaltendes Gotteswort lasen, dessen Sinn nicht aus dem kontextlichen Zusammenhange und den geschichtlichen Voraussetzungen jeder einzelnen Stelle, sondern aus ihrem zunächst liegenden Wortlaut entnommen wurde. Man wird deshalb den Vorstellungskreis, von welchem dieselben ausgehen, nicht nach unserer exegetischen und historisch-kritischen Auffassungsweise des A. T. zu bemessen, sondern sich beim Zurückgehen auf dasselbe an den einfachsten Wortlaut zu halten und sich möglichst auf diejenigen Allichen Stellen, Bücher und Vorstellungsweisen zu beschränken haben, die als den Allichen Schriftstellern geläufig sich ausdrücklich erweisen lassen. Endlich aber wird stets im Auge zu behalten sein, daß das A. T. nur den Ausgangspunkt bilden darf für die Ermittlung der Allichen Vorstellungen, deren Bildung und Ausprägung bei den einzelnen Schriftstellern noch von mancherlei anderen Momenten abhing.

b) Von der Zeitepoche, deren religiöse Vorstellungen und Lehren wir aus den jüngsten Büchern des A. T. kennen lernen, sind die Allichen Schriftsteller durch Jahrhunderte getrennt. Daß in dieser Zwischenzeit das religiöse Bewußtsein des Judenthums eine eigenthümliche Entwicklung durchgemacht hat, welche in vielen Punkten und nach verschiedenen Seiten hin den Allichen Vorstellungskreis überschreitet, ersehen wir aus den literarischen Denkmälern derselben (vgl. Bretschneider, systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Leipzig 1805, und die biblisch-theologischen Werke von de Wette und v. Eöln, f. § 6, b). Allein, da dieselben keineswegs die gleiche Verbreitung und allgemeine Autorität erlangten, wie die Allichen Schriften, so werden die in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren auch nicht in dem Maße Gemeingut der Allichen Zeit gewesen sein, wie die Allichen. In diese Zwischenzeit fällt auch die beginnende Entwicklung einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Theologie, sowohl in ihrer palästinensisch-rabbinischen, als in ihrer alexandrinisch-philosophischen Gestalt (vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl. Heidelberg 1873—75, Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi. Theil 2. Leipzig 1886—90). Aber in dem Maße, in welchem die erstere den Allichen Schriftstellern näher stand, ist der Umfang ihrer Ausbildung zur apostolischen Zeit aus den zum Theil späten und das

Alte mit Jüngerem vermischenden Quellen schwerer zu konstatiren (vgl. Schoettgen, *horae hebraicae et talmudicae*. Dresden und Leipzig 1733. 42. J. Vangen, *das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*. Freiburg 1866. Weber, *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*. Leipzig 1880); und in dem Maße, in welchem wir die letztere genauer kennen (vgl. Dähne, *geschichtliche Darstellung der jüdischalexandriniischen Religionsphilosophie*. Halle 1834. Wolff, *die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt*. Gothenburg 2. Aufl. 1858), ist es geschichtlich unsicherer, wie weit die *NTlichen* Schriftsteller in Berührung mit ihr gekommen sind. So gewiß darum auch sowohl die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums als die Lehren der jüdischen Theologie von Einfluß gewesen sein werden auf die Bildung des religiösen Bewußtseins, wie es sich in den *NTlichen* Schriften darstellt, so fehlt es uns doch viel zu sehr an einer gesicherten Kenntniß desjenigen Umfanges jener Vorstellungen und Lehren, welcher im Gesichtskreise der *NTlichen* Schriftsteller lag, als daß wir von ihnen bei der Ermittlung ihres religiösen Bewußtseins ausgehen könnten. Die biblische Theologie wird nur in den seltensten Fällen mit Sicherheit dieselben zur Erläuterung heranziehen können. Im Uebrigen wird sie sich darauf beschränken müssen, vorkommenden Falls die Uebereinstimmung *NTlicher* Vorstellungen und Lehren mit den anderweitig bekannten Zeitvorstellungen zu konstatiren und es im Weiteren der Geschichte zu überlassen, wie weit diese hiernach auf Grund anderer geschichtlicher Ermägungen einen Einfluß derselben auf die Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter nachzuweisen im Stande ist.¹⁾

c) Wir bleiben hiernach zur Erläuterung der *NTlichen* Vorstellungen doch hauptsächlich auf die uns vorliegenden *NTlichen* Schriften beschränkt. Es wird der wesentliche Inhalt jeder Vorstellung aus dem verschiedenartigen Zusammenhange aller Stellen, in welchen sie vorkommt, aus ihrer Verbindung mit anderen bereits bekannten Vorstellungen, aus der charakteristischen Individualität der Verfasser und ihrer Stellung innerhalb der Geschichte des apostolischen Zeitalters zu eruiren sein. Daraus folgt,

1) Es muß als ein unberechtigter Anspruch an die *NTliche* Theologie zurückgewiesen werden, wenn man von ihr verlangt, daß sie die Genesis der in den Büchern des *N. T.* vorliegenden Vorstellungen und Lehren aus den verschiedenen auf die Verfasser einwirkenden Momenten darlegen soll. So weit dieselben sich als das Produkt der Offenbarung Gottes in Christo einerseits, sowie der Individualität und Zeitstellung der Verfasser andererseits erweisen, wird die biblische Theologie allerdings bei ihrer Darstellung immer auch auf diese Faktoren zurückweisen müssen. Aber wenn sie schon auf das *N. T.* nur behufs ihrer Ermittlung zurückgeht, so wird ihr etwa durch die Geschichte konstatirter Kausalszusammenhang mit den von jener Offenbarung unabhängigen Zeitvorstellungen erst für die kritische Thätigkeit der biblischen Dogmatik (§. 1, d) in Betracht kommen. Gegenüber denen, welche der biblisch-theologischen Erörterung ihren geschichtlichen Charakter und Werth absprechen, sobald sie nicht ausführlich auf alle ihre Bezüge zu den außerbiblischen Zeitvorstellungen eingeht, gilt das Wort von Baur: „Die Lehre, die diese Schriften enthalten, ist so für sich abgegrenzt, daß ihre Kenntniß aus keiner anderen Quelle als eben nur aus diesen Schriften geschöpft werden kann“ (S. 30).

daß man zur Ermittlung der Vorstellungen einer Schrift zunächst ausschließlich an diese Schrift selbst oder an die Schriften, welche demselben Verfasser angehören, gewiesen ist. Erst wo diese nicht ausreichen, oder wo das schon Ermittelte nur noch näher erläutert werden soll, ist man in zweiter Linie an die Schriften, welche einer verwandtschaftlichen Richtung und derselben Zeit angehören, erst in dritter Linie an ältere *Älliche* Schriften gewiesen, zumal wenn man ihre Kenntniß nachweisen oder vor-
 aussetzen kann. Dagegen ist die wechselseitige Erläuterung von Schriften, die ihrer Zeitstellung wie der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser nach ein-
 ander ganz fern stehen, auseinander durchaus unberechtigt und hat in der biblischen Theologie nur Unklarheit und Verwirrung angerichtet. Man kann die Eigenart eines Petrus und Johannes sich nur verschließen, wenn man sie an dem Maßstabe paulinischer Vorstellungsweise mißt; man kann das Verständniß des Paulus und Jacobus nur völlig verkennen, wenn man einen durch den anderen erklären will. Wenn schon jede Vorstellung durch die geistige Individualität des einzelnen Schriftstellers ihre eigen-
 thümliche Ausprägung erhält, so ist jede Lehre in ihrer vollen Bedeutung nur zu verstehen, wenn man sie in dem Zusammenhange, in welchem sie mit den übrigen Lehren desselben Verfassers steht, verstehen lernt. Durch diesen Zusammenhang können scheinbar sehr ähnliche Lehren verschiedener Verfasser doch eine sehr verschiedene Färbung erhalten. Die biblische Theologie kann sich darum freilich nicht damit begnügen, eine einzelne Be-
 legstelle für eine Lehre gefunden zu haben; vielmehr muß sie jede Stelle, in welcher diese Lehre auftritt, in ihrem eigenthümlichen Gedankenzusam-
 menhange prüfen, um so vielseitig wie möglich die Fäden kennen zu lernen, durch welche dieselbe mit anderen Vorstellungen und Lehren ver-
 knüpft ist. So erst gewinnt sie die Vorstellungsreihen und Gedanken-
 kreise, aus welchen ihr das Gesamtbild von der Lehrweise eines Schrift-
 stellers entstehen kann.

d) Das wichtigste Hilfsmittel für die biblische Theologie wird hienach eine methodische, d. h. eine nach den Regeln der grammatisch-historischen Interpretation geübte Exegese sein. Zwar wird die biblische Theologie die Resultate einer solchen nicht immer ohne weiteres verwerthen können. Je mehr die Exegese jede Schrift in allem Einzelnen aus ihrer geschichtlichen Situation und dem in derselben liegenden Zwecke heraus verstehen lehrt, um so mehr wird die biblische Theologie oft die von ihr ermittelte Aus-
 sage erst wieder ihrer Bedingtheit durch zufällige Umstände entleiden müssen, um auf den reinen Vorstellungs- oder Lehrgehalt der Stelle zu kommen. Andererseits wird die biblische Theologie ungleich tiefer noch in die Analyse der Gedankengänge und Ideenassociationen eindringen müssen, als es die sorgfältigste Exegese für das Verständniß eines *Ällichen* Schrift-
 stückes bedarf. Immer aber kann die biblische Theologie ihre Arbeit erst beginnen, wenn die Exegese das allseitige Verständniß ihrer Quellen ver-
 mittelt hat.²⁾ Die methodische Exegese, deren hermeneutischer Fundament-

2) Eine Darstellung der biblischen Theologie kann sich, ohne alle Uebersichtlichkeit zu verlieren, nicht in exegetische Detailuntersuchungen einlassen. Sie wird in der Benutzung jeder einzelnen Stelle ihre exegetische Auffassung derselben möglichst klar hervortreten lassen und in besonders wichtigen und schwierigen Fällen die Hauptmotive dieser Auf-

satz ist, die Schrift nicht aus einem dogmatischen oder philosophischen Lehrsystem oder aus vermeintlichen Schriftparallelen heraus, deren Ähnlichkeit man erst selbst erzeugt, indem man sie willkürlich durch einander erklärt, sondern jeden Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, um das einzelne Wort aus dem gesamten Vorstellungskreise heraus zu verstehen, aus dem es geschrieben ist, bedarf freilich andrerseits wieder der biblischen Theologie, die ihr allein das Gesamtbild des Vorstellungskreises, wie sie ihn in den Lehrbegriffen der einzelnen Schriftsteller darstellt, suppliren kann. Beide Disziplinen treten dadurch in ein Verhältniß fruchtbringender Wechselwirkung, welche für jede die Perspektive in eine immer reichere Vervollkommenung öffnet, eben darum aber dieselben schwer auch zu einem vollkommen befriedigenden Abschluß kommen läßt. Wegen dieses Wechselverhältnisses zur Exegese ist die biblische Theologie im besondern Sinne eine werdende Wissenschaft.

§. 4. Methode der Darstellung.

Die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe wird von dem Mittelpunkt, um den sich die Lehraufschauung jedes einzelnen Schriftstellers bewegt, auszugehen und von da aus auf Grund der bei ihm selbst vorliegenden Gedankengänge den gesamten Kreis seiner Vorstellungen und Lehren zu umschreiben haben. a) Daraus wird sich von selbst ergeben, auf welchen Punkten derselbe, ohne selbstständig darauf einzugehen, allgemeiner verbreitete Vorstellungen und Lehren aufgenommen, b) und auf welchen er dieselben eigenthümlich fortgebildet oder in neuen Formen ausgeprägt hat. c) Es wird dabei endlich die Einheit der allen zu Grunde liegenden Heils offenbarung in ihrer immer reicheren und tieferen Erfassung zur Anschauung kommen. d)

a) Die Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe kann die aus den Quellen ermittelten einzelnen Vorstellungen und Lehren nicht planlos und in zufälliger Aufeinanderfolge aufzählen. Eben so wenig aber kann sie das Schema eines hergebrachten dogmatischen Systems oder ein noch so sinnreich ausgedachtes neues systematisches Schema zur Grundlage ihrer Darstellung machen, da das Einzelne von vorn herein in ein falsches Licht gesetzt wird, wenn man es in fremdartige Combinationen hineinstellt. Wo nun, wie im paulinischen Lehrbegriff, derselbe im Geiste des Apostels bereits eine reichere Ausgestaltung erlangt hat, da ist es freilich nur nöthig, diese Gestaltung aufzusuchen. Aber weder darf man voraussetzen, daß alle Aelichen Schriftsteller ihre Lehraufschauung nach allen Seiten hin ausgestaltet haben, noch würden die uns vorliegenden Quellen genügen, sie in ihrem ganzen Umfange kennen zu lernen. Da nun aber ohnehin die Ermittlung der einzelnen Vorstellungen und Lehren nur gelingen kann, wenn man überall den Gedankengängen und Ideenverbindungen des Schriftstellers

fassung andeuten. Die Auseinandersetzung mit abweichenden exegetischen Auffassungen liegt nur soweit in ihrem Bereiche, als etwa die Abweisung anderer Ansichten in biblisch-theologischen Fragen sie fordert.

nachgeht, so wird es auf diesem Wege möglich sein, den Mittelpunkt zu finden, um welchen sich die vorzüglichsten Gedankenreihen und Vorstellungskreise jedes Einzelnen bewegen. Von diesem wird dann die Darstellung auszugehen und daran so viel als möglich alles Weitere so anzuknüpfen haben, wie es sich gelegentlich im Geiste des Schriftstellers damit verknüpft zeigt, bis zuletzt der Gesamtumfang seiner Vorstellungen und Lehren beschrieben ist. Diese Methode läßt sich natürlich nicht mit mathematischer Sicherheit vollziehen; es kommt dabei vielfach auf eine glückliche Intuition an, und verschiedene Wege können relativ gleich gut zu demselben Ziele führen. Daß dabei gewisse Hauptgesichtspunkte, unter denen wir die Heilswahrheiten zu betrachten und anzuordnen pflegen, sich immer wieder geltend machen werden, ist unvermeidlich und unverfänglich, da dieselben, soweit sie in der Natur der Sache gegeben sind, auch für die Gedankengänge der Aelichen Schriftsteller maßgebend gewesen sein werden.

b) Wenn die so entwickelte Methode allein im Stande ist, ein richtiges Gesamtbild von der Lehrweise jedes einzelnen Schriftstellers zu geben, so ist doch nicht zu leugnen, daß dieselbe die übersichtliche Anschauung von dem Verhältniß derselben zu den überall im N. T., wenn auch in verschiedener individueller Ausprägung, vorkommenden Vorstellungen und Lehren erschwert. Da die Darstellung jedesmal ihren eigenthümlichen Gang nimmt, so ist die Stelle, an der das Einzelne zur Sprache kommt, meistentheils eine verschiedene. Allein dieser Uebelstand, der sich durch Verweisungen auf die Stellen, in denen derselbe Gegenstand in früheren Lehrbegriffen behandelt war, größtentheils heben läßt, wird weit aufgewogen dadurch, daß nun alles Einzelne nur in dem Zusammenhange abgehandelt wird, in welchem es bei dem einzelnen Schriftsteller wirklich vorkommt. Es kann nicht geschehen, daß dem Einzelnen dem einmal festgestellten Schematismus zu Liebe Aussagen über Fragen abgepreßt werden, auf die er sich nirgends wirklich einläßt. Es wird vielmehr aus dem Zusammenhange, in welchem jede Frage besprochen wird, von selbst erhellen, ob der Schriftsteller sie irgendwie selbstständig erfaßt und eigenthümlich beantwortet hat, oder ob er Vorstellungen und Lehren darüber, die seiner Richtung oder Zeit gemeinsam waren, nur schlechthin mit aufgenommen und reproducirt hat. Es könnte freilich scheinen, als ließe sich dies noch einfacher dadurch erreichen, daß man die Allen gemeinsamen oder doch bei Vielen in gleicher Weise vorkommenden Vorstellungen und Lehren, namentlich die mehr oder weniger Allen gemeinsamen Aelichen Voraussetzungen, ausdrücklich von den jedem eigenthümlichen abgesondert darstellt; und es ist nicht zu leugnen, daß dies Vieles vereinfachen und manche ermüdende Wiederholungen unnöthig machen würde. Allein dadurch würde der lebensvolle Zusammenhang des Gedankenkreises bei jedem einzelnen Schriftsteller zerrissen, das Eigenthümliche würde isolirt und, von der Anlehnung an die gemeinsame Basis losgelöst, in ein falsches Licht gestellt, auch die feinere Nuancirung, die das Gemeinsame oft durch seine Verbindung mit dem Eigenthümlichen empfängt, leicht vernachlässigt werden.¹⁾

1) Eine Ausnahme von der hier aufgestellten Regel haben wir uns hinsichtlich der urchristlichen Anthropologie gestattet (vgl. S. 27); aber es erhellt von selbst, daß hier die oben erwähnten Uebelstände nicht eintreten können.

c) Ist im oben entwickelten Sinne der Mittelpunkt richtig gefunden, um welchen sich die Lehraanschauung des einzelnen Schriftstellers bewegt, so werden von selbst diejenigen Punkte in das volle Licht treten, auf welchen die Eigenthümlichkeit desselben zu suchen ist. Diese kann, wo es sich nicht um ganz neue, einem Schriftsteller durchaus eigenthümliche handelt, darin bestehen, daß Vorstellungen und Lehren, die auch sonst sich finden, tiefer und reicher entwickelt, oder daß sie in neuen Formen ausgeprägt sind. Um dies zu konstatiren, wird die Darstellung stets die Vergleichung der späteren mit früheren Lehrbegriffen im Auge behalten müssen. Es muß diese komparative Thätigkeit mit der thetisch darstellenden stets Hand in Hand gehen. Freilich ist dabei ebenso die Gefahr vorhanden, haarspaltend Unterschiede zu erkünsteln, wo in Wahrheit keine sind, oder sie doch mit Vernachlässigung des gemeinsamen Grundes zu überschätzen, wie andererseits wirkliche Unterschiede zu verwischen, weil über dem Gemeinsamen das Eigenthümliche in der Ausprägung oder Entwicklung übersehen wird. Beide Gefahren können nur dadurch vermieden werden, daß die Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs in seinem Gesamtumfange und in seiner inneren Oekonomie der leitende Gesichtspunkt bleibt, an welchen sich die komparative Thätigkeit nur anschließt. Sobald sich die letztere von der ersteren löst, liegt die Versuchung nahe, einzelne, vielleicht geistreich aufgefaßte Gesichtspunkte der Vergleichung zu isoliren, die doch nur von einer Seite her das wirkliche Verhältniß der Lehrbegriffe ausdrücken, und andere ebenso wichtige Seiten in den Schatten zu stellen.

d) Die biblische Theologie kann in ihrem Unterschiede von der biblischen Dogmatik kein einheitliches System der Aelichen Wahrheit darstellen, weil sie es mit der Mannigfaltigkeit der Lehrformen zu thun hat. Sie kann im Unterschiede von der Geschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter keine fortlaufende Entwicklung der religiösen Vorstellungen und Lehren aufweisen. Lehrbegriffe, die sie als spätere darzustellen hat, können unentwickeltere Formen des religiösen Bewußtseins festhalten; verschiedene Formen der religiösen Vorstellungen und Lehren können, obwohl zeitlich einander folgend, sachlich mit völliger Selbstständigkeit neben einander hergehen. Dennoch wird und muß in der Darstellung der Aelichen Theologie auch die aller Verschiedenheit der Lehrweise zu Grunde liegende Einheit zur Anschauung kommen, nicht in Folge eines ihr aufgedrungenen Systems, sondern in Folge der in der dargestellten Sache liegenden inneren Nothwendigkeit. Liegt diese Einheit in der Heilsthatsache der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo, so wird diese in dem Mittelpunkt, um den sich jede Lehraanschauung bewegt, immer aufs Neue lebendig angeeignet und von immer neuen Seiten her angeschaut sein. Scheidet sich bei der hieran anknüpfenden weiteren Entwicklung das Gemeinsame von dem jedem Eigenthümlichen, so wird jene Einheit als der rothe Faden durch die Darstellung von Beidem hindurchgehen und der leitende Gesichtspunkt für die vergleichende Feststellung von Beidem sein. Ist endlich die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe zwar nicht allein, aber doch zugleich durch die Zeitfolge bedingt, und muß die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Zeit trotz der aller menschlichen Entwicklung anhaftenden Abweichungen von der geraden Linie doch im Großen und Ganzen zu

immer vielseitigerer und tieferer Erfassung des in Christo gegebenen Heiles führen, so wird die Darstellung der biblischen Theologie des N. T. ein fortlaufender Beweis dafür sein, wie der Geist, der in der apostolischen Gemeinde waltete und die ungetrübte Erhaltung der seligmachenden Offenbarung Gottes in Christo sicherstellte, dieselbe immer mehr und mehr in alle Wahrheit leitete.

§. 5. Der Ursprung der Wissenschaft.

So lange die kirchliche Theologie in naiver Weise sich ihrer Einheit mit der biblischen bewußt war, fehlte das Bedürfniß für die wissenschaftliche Darstellung der letzteren. a) Den ersten Anstoß dazu gab die gesonderte Erörterung der biblischen Beweisstellen, mochte dieselbe nun im Sinne der Kirchenlehre oder im Gegensatz zu ihr unternommen sein. b) Daraus ergab sich von selbst der Versuch, die so gewonnenen Resultate in selbstständiger Weise der kirchlichen Dogmatik als ihre Stütze oder als ihr Korrektiv gegenüber zu stellen. c) Erst Gabler hat den rein geschichtlichen Charakter der biblischen Theologie, wie er seither prinzipiell fast allgemein zugestanden ist, zur Geltung gebracht. d)

a) Seit im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Kirche genöthigt wurde, von der lebendigen Ueberlieferung der Apostellehre auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen, um in ihnen Grund und Recht ihrer Lehre im Gegensatz zu der häretischen Irrlehre nachzuweisen, hat die kirchliche Theologie im Grunde nichts Anderes sein wollen, als eine biblische. Aber weder ist damals eine methodische Ableitung derselben aus der Schrift versucht worden, noch hätte eine solche bei der herrschenden unmethodischen Interpretationsweise gelingen können, der es von vorn herein nicht schwer fiel, neue Lehrbildungen, auf welche ganz andere Momente eingewirkt hatten, in unbefangener Weise in die Schrift zurückzutragen. Je mehr sich neben der Schrift außerdem prinzipiell die Tradition als Lehrnorm geltend machte, um so mehr mußte sich die kirchliche Theologie in ihrer weiteren Ausbildung von der in der Bibel enthaltenen entfernen. Wohl hat es nie an solchen gefehlt, welche der herrschenden Kirchenlehre gegenüber auf die reine Lehre der Schrift zurückwiesen. Aber erst die Reformation brachte den Gegensatz der kirchlichen und der biblischen Lehre zum vollen Bewußtsein und forderte eine Erneuerung der Theologie nach ihrem Formalprinzip, der alleinigen Autorität der heiligen Schrift. Die ersten Darstellungen der evangelischen Glaubenslehre wollten nichts Anderes sein, als eine Reproduktion der in der Schrift enthaltenen Lehre. Allein so sehr die Gregese in der Reformationszeit durch das Wiederaufblühen der klassischen Studien einerseits, durch das aus den Tiefen des religiösen Bedürfnisses heraus erschlossene Verstandniß für den wesentlichen Offenbarungsgehalt der Schrift andererseits gefördert war, so konnte doch der Grundsatz von der perspicuitas der sich selbst auslegenden heiligen Schrift bei der herrschenden Inspirationslehre nur verstanden werden im Sinne einer Erklärung des Einzelnen aus der analogia fidei heraus. So gewiß

aber das Glaubensbewußtsein der Reformatoren aus der Schrift heraus geboren war, so gewiß empfing es seine Form doch durch das ihnen mit der katholischen Kirchenlehre gemeinsame oder im Kampf mit ihr entwickelte Begriffssystem; und diese Form wurde durch die Exegese in die Schrift zurückgetragen. Die in Folge dessen aus ihr entwickelte Lehre war zwar eine durch die Vertiefung ins N. T. wesentlich gereinigte und der Schriftlehre in ihrem tiefsten Kern entsprechende, aber keine aus ihr methodisch entwickelte. Je mehr nun die scholastische Ausbildung dieser Lehre fortschritt, um so weiter entfernte sie sich in formaler und materialer Hinsicht von der eigenthümlichen Form der im N. T. niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren. In der vollen Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit des kirchlichen Systems behandelte man seine selbstständige Ausbildung als das Primäre, die Beweisführung aus der Schrift als das Sekundäre; die Exegese trug die formulirten Lehren des Systems in die Schrift hinein, statt die Lehre der Schrift selbstständig aus ihr zu entwickeln, und verhinderte so immer mehr, daß ein Bewußtsein über den Unterschied der biblischen Theologie von der kirchlichen auch nur aufkommen konnte.

b) Der erste Schritt, durch welchen man wieder den Schriftinhalt von der Dogmatik zu scheiden begann, war eine selbstständige Zusammenstellung und exegetisch-dogmatische Erörterung der sogenannten *dicta probantia*, die man bisher innerhalb der Dogmatik selbst den einzelnen loci zur Begründung beigelegt hatte.¹⁾ Die Darlegung des biblischen Lehrgehalts ist hier nur Mittel, nicht Zweck, die Anordnung ganz durch die dogmatischen loci bestimmt; die Exegese der einzelnen aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stellen hat noch ein ganz dogmatisches Gepräge. Die Sache blieb dieselbe, als der Rationalismus, der mit der kirchlichen Lehre gebrochen hatte und doch mit der Schrift in Uebereinstimmung stehen wollte, sich dieser Form bemächtigte, um die kirchliche Dogmatik von ihrem eigenen Boden aus zu bekämpfen. Die Behandlung der Schriftlehre wurde dadurch keineswegs von dem Druck eines ihr fremdartigen Systems befreit. Es trat nur an die Stelle des in seinem Ursprunge doch immer aus ihr hervorgewachsenen kirchlichen Systems das auf völlig fremdartigem Boden erwachsene rationalistische, in dessen Interesse nun die gesammelten Beweisstellen umgedeutet oder ihres wesentlichen Gehaltes entleert wurden.²⁾

c) Schon der Pietismus hatte mit seiner lebendigen praktischen Frömmigkeit den Unterschied zwischen dem Formalismus des herrschenden kirch-

1) Vgl. Sebastian Schmidt, *collegium biblicum*. Strassburg 1671. ed. 3. 1689. Joh. Hülsemann, *vindiciae S. S. per loca classica system. theolog.* Leipzig 1679. Joh. Guil. Baier, *analysis et vindicatio illustrium script. dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium*. Altorf 1716. C. E. Weissmann, *institutiones theol. exeg.-dogm.* Tübingen 1739. F. G. Zidler, *ausführliche Erklärung der Beweissprüche der heiligen Schrift*. Jena 1753—65. — 2) Vgl. Teller, *topice sacrae scripturae*. Leipzig 1761. Semler, *historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik*. Halle 1764. 68. *Exegetisches Handbuch für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik*. Halle 1795. 1802. Hufnagel, *Handbuch der biblischen Theologie*. Erlangen 1785. 89.

lichen Systems und dem unmittelbaren Ausdruck des religiösen Bewußtseins in der Lehrweise der Schrift tief gefühlt; er hatte darum versucht, die Bibellehre in einer einfacheren, derselben mehr entsprechenden Weise darzustellen, ohne im Wesentlichen mit den Anschauungen der Kirchenlehre zu brechen. Doch sind diese Darstellungen mehr für den praktischen Gebrauch bestimmt und ohne wissenschaftliche Bedeutung.³⁾ Aber auch auf orthodoxer Seite war durch die Kritik der biblischen Beweisgründe Seitens des Rationalismus das Gefühl geweckt, daß die kirchliche Dogmatik neuer Stützen bedürfe und diese nur aus einer selbstständigen, zusammenhängenden, wenn auch die systematische Form von der Dogmatik entlehrenden Darstellung der Schriftlehre gewinnen könne.⁴⁾ Zachariae gesteht, daß die kirchliche Lehre zwar ihrem Gehalt, aber nicht ihrer Terminologie und Anordnung nach mit der heiligen Schrift übereinstimme, deren Begriffe und ganze Denkungsart vielfach eine andere sei als die unsrige. Er will allein die in der Schrift befindliche Lehre nach ihrem biblischen Verstande und ihren Beweisgründen aus der Schrift und nach der aus ihr und der Natur der Heilsordnung sich ergebenden Ordnung darstellen, um diese dann mit der kirchlichen zu vergleichen, in der Hoffnung, daß dieselbe dadurch in ihrer Gewißheit nicht leiden, sondern nur in einem neuen Lichte werde dargestellt werden. Dennoch verweist auch er noch wesentlich bei den einzelnen Bibelstellen, und in der Art, wie ihm die konkreten biblischen Vorstellungen in abstrakte Begriffe zerfließen, zeigt sich bereits stark der Einfluß des Rationalismus (vgl. *Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren*. Göttingen und Leipzig 1772. 3. Aufl. von Vollborth. 1786). Von rationalistischer Seite suchte K. F. Bahrdt (*Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik*. Gotha und Leipzig 1769. 70. 2. Aufl. 1784) mittelst des Zurückgehens auf die Schrift ein System allgemeiner Vernunftwahrheiten an die Stelle des kirchlichen zu setzen. C. F. Ammon (*Entwurf einer reinen biblischen Theologie*. Erlangen 1792. 2. Aufl. unter d. T.: *Biblische Theologie*. 1801. 02) betrachtet die biblische Theologie als eine Vorarbeit und Hülfswissenschaft der Dogmatik, der sie nur Materialien zu liefern hat, ohne sich um den Zusammenhang derselben zu kümmern. Sie gewinnt dieselben als die reinen, d. h. von aller Eigenheit des Vortrags abgesonderten Resultate derjenigen Stellen, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik fließen. Obwohl er aber in der Einleitung schon von Eigenheiten der heiligen Schriftsteller, Stufen der Offenbarung und verschiedenen Lehrtypen redet, so geht doch seine Arbeit über eine geordnete Erörterung der einzelnen Beweisstellen im Sinne des Rationalismus noch wenig hinaus.

d) So lange der Rationalismus sich damit abmühte, seine eigene Lehre in der Schrift nachweisen zu wollen, konnte er zu einer wirklichen biblischen Theologie so wenig gelangen, als die Orthodoxie. Nun hatte

3) Vgl. A. F. Büsching, *epitome theologiae e solis literis sacris concinnatae*. Lemgo 1757. Ders., *Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen*. 1758. — 4) Vgl. Storr, *doctrinae christ. e solis sacris libris repetitae pars theoretica*. Stuttgart 1793. 1807; deutsch mit Zusätzen von C. Ch. Flatt, 1803. 13.

aber Semler in seinen Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon (Halle 1771—1775) mit dem altprotestantischen Inspirationsdogma gebrochen und in den kanonischen Schriften neben der ewigen und göttlichen Wahrheit überall rein menschliche und zeitlich bedingte Vorstellungen gefunden. Machte man mit dieser Unterscheidung vollen Ernst, so konnte man die völlig vorurtheilsfreie faktische Ermittlung der biblischen Religionsbegriffe mit allem Individuellen, Lokalen und Temporellen, was ihnen anhaftete, der biblischen Theologie überlassen und sich vorbehalten, den dürftigsten Extrakt allgemeiner religiöser oder sittlicher Wahrheiten für den ewig gültigen Kern zu erklären, den die Dogmatik anzuerkennen und zum System auszubauen habe. Diesen Schritt that J. Ph. Gabler in seiner Epoche machenden akademischen Rede: *de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. Altorf 1789 (abgedruckt in seinen kleinen theologischen Schriften. 1831. Bd. 2). Damit war die rein geschichtliche Aufgabe der biblischen Theologie anerkannt, und die Berücksichtigung der durch die Individualität und Zeitstellung der einzelnen Verfasser bedingten Mannigfaltigkeit biblischer Lehrweisen gefordert. Es hing aber diese richtige Auffassung unserer Disziplin keineswegs von den rationalistischen Voraussetzungen ab, auf Grund derer sie errungen war. Wo nur überhaupt die Auffassung von dem Offenbarungscharakter der Schrift für die Anerkennung eines menschlichen Faktors bei der Entstehung der einzelnen Schriften Raum ließ, konnte auch eine Mannigfaltigkeit von biblischen Lehrformen anerkannt werden; und wo nur irgend eine dieser Mannigfaltigkeit zu Grunde liegende Einheit gefunden wurde, konnte die unbedingteste normative Geltung der Schrift mit der freien geschichtlichen Untersuchung ihrer Lehrformen sich ausöhnen. Daher hat die von Gabler errungene Auffassung der biblischen Theologie prinzipiell fast allgemeine Geltung in der theologischen Wissenschaft erlangt.⁵⁾

§. 6. Die älteren Arbeiten.

Der erste Versuch Bauer's, die Gabler'sche Auffassung unserer Wissenschaft durchzuführen, war noch zu sehr von rationalistischem Dogmatismus beeinflusst. a) Wissenschaftlich ungleich höher stehen die Arbeiten von de Wette, Rückert und v. Cölln, obwohl auch in ihnen der geschichtliche Charakter derselben weder formell noch materiell zu seinem Rechte kommt. b) Bei Baumgarten-Crusius aber wird der bereits gewonnene richtige Ge-

5) Vgl. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keil und Tschirners Analecten Bd. III, 1. 1816. Schirmer, die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Theologie. Breslau 1820. Schmid, über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit, in der Tübinger Zeitschrift 1838, 4. Schenkel, die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, in den Studien und Kritiken 1852, 1. B. Weiß, das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1852, No. 38. 39. Deißmann, zur Methode der bibl. Theol. des N. T. Zeitschrift für Theol. und Kirche. 1893.

sichtspunkt für die Bearbeitung der biblischen Theologie größtentheils wieder aufgegeben. c)

a) Da nach G. L. Bauer die biblische Theologie die „reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwicklung der Religions-theorie der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel nach den verschiedenen Zeitaltern und Ansichten der heiligen Schriftsteller“ sein sollte, so mußte er zuerst die biblische Theologie des A. (Leipzig 1796) und des N. T. (1800—1802) gesondert darstellen und dann in letzterer die Religionstheorie der drei ersten Evangelisten, des Johannes, der Apokalypse, des Petrus und des Paulus unterscheiden.¹⁾ Allein jeder der hier zum ersten Male gesondert dargestellten Lehrbegriffe wird nach demselben dogmatischen Schema in die Christologie, Theologie und Anthropologie getheilt. Und da Bauer überall zwischen der eigentlichen Ansicht Jesu und der Apostel und zwischen dem, worin sie sich an die irrigen Volksbegriffe ankommodiren, unterscheidet, so ist ein wirklich geschichtliches Verständniß der einzelnen Lehrbegriffe, die ohnehin viel zu isolirt neben einander stehen, bei ihm nicht zu gewinnen. In der That ist es aber trotz der von Gabler entlehnten Begriffsbestimmung der Wissenschaft darauf auch nicht abgesehen. Bauer will die christlichen Religionsurkunden unparteiisch untersuchen, um die große Frage zu entscheiden, ob das Christenthum eine vernünftige und göttliche Religion sei und ob sie verdiene, Weltreligion zu werden. Da ihm aber feststeht, daß nur das, was den Prinzipien der Erfahrung und der gesunden Vernunft (natürlich im Sinne des Rationalismus) nicht widerspricht, allgemein gültige Wahrheit sein kann, so muß doch zuletzt die rationalistische Lehre unter Polemik gegen das kirchliche System als der eigentliche Kern der biblischen Lehre erwiesen, alles Uebrige als Akkommodation an die Volksbegriffe verworfen werden.²⁾

b) Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnen die Arbeiten von W. M. L. de Wette (Biblische Dogmatik des A. und N. T. Berlin 1813. 2. Aufl. 1830) und Dan. v. Cölln (Biblische Theologie, herausg. von Dav. Schulz. Leipzig 1836). Beide behandeln zuerst den Hebraismus und das Judenthum, sodann die Lehre Jesu und der Apostel, der sie

1) Band 5, welcher den Hebräerbrief und Jacobus enthalten sollte, ist ausgeblieben, die biblische Moral des N. T. (Leipzig 1804) gesondert behandelt. Vgl. noch sein *breuiarium theol. biblicae*. 1803. — 2) Auf ähnlichem Standpunkte stehen Pöliz (das Christenthum nach dem Geiste der sämmtlichen N.T.lichen Schriften entwickelt. Danzig 1802), Eubius (Ursprüngen des Christenthums. Altona 1808) und Schwarz (die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg 1808). Wenig mehr als den Namen hat mit unserer Wissenschaft das Werk von Kaiser gemein (Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religion und in die universale Religion. Erlangen 1813. 14), das eine Geschichte der einzelnen religiösen Ideen, Kultusgebräuche und Moralgrundsätze giebt, in deren Entwicklungsprozeß auch Judenthum und Christenthum verflochten wird. Zu einer selbstständigen zusammenhängenden Darstellung der biblischen Religion kommt es nicht, und auch hier ist die geschichtliche Darstellung nicht der letzte Zweck; denn der Verfasser ist von dem Interesse geleitet, aus der Schale der biblischen Vorstellungen überall den Kern seiner Universalreligion herauszufällen.

einen geschichtlichen Abschnitt vorausschicken und in der sie eine judenchristliche, paulinische und alexandrinische Richtung unterscheiden. Beide stellen aber die Apostellehre nach einem ganz dogmatischen Schema in einem einheitlichen System dar, so daß jene Unterschiede, die auch nach v. Cölln fast lediglich formale sind, nur bei einzelnen Lehren zur Sprache kommen. Wie hiernach die historische Methode in der Darstellung noch durch die systematische beeinträchtigt ist, so ist auch in der Fassung der Aufgabe, wenigstens bei de Wette, der rein geschichtliche Charakter unserer Disziplin noch nicht zur Geltung gekommen.³⁾ Auch Rückert faßt in seiner christlichen Philosophie (Band 2: die Bibel d. h. systematische Darstellung der theologischen Ansichten des N. T. Leipzig 1825) die Lehre der Apostel systematisch zusammen, wobei nur gelegentlich auf den Unterschied der apostolischen Lehrweisen Rücksicht genommen wird. Doch führt er denselben nicht mehr auf den Gegensatz des Judenchristlichen und Hellenistischen, sondern auf die Individualitäten der Hauptapostel zurück.⁴⁾

c) Die Schrift von L. F. D. Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828) bezeichnet in der Geschichte unserer Wissenschaft, sofern dieselbe ihre Idee immer vollkommener realisiren soll, einen Rückschritt. Die Lehren des A. und N. T. werden zwar geschichtlich auseinander gehalten, aber doch stets in jedem einzelnen Punkte zusammen dargestellt. Eine Mannigfaltigkeit von Lehrsätzen im N. T. wird nicht anerkannt oder doch auf ein Minimum individueller Stimmungen, Ausdrucks- und Beweisarten zurückgeführt; verschiedene Richtungen und eine fortschreitende Entwicklung der Ntlichen Lehre werden ausdrücklich geleugnet. Dennoch will der Verfasser eine Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller von Gott und Menschenbestimmung geben und beschäftigt sich in dem ersten allgemeinen Theile mit dem Judenthum und Christenthum in ihrem Wesen und ihren geschichtlichen Beziehungen, sowie mit der Charakteristik ihrer Schriften und Schriftsteller. Der spezielle Theil stellt als die Grundbegriffe beider Religionsanstalten die Begriffe vom Reiche Gottes und von Kindern Gottes

3) Obwohl de Wette nach S. 40 das zu geben beabsichtigt, was wir biblische Theologie nennen, so scheidet er doch nach seinem philosophischen Religionsbegriff (§. 1—45) die im A. und N. T. sich findenden rein religiösen Elemente von den angeblich fremdartigen Bestandtheilen, um so den Stoff für seine „biblische Dogmatik“ zu gewinnen, welche das Christenthum in seinem Verhältniß zur jüdischen Zeitbildung darstellen will (§. 46—61). Dagegen will v. Cölln das geschichtliche Prinzip strenger, als bisher gesehen, durchführen und die Denkart der einzelnen Zeiten und Lehrer völlig unabhängig von jedem kirchlichen System und jedem philosophischen Parteiinteresse darstellen. Aber wenn er auch das Material der biblischen Theologie vollständiger als seine Vorgänger durchgearbeitet hat, so ist doch schon seine Unterscheidung einer symbolischen und unsymbolischen Religionslehre dem Geiste der Ntlichen Schriftsteller völlig fremd und seine Auffassung biblischer Vorstellungen und Lehren vielfach durch die eigenen rationalistischen Anschauungen beeinflusst. — 4) Von kleineren Arbeiten vgl. noch E. F. Böhme, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden. Halle 1825. Die Religion der Apostel Jesu Christi. 1829. Matthäi, der Religionsglaube der Apostel Jesu. Göttingen 1826—29. L. D. Cramer, Vorlesungen über die biblische Theologie des N. T., herausg. von Raabe. Leipzig 1830.

hin, behandelt dann aber nach einem ganz dogmatischen Schema die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Heil der Menschen. Die Darstellung im Einzelnen enthält viel Feines und Geistvolles, ist aber sehr ungleich und aphoristisch gehalten.

§. 7. Die neueren Arbeiten.

Von Neander angeregt, hat Schmid die Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehtropen aus der religiösen Individualität der Schriftsteller zu entwickeln gesucht und mancherlei Nachfolger gefunden. a) Von der anderen Seite haben die Arbeiten der Tübinger Schule die Eigenthümlichkeit der Neutestamentlichen Lehtropen mehr aus dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums auffassen gelehrt. b) Von ihr angeregt, haben Ritschl und Neuß die einzelnen Lehrbegriffe im Zusammenhange mit ihrer selbstständigen Auffassung der Geschichte des apostolischen Zeitalters dargestellt, während Benschlag die Darstellung dieses Lehrbuches zu reformiren sucht und Grau, sowie Mösgen von ihren Voraussetzungen aus zu einer Neutestamentlichen Theologie in unserem Sinne nicht gelangen. c)

a) Eine neue Anregung zur tieferen Erfassung und eingehenderen Ausführung der unserer Wissenschaft gestellten Aufgabe ging von Neander aus, der in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg 1832. 4. Aufl. 1847) die Lehre der Apostel, und zwar des Paulus, Jacobus und Johannes gesondert darstellte (II. Abschnitt 6, S. 653—914). Mit seinem tiefen Verständniß für die Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens in seinen verschiedenen Ausprägungen und Ausdrucksformen hat er die Verschiedenheit der Lehrtypen auf die Individualität der apostolischen Persönlichkeiten zurückgeführt und die lebensvolle Einheit des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit menschlicher Auffassungsformen nachgewiesen. Diesen Gesichtspunkt machte im ausdrücklichen Gegensatze zu de Wette und v. Cölln, welche den Unterschied der apostolischen Lehrbegriffe mehr nach geschichtlichen Einflüssen, die außerhalb des Christenthums liegen, bestimmten, Chr. Fr. Schmid geltend in seiner „biblischen Theologie des N. T.“ (herausgegeben von Weizsäcker. Stuttgart 1853. 5. Aufl., besorgt durch A. Heller. Leipzig 1886. Neue Ausgabe. Gotha 1892). Indem er davon ausgeht, daß das Christenthum die Erfüllung des alten Bundes sei, der aus Gesetz und Verheißung besteht, und daß man das Christenthum mehr in seiner Einheit mit demselben und mehr in seinem Gegensatz dazu auffassen könne, gewinnt er eine vierfache Möglichkeit von Lehtropen, die sich in den vier apostolischen Persönlichkeiten ausgeprägt haben soll. Jacobus stellt das Christenthum dar als das erfüllte Gesetz, Petrus als die erfüllte Verheißung, Paulus in seinem Gegensatz zum Gesetz, Johannes im Gegensatz zu Gesetz und Weissagung. So viel Beifall diese Gruppierung gefunden und so gewiß sie in manchen Punkten auf die richtige Spur geleitet hat, so ist doch nicht zu verkennen, daß hier ein aprioristisches Schema an die individuelle

Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehrweisen angelegt ist, in welches dieselbe nur durch einen seltsamen Zufall oder ein Spiel der göttlichen Vorsehung hineinpaffen könnte, in welches sie aber in Wirklichkeit nicht paßt; denn von einem Gegensatz gegen die Älliche Verheißung kann überall nicht die Rede sein, und selbst die nothdürftige Modifikation, die Schmid dieser vierten Gestalt giebt, deckt sich durchaus nicht mit der spezifisch johanneischen Eigenthümlichkeit.¹⁾ Im engen Anschluß an Neander und Schmid hat H. Meßner in seiner „Lehre der Apostel“ (Leipzig 1856) die einzelnen Lehrbegriffe, doch ausführlicher als sie auch die der kleineren Schriften, behandelt und mit eingehender Sorgfalt jeden einzelnen in seinem inneren Zusammenhange zu entwickeln und mit den anderen zu vergleichen gesucht.²⁾

b) War seit Neander die Verschiedenheit der Ällichen Lehrtropen mehr auf die religiöse Individualität der einzelnen Schriftsteller zurückgeführt, so wurde nun auch die andere Seite, ihre Bestimmtheit durch die Stellung der Einzelnen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, zur Geltung gebracht. Die Tübinger Schule, welche diese Entwicklung als die allmähliche Vermittelung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen dem urapostolischen Judenthristenthum und dem antijüdischen Paulinismus auffaßte, hatte die Fragen, welche das apostolische Zeitalter bewegten, und damit auch ihren Einfluß auf die Theologie desselben bestimmter erfassen gelehrt, den Blick für die Unterschiede der apostolischen Richtungen, weil sie dieselben als Gegensätze auffaßte, geschärft und behufs der Begründung ihrer historischen und kritischen Resultate die Ällichen Schriften einer ungleich eingehenderen Analyse ihrer ganzen theologischen

1) Im Uebrigen faßt Schmid die Aufgabe der biblischen Theologie viel zu weit, wenn er sie als die historisch genetische Darstellung des Christenthums, wie dieses in den kanonischen Schriften des N. T. gegeben ist, charakterisirt und demgemäß auch vor der Lehre das Leben der Apostel (II, S. 7—69) noch ungleich ausführlicher darstellt, als es bei de Wette und v. Cölln geschah. Die Behandlung der einzelnen Lehrtropen hat vielfach richtige Gesichtspunkte aufgefaßt und zur Norm für die Entwicklung derselben im Einzelnen gemacht, ist aber doch formell und materiell noch zu sehr von dogmatischen Kategorien abhängig und ermangelt häufig der Vollständigkeit und Schärfe in der Erfassung ihrer Eigenthümlichkeit. — 2) In derselben Richtung, wenn auch viel weniger eingehend, bewegt sich G. V. Pechler (das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Stuttgart 1851. 3. Aufl. 1885), welcher dem paulinischen Lehrbegriff die Darstellung der urapostolischen Predigt voraussetzt und die Lehren des Jacobus, Petrus und Johannes, wie sie in der nachpaulinischen Zeit ausgeprägt sind, folgen läßt (vgl. noch Zul. Köstlin, über die Einheit und Mannigfaltigkeit der Ällichen Lehre, in den Jahrb. für deutsche Theologie 1857, 2. 1858, 1); ebenso das freilich wenig selbstständige und der wissenschaftlichen Bestimmtheit gar sehr ermangelnde Handbuch von F. J. van Dosterzee (die Theologie des Neuen Testaments. Bremen 1869. 2. Aufl. 1886), welches die Theologie der Apostel als petrinische, paulinische und johanneische abhandelt. Wie man auch katholischer Seits sich in diese Betrachtungsweise des N. T. finden konnte, zeigt die Darstellung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs bei Lutterbeck (die Ällichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. II. 4). Die Geschichtlichkeit derselben stellt sich aber freilich als eine nur scheinbare heraus, wenn man sieht, nach welchen willkürlichen Schematismen das Verhältniß dieser drei bei ihm bestimmt wird (vgl. S. 139, besonders 152—154).

Eigenthümlichkeit unterzogen, als es bisher geschehen war (vgl. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853. 2. Aufl. 1860³). Allerdings aber wurde durch die Resultate dieser Schule eine große Zahl *N*tllicher Schriften ins zweite Jahrhundert herabgerückt, ihre spezifische Bedeutung im Sinne von §. 1, b aufgehoben und dadurch die *N*tlliche Theologie zu einer Dogmengeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters gemacht, in welcher viele Schriften des zweiten Jahrhunderts als gleichberechtigte Faktoren neben den *N*tllichen ihre Stelle erhalten mußten. Von diesem Standpunkte aus hat Schmiegler „das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung“ (Tübingen 1846) dargestellt und darin die Lehrbegriffe der *N*tllichen Schriften eingehend behandelt (vgl. Ludw. Noack, die biblische Theologie N. und N. T. Halle 1853⁴). Dennoch ist die ausschließliche

3) Erst nach seinem Tode erschienen die „Vorlesungen über *N*tlliche Theologie“ (Leipzig 1864), wie sie Baur selbst in den Jahren 1852—60 gehalten hat (Vgl. noch die neue Ausgabe. Gotha 1892). Wenn Baur unsere Wissenschaft als denjenigen Theil der geschichtlichen Theologie beschreibt, welcher sowohl die Lehre Jesu als die auf ihr beruhenden Lehrbegriffe soweit darzustellen hat, als dies auf der Grundlage der *N*tllichen Schriften geschehen kann, so fehlt es auf seinem kritischen Standpunkte für dieses „Soweit“ an jeder prinzipiellen Berechtigung. Zur „Lehre der *A*pistel“ gehört ihm ja in Wahrheit nur der Lehrbegriff des Paulus und des *A*potalypiters, die er als die ursprüngliche Antithese innerhalb des apostolischen Christenthums in der ersten Periode behandelt. Die zweite Periode, welche die Lehrbegriffe des Hebräerbriefes, der (unechten) paulinischen Gefangenschaftsbrieфе, des Jacobus, Petrus und der geschichtlichen Bücher des N. T. behandelt, und die dritte, welche mit dem Lehrbegriffe der Pastoralbriefe und des Johannes-evangeliums schließt, stellen ja keineswegs mehr „die Lehre der *A*pistel“, sondern die Lehre viel späterer christlicher Schriften dar, neben denen die Lehrbegriffe anderer gleichzeitiger mit völlig gleicher Berechtigung stehen könnten. Abgesehen davon hat Baur die Aufgabe, die „eigenthümliche Grundanschauung“ jedes Lehrbegriffs aufzuziehen und von da aus „den ganzen Inbegriff der zusammengehörenden Vorstellungen in seinem natürlichen Zusammenhange“ zu entwickeln, klar erkannt und mit gewohnter Meisterschaft durchgeführt, obwohl seine historisch-kritischen Voraussetzungen über die Entwicklungsgeschichte des Christenthums und den Ursprung der *N*tllichen Schriften ihm „die individuelle Gestaltung“ der einzelnen Lehrbegriffe oft von vorn herein in einer falschen Beleuchtung erscheinen lassen. Vgl. noch Planck, Judenthum und Urchristenthum. Köstlin, zur Geschichte des Urchristenthums, in den Theologischen Jahrbüchern 1847, 4. 1850, 2. Hilgenfeld, das Urchristenthum. Jena 1855. —

4) Auch wer die Resultate dieser Untersuchungen sich nicht aneignen kann, wird in denselben eine bedeutende Anregung für die schärfere Bestimmung und das geschichtliche Verständniß der *N*tllichen Lehrtropen finden, zumal die Tübinger historisch-kritische Schule im Unterschiede von dem älteren Rationalismus, der nie ganz über die Neigung, seine Vernunftlehre zugleich als den Kern der Bibel lehre zu erweisen, hinweggekommen ist, nach ihrer Auffassung von dem Wesen und der Geschichte des Christenthums an die ältesten Auffassungen desselben sich in keiner Weise gebunden fühlt und darum völlig unbefangen der Erforschung derselben sich hingeben kann. An das Schema der Tübinger Schule lehnt sich A. Zimmer an (Theologie des N. T. Bern 1877), der auf das Judenthum der Ur*A*pistel und den Paulinismus das nachpaulinische Judenthum (Jac., Apok.) die vermittelnden Richtungen (Luc., Petr.) und die über dem Gegensatz stehende (Joh.) folgen läßt. Vgl. noch D. Pfleiderer (das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren. Berlin 1887), der eine Reihe *N*tllicher Schriften mit denen

Betrachtung der Nlichen Lehrbegriffe vom Standpunkte der theologischen Entwicklung aus nicht weniger einseitig, wie die, welche ausschließlich von der religiösen Individualität der Verfasser ausgeht. Denn es handelt sich in den Schriften des N. T. eben nicht um die Lösung religions=philosophischer Probleme, um den Kampf und die Vermittelung theologischer Gegensätze, sondern um eigenthümliche Gestaltungen des religiösen Lebens, welche die Lehrweisen der einzelnen Schriftsteller bestimmen; und die lebensvolle Mannigfaltigkeit derselben kann eben darum nicht in sich ausschließende Gegensätze auseinandergehen, weil die einheitliche Gottesoffenbarung in Christo der apostolischen Lehre die religiösen Impulse gab.

c) In seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“ (2. Aufl. Bonn 1857) hat A. Ritschl, nachdem er von gleich freiem historisch=kritischem Standpunkte aus zu einem prinzipiellen und durchgreifenden Widerspruch gegen die Resultate der Tübinger Schule gelangt war, eine vortreffliche Charakteristik sowohl des paulinischen Lehrbegriffs als der Lehrweise derjenigen Schriften, welche das jüdische Christenthum im apostolischen Zeitalter repräsentiren, gegeben (Vgl. noch Weizsäcker, das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg i. B. 1886. 2. Aufl. 1889). Den ganzen Stoff unserer Wissenschaft aber behandelt von einem der Tübinger Schule zwar verwandteren, aber ihre Resultate doch vielfach moderirenden und modifizirenden Standpunkte aus Ed. Reuß in seiner *histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (Strasbourg 1852. 3. éd. 1864); doch unterbricht trotz seiner glänzenden Darstellungsgabe die Detailuntersuchung der übrigens stets geistreich erfaßten und lichtvoll entwickelten Lehrbegriffe die Geschichtserzählung ebenso oft störend, wie die Rücksicht auf die für diese wichtigen Momente jene beschränkt. Auch er läßt auf die Geschichte des Judenthums und der apostolischen Kirche die judenchristliche Richtung und den Paulinismus, die vermittelnde Richtung (Hebr., 1 Petr., Evang., Barn., Clemens) und die joh. Theologie folgen. Das 1868—88 in fünf Auflagen erschienene vorliegende Lehrbuch versucht in der Darstellung der Nlichen Lehrbegriffe sowohl die religiöse Individualität der Verfasser als die geschichtliche Entwicklung zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Ihm tritt ausgesprochener Maßen Willibald Beyschlag (Neutestamentliche Theologie. 2 Bände. Halle 1891. 92) entgegen mit der Absicht, die religiösen Lehren des N. T. in Denkart und Rede der deutschen Gegenwart zu übersetzen, Kritik zu üben, indem er den Werth einer bestimmten Anschauung für den biblischen Prediger feststellt, und durch Divination die gesammte Weltanschauung der biblischen Lehrer zu rekonstruiren. Er findet darin die Lehre Jesu zu kurz, weil nur nach der ältesten Ueberslieferung behandelt, und die paulinische Gedankenwelt nicht in ihrer Einheitlichkeit und Vielseitigkeit nach allen ächten Urkunden zur Geltung gekommen (§. 17 ff). Auch er läßt der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs die urapostolischen Anschauungen (Act., Jac., 1 Petr.) vorangehen und die fortgebildeten urapostolischen Lehrweisen folgen, zu denen er außer Hebr. und Apok. auch Joh. rechnet. In einem Schlußabschnitt (Gemein=

des 2. Jahrh. in die Kategorie des christlichen Hellenismus und des antignostischen Katholizismus bringt.

christliches und Nachapostolisches) behandelt er die Evang., Jud., 2. Petr. und die Pastoralbriefe. Vgl. noch R. Schlottmann, Compendium der biblischen Theologie des N. und N. T. Leipzig 1889. In Zöckler's Handbuch der theologischen Wissenschaften hat R. Fr. Grau, ein Schüler Hofmann's, die biblische Theologie des N. T. behandelt (2. Aufl. Nordlingen 1885); mit sehr abschätziger Beurtheilung aller bisherigen Arbeiten, denen er vorwirft, von der Auffassung des Schriftinhalts als eines Systems von Wahrheiten nicht losgekommen zu sein, will er das N. T. als den „Samen“ nachweisen, aus welchem das Reich Gottes erwächst. Er behandelt ausführlicher die Lehre Jesu und die paulinische Lehre, der einige Erörterungen über den Jacobus-, ersten Petrus- und Hebräerbrief angeschlossen werden, und giebt schließlich den „Versuch einer Einführung in die johanneische Theologie“. Allein der rhetorische Charakter seiner Darstellung, die mit Bildern spielt und über die klaren Begriffe und Aussagen sich in oft sinnigen, oft phantastischen Meditationen ergeht, bringt für eine nüchterne wissenschaftliche Erfassung derselben wenig Frucht. Endlich hat E. F. Noesgen von einem strengeren kirchlich-dogmatischen Standpunkte aus die „Geschichte der apostolischen Verkündigung“ als 2. Theil seiner „Geschichte der kl. Offenbarung“ in „drei Stufen“ dargestellt (München 1893). Er beginnt mit der apostolischen Verkündigung innerhalb der judenchristlichen Gemeinde, welche ohne Unterscheidung der Zeiten nach den Reden und Briefen des Petrus, Jacobus, Judas, Barnabas (Hebr.) und dem Evang. Matth. dargestellt wird, wie auch bei der apostolischen Verkündigung innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden an die nach allen 13 Briefen dargestellte Lehre des Paulus sich die Evangelien des Luc. und Marc. anschließen. Er schließt mit der apostolischen Verkündigung für die sich in der Welt zu einem neuen Volke Gottes gestaltende Gemeinde Jesu, worin alle drei johanneischen Schriften zur Besprechung kommen.

§. 8. Die Hilfsarbeiten.

Als Hilfsarbeiten für die biblische Theologie dienen die Versuche, ein einheitliches System biblischer Lehre darzustellen, in dem Maße, als sie auf die Reproduktion der Gedankenreihen einzelner Schriftsteller eingehen. a) Unmittelbarer noch ist derselben vorgearbeitet durch die Darstellung einzelner Neutestamentlicher Lehrbegriffe oder durch die Bearbeitungen einzelner Vorstellungen und Lehren aus ihnen. b) Viel dankenswerthen Stoff liefern auch die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Hauptlehren, soweit dieselben auf die Schriftlehre ausführlicher eingehen. c) Endlich kann auch die Neutestamentliche Lexikographie in den Dienst unserer Wissenschaft treten. d)

a) Die Versuche, ein System biblischer Lehre unmittelbar aus der Schrift zu entwickeln, gehen von der durch die biblische Theologie widerlegten Voraussetzung aus, daß sich eine einheitliche Reihe von religiösen Vorstellungen und Lehren in all ihren Theilen vorfinde. In diesem Sinne hat J. T. Beck (die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen

Urkunden, Stuttgart 1841) den Alt- und Ntl. Lehrstoff ohne weiteres zu einem Ganzen verarbeitet.¹⁾ während J. Chr. R. v. Hofmann (der Schriftbeweis, Nördlingen 1852—55. 2. Aufl. 1857—59) obwohl im scharfen Gegensatz gegen jede Annahme verschiedener biblischer Lehrtropen, das vorausgeschickte „Lehrganze“ in seinen einzelnen Lehrstücken so begründet, daß er vom A. zum N. T., von den Aussagen Jesu zu denen seiner Apostel fortschreitet.²⁾ Obwohl mehr der geschichtlichen Betrachtung zugewandt, findet doch auch H. Ewald (die Lehre der Bibel von Gott oder die Theologie des alten und neuen Bundes. 4 Bde. Leipzig 1871—76) schon im N. T. ein „so vollkommenes Abbild des Lebens in der wahren Gottessehen“ (Religion), daß er für die Darstellung „des Weges zu Gott durch Christus und den heiligen Geist,“ welche zeigen soll, „daß jener Weg jetzt nur durch Christus und den heiligen Geist sicher betreten und zurückgelegt“ werden könne (III, S. 303), von den etwa 1600 Seiten seines einleitend die Lehre vom Worte Gottes, und dann in drei Haupttheilen die Glaubenslehre, die Lebenslehre und die Reichslehre behandelnden Werkes nur etwa 80 S. braucht. Richtig unterscheidet Sam. Luz (biblische Dogmatik, herausg. von R. Rüetschi. Pforzheim 1847) seine Aufgabe von der der biblischen Theologie, entwickelt aber mit vielfacher Berücksichtigung der geschichtlichen Unterschiede vom A. und N. T., sowie der Verschiedenheit Ntl. Lehrtropen ein sehr kunstvoll angelegtes System der nach ihm wesentlich überall gleichen Grundideen der biblischen Religion angeblich auf rein historischem Wege, und dann die damit in Verbindung gesetzte Gesichtsauffassung oder die göttliche Offenbarungsökonomie in der Geschichte. Auch G. L. Hahn (Theologie des N. T. Leipzig 1864) schickt (in dem allein erschienenen ersten Theile) der beabsichtigten Darstellung der Entwicklung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter, aus der sich erst die Bildung der einzelnen Lehrbegriffe erklären soll, das dem ganzen N. T. zu Grunde liegende Begriffssystem voraus.³⁾ Obwohl auf dem Standpunkt der neueren kritischen Schule stehend, welche sonst aufs Schärfste gegen die Voraussetzung einer einheitlichen Schriftlehre polemisiert, hält A. C. Wiedermann (christliche Dogmatik. Zürich 1869. 2. Aufl. Berlin 1884. 85) doch

1) Erschienen ist nur der erste Theil, welcher die Lehre von Gott voranschickt und dann als „die Logik der Christlichen Lehre“ oder als „die in Christo als Weisheit zur Erkenntniß gebrachte Wahrheit“ die Welterschöpfung, den Weltabfall und die Weltverföhnung behandelt (vgl. noch Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre. Stuttgart 1838. 2. Aufl. 1870). — 2) Vgl. noch zur exegetischen Begründung seiner Auffassungen v. Hofmann, die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 8 Theile. Nördlingen 1862—78. Die „Biblische Theologie des neuen Testaments“ erschien, nach Manuskripten und Vorlesungen bearbeitet von W. Volk als 11. Theil (1886). — 3) In diesem werden nicht nur die Ntl. Grundvoraussetzungen, sondern bereits Gott als „Vollstrecker eines ewigen Rathschlusses hinsichtlich der Welt“ (§. 70—80) und der Sohn Gottes sowie der heilige Geist in ihrem innertrinitarischen Verhältniß (§. 40—50), wie in ihrem Verhältniß zur Welt (§. 84—98) betrachtet, so daß im Wesentlichen schon die Ntl. Vorstellungen und Lehren, nur ohne Beziehung auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller, zur Sprache kommen.

für möglich, auf Grund der Resultate der rein historischen Wissenschaft der biblischen Theologie das in der Schrift sich dokumentirende urchristliche Glaubensbewußtsein in seinem inneren Zusammenhange zum systematischen Ausdruck zu bringen; er führt die einzelnen Momente des ganzen Glaubenssystems der Bibel in der Verschiedenheit ihrer Einzelgestaltung, wie sie in der Schrift vorliegen, und in der Entwicklung von dem einen zum anderen vor, doch so, daß das Gemeinsame und Einheitliche darin als das Wesentliche erscheint (S. 163).⁴⁾ Nach dem Vorbilde von E. Z. Ritsch (System der christlichen Lehre. Bonn 1829. 6. Aufl. 1853) sucht R. Kübel „das christliche Lehrsystem nach der heiligen Schrift“ (Stuttgart 1873) darzustellen, indem er seine Aufgabe ausdrücklich von der historischen oder deskriptiven der biblischen Theologie unterscheidet. Aber obwohl auch er in vielen Lehren auf die Verschiedenheit der einzelnen Lehtropen eingeht, so ist doch die Tendenz auf die Gewinnung eines Systems vorherrschend, das aus dem lebensvollen, erfahrungsmäßigen und darum in der Form der Anschauung gegebenen Schriftzeugnisse in seiner mannigfaltigen Gestaltung abgeleitet und in der Form diskursiven wissenschaftlichen Erkennens entwickelt ist (S. 9).⁵⁾

b) Besonders dankenswerthe Vorarbeiten für unsere Disziplin bilden die selbstständigen Darstellungen einzelner Lehrbegriffe, zumal da dieselben vielfach sehr sorgfältige Vergleichen des dargestellten mit den anderen Ntlchen Lehrbegriffen darbieten. Wir haben solche für den paulinischen (Meyer, 1801. Usteri, 1832—51. Dähne, 1835), johanneischen (Frommann, 1839. Köstlin, 1843. Hilgenfeld, 1849. Weiß, 1862), petrinischen (Weiß, 1855), sowie den Lehrbegriff des Iacobus (Schmidt, 1869), des Hebräerbriefes (Riehm, 1858. 59) und der Apokalypse (Gebhardt, 1873). Doch können dieselben genauer erst bei den einzelnen Lehrbegriffen zur Sprache kommen. Vielfach sind auch einzelne Vorstellungen und Lehren aus diesen Lehrbegriffen besonders behandelt worden. Die betreffenden Schriften werden bei unserer Darstellung derselben angeführt werden. Endlich gehören hierher eine Reihe von kritischen Arbeiten über einzelne Ntlche Schriften, welche mehr oder weniger sorgfältig auf die Lehran-

4) Seine durch Schärfe und Klarheit ausgezeichnete Darstellung der Schriftlehre (S. 163—302) nimmt im ersten Theil (die biblischen Voraussetzungen des Evangeliums von Jesu Christo) naturgemäß nur gelegentlich auf die Besonderheiten der biblischen Schriftsteller Rücksicht, während der zweite (das Evangelium von Jesus, dem Christus) sich geradezu nach der synoptischen, paulinischen und johanneischen Christologie gliedert, und der dritte (die Verwirklichung des christlichen Heils in der Menschheit), die Soteriologie und Eschatologie umfassend, meist in den einzelnen Lehren den Entwicklungsgang vom N. T. bis zur johanneischen Theologie aufweist. — 5) R. F. W. Kahnis hat die biblisch-dogmatischen Ausführungen, welche seine „Lutherische Dogmatik, Leipzig 1861“ Bd. I, S. 14. 15 brachte, in der 2. Aufl. (1874. 75) sehr verkürzt und auf die verschiedenen Lehrartikel vertheilt. Dagegen gehen die sehr präzis gefaßten Uebersichten über die biblische Lehre, welche R. M. Lipsius (Lehrbuch der evangelischen-protestantischen Dogmatik. Braunschweig 1876. 3. Aufl. 1893) den einzelnen Lehrstücken vorausschickt, vielfach auch auf die Fortbildung der verschiedenen Lehtropen innerhalb des N. T. ein. Noch ausführlicher thut dies J. A. Dörner in seinem System der christlichen Glaubenslehre. 2 Bände. Berlin 1879. 80. 2. Aufl. 1886.

schauungen derselben eingehen. Dieselben können aber nur an ihrem Orte in der Einleitung ins N. T. verzeichnet werden.

c) Von einer anderen Seite her bieten der biblischen Theologie mancherlei Materialien dar die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Lehrstücke, mögen dieselben nun mehr die gemeinsame Grundanschauung des N. T. darstellen, oder auf die Vorstellungen und Lehren der einzelnen Ntl. Schriftsteller eingehendere Rücksicht nehmen. Es sind das gleichsam Querdurchschnitte durch das Ganze unserer Disziplin, die zwar, sofern keine einzige Lehre außerhalb des Zusammenhanges des Lehrbegriffs, in welchem sie vorkommt, vollständig gewürdigt werden kann, immer etwas Mangelhaftes behalten, aber ihren eigenthümlichen Vorzug darin haben, daß das Verhältniß der verschiedenen Lehrbegriffe in einem bestimmten Punkte unmittelbarer als in der Gesamtdarstellung unserer Disziplin zur Anschauung kommt. Als besonders umfassend ist hier zu erwähnen die ganz neue Bearbeitung seiner „Lehre von der Person Christi“ (Basel 1856, vgl. auch seine Aufsätze über den Entwicklungsgang der Ntl. Versöhnungslehre in den Jahrb. f. d. Theol. 1857—59) von W. F. Geß (Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß und den Zeugnissen der Apostel. Basel 1870. 78. 79. 87); sie bespricht nicht nur alle bezüglich Aussagen Jesu in ihrer geschichtlichen Folge, sondern auch die apostolischen nach den einzelnen Briefen, wobei freilich vielfach die Uebersichtlichkeit der Resultate verloren geht. Sodann hat A. Ritschl seine früheren biblisch dogmatischen Arbeiten (vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1863, 2. 3. de ira dei, Bonn 1859 und dazu Dieckmann, Zeitschrift für wiss. Theol. 1893) zusammengefaßt und erweitert im 2. Bande seiner „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1874“: Der biblische Stoff der Lehre (3. Aufl. 1889). Seine höchst originellen Auffassungen einzelner Lehrsätze stützen sich vielfach auf eine eigenartige Fassung Ntl. Grundbegriffe, auf welche er sie zurückführt (vgl. insbesondere Dieckmann, über die Heiligkeit und über die Gerechtigkeit Gottes in den Jahrb. f. d. Theol. 1859, 1. 1860 2. Dieckmann, die Opferbedeutung des Todes Jesu, *ibid.* 1878, 1). Endlich erschien von Dan. Schenkel „das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit“ (Leipzig 1879), welches in seinen grundlegenden geschichtlichen Theil eine umfassende biblisch-theologische Charakteristik aller einzelnen apostolischen und nachapostolischen Schriften verspricht. Da in den übrigen hierher gehörigen Arbeiten bald mehr der dogmatische, bald mehr der exegetische, bald mehr der biblisch-dogmatische, bald mehr der biblisch-theologische Gesichtspunkt überwiegt, so sind dieselben von sehr ungleichem Werthe für unsere Disziplin. Wir führen die wichtigsten derselben an, ohne auf Vollständigkeit Anspruch machen zu können. Für die Christologie vgl. Kleufer (Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga 1785), Schumann (Christus oder die Lehre des N. und N. T. von der Person des Erlösers. Hamburg und Gotha 1852), Benschlag (die Christologie des N. T. Berlin 1866), Hase (das Leben des verkündigten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn. Leipzig 1854), R. Riemer (Christus der Herr. Kiel 1867), auch Zeller, einige Fragen in Betreff der Ntl. Christologie (Theologische Jahr-

bücher 1842, 1; vgl. 1842, 3). Ueber „die Heilsbedeutung des Todes Christi“ handeln: E. Rühl (Berlin 1890) und G. A. Fr. Ecklin (der Heilswerth des Todes Jesu. Basel 1888). Zur Lehre von den Sakramenten vgl. Höfling (das Sakrament der Taufe. Erlangen 1846), A. Caspers (der Taufbegriff des Neuen Testaments. Bredstedt 1877), Scheibel (das Abendmahl des Herrn. Breslau 1823), David Schulz (die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. Leipzig 1824), Lindner (die Lehre vom Abendmahl nach der Schrift. Hamburg 1831), Rahnis (die Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851), Rückert (das Abendmahl. Leipzig 1856), R. Lobstein (la doctrine de la sainte cène. Lausanne 1889). Die biblische Psychologie behandeln in neuerer Zeit J. T. Beck (Umriss der biblischen Seelenlehre. Stuttgart 1843. 3. Aufl. 1871), Delizsch (System der biblischen Psychologie. Leipzig 1855. 2. Aufl. 1861), H. H. Wendt (die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878). Vgl. dazu J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde (5. Aufl. Breslau 1867). Winzer, de daemonologia in s. Ni Ti libris (Wittenberg 1812), Rücke, über die Lehre vom Teufel (deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1851. Febr.), G. Rostoff, Geschichte des Teufels (Leipzig 1869). Besonders häufig ist die Eschatologie behandelt von Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre (Studien und Kritiken 1836, 3. 4; vgl. ders. in den Studien der württembergischen Geistlichkeit IX, 2. X, 1), Kern, Beiträge zur Aelichen Eschatologie (Tübinger theologische Zeitschrift 1840, 3), Georgii, über die eschatologischen Vorstellungen der Aelichen Schriftsteller (Theologische Jahrbücher 1845, 1), Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode (ibid. 1847, 3), Schumann, die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T. (Berlin 1847), Hofmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohnes am Himmel (Leipzig 1850), Hebart, die zweite sichtbare Zukunft Christi, eine Darstellung der gesammten biblischen Eschatologie in ihren Hauptmomenten (Erlangen 1850), Güder, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten, in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen (Bern 1853), Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen (Leipzig 1861), H. Gerlach, die letzten Dinge (Berlin 1869). Vgl. noch O. Zöckler, de vi ac notione vocabuli ελπις in novo test. Giessen 1856. Von einzelnen Lehrstücken wäre noch zu nennen: Rahnis, die Lehre vom heiligen Geist (Halle 1847), Schaf, die Sünde wider den heiligen Geist (Halle 1841.) Fr. Hosseus, de notionibus providentiae praedestinationisque (Bonn 1868), Ed. Preuß, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott (Berlin 1868), Tholuck, das Heidenthum nach der heiligen Schrift (Berlin 1853), Tholuck, das A. T. im N. T. (5. Aufl. Gotha 1861), Röhler, das Gewissen (I, 1: Alterthum und Neues Testament. Halle 1878), Neumeister, die Neutestamentliche Lehre vom Lohn (Halle 1880), Schlatter, der Glaube im Neuen Testament (Leiden 1885), Paul Christ, die Lehre vom Gebet (Leiden 1886).

d) Die Aeliche Lexikographie kann eigentlich gar nicht umhin, sich auf biblisch-theologische Untersuchungen einzulassen. So gewiß dieselbe eine rein philologische Seite hat, so gewiß kann sie von dieser Seite her

ihrer Aufgabe nicht genügen. Denn wenn schon eine Reihe von termini technici, welche die Nliche Lehrsprache ausgeprägt hat, zunächst aus dem analogen Nlichen Sprachgebrauch erläutert werden muß, so hat doch auch dieser, wie ihr in der Profangrécität üblicher Sinn, von dem christlichen Bewußtsein aus vielfach eine eigenthümliche Umbildung erfahren (vgl. v. Zeszschwitz, Profangrécität und biblischer Sprachgeist. Leipzig 1859). Ist aber eine Mannigfaltigkeit der Vorstellungs- und Lehrweise in den Nlichen Schriftstellern konstatirt, so wird auch diese Umbildung keineswegs überall eine gleiche gewesen sein. Von den Nlichen Lexikographen hat nur Schirlitz (griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Gießen 1851. 5. Aufl., neubearbeitet von Th. Eger. 1893) die biblisch-theologische Betrachtung der in den einzelnen termini ausgedrückten Vorstellungen sich geflüßentlicher zur Aufgabe gestellt. Ein eigentlich biblisch-theologisches Lexikon sollte das „Wörterbuch des N. T. zur Erklärung der christlichen Lehre von W. A. Teller“ (5. Aufl. Berlin 1792) sein. Aber abgesehen von dem flachrationalistischen Standpunkt desselben, ist es nur für den praktischen Gebrauch bestimmt und macht keine wissenschaftlichen Ansprüche. Erst neuerdings ist die Ausarbeitung eines solchen unternommen worden (H. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch der Nlichen Grécität. Gotha 1866. 7. Aufl. 1893.) Allerdings wird es immer schwer sein, außerhalb des Zusammenhanges eines Lehrbegriffs die Bedeutung seiner termini eingehend zu erläutern; aber wie weit auch der letzte Zweck erreicht werde, immer wird ein solches Wörterbuch eine der wichtigsten Hilfsarbeiten für die biblische Theologie des N. T. sein.⁶⁾

6) Wo einzelne Schriftsteller im Folgenden ohne Angabe ihrer Werke angeführt werden, sind überall ihre in der Einleitung besprochenen oder später noch anzuführenden biblisch-theologischen Arbeiten gemeint.

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

§. 9. Leben und Lehre Jesu in ihrem Verhältniß zur biblischen Theologie.

Es ist weder methodisch zulässig, noch dem Zweck unserer Wissenschaft förderlich, eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu in dieselbe aufzunehmen. a) Nicht das Leben Jesu an sich in seinem geschichtlichen Verlaufe, sondern die Auffassung von der religiösen Bedeutung desselben, auf welcher die älteste Neutestamentliche Verkündigung ruht, bildet den Ausgangspunkt für die biblische Theologie. b) Diese Auffassung war aber zunächst bedingt durch die Lehre Jesu, sofern dieselbe die authentische Erläuterung über die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung gab; daher muß eine Darstellung dieser Lehre den grundlegenden Abschnitt der biblischen Theologie bilden. c)

a) Es liegt der Gedanke nahe, daß der Ausgangspunkt für die biblische Theologie eine Darstellung des Lebens Jesu sein müsse. Ist der Zweck derselben, den religiösen Vorstellungs- und Lehrgehalt der Ntlichen Schriften darzustellen, sofern dieselben die authentischen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo sind, so scheint zunächst diejenige Reihe von Thatfachen ermittelt werden zu müssen, in welchen sich jene Offenbarung vollzogen hat, weil an sie nothwendig die apostolische Lehre anknüpft; und diese Thatfachen würde eben eine Darstellung des Lebens Jesu vorzuführen haben.¹⁾ Allein damit würden wir die Grenzen unserer

1) In der That hat auch G. L. Bauer in die erste Abtheilung seiner Darstellung des synoptischen Lehrbegriffs (Bd. I) ausführliche Untersuchungen über geschichtliche Fragen des Lebens Jesu verflochten. In der „historisch-kritischen Einleitung,“ die der Wette der Darstellung der Lehre Jesu und der Apostel vorausgeschickt, giebt er §. 207 bis 224 einen geschichtlichen Abriß des Lebens Jesu, und ähnlich v. Cölln in dem der Darstellung der Lehre Jesu vorausgehenden „allgemeinen Theil“ eine Darstellung der „Lebensverhältnisse Jesu aus dem religiösen Standpunkt betrachtet“ (§. 132—138). Seiner Auffassung von der Aufgabe der biblischen Theologie entsprechend, hat Schmid in der Darstellung des „messianischen Zeitalters“ das „Leben Jesu“ als ersten Theil der Lehre Jesu vorausgeschickt (I. S. 33—120), und C. F. Mösgen in Band 1 seiner

Disziplin weit überschreiten, da jede (selbst die skizzenhafteste) wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu eine Menge konkreter Details enthalten und eine Reihe geschichtlicher Fragen zur Erwägung stellen muß, welche, weil sie mit dem rein menschlichen Entwicklungs gange oder mit den lokalen und zeitgeschichtlichen Bedingungen desselben zusammenhängen, für den Offenbarungscharakter dieses Lebens und darum für die biblische Theologie ohne Bedeutung sind. Aber diese Darstellung setzt auch eine historisch-kritische Quellenprüfung voraus, die völlig anderer Art ist, als die Methode der biblischen Theologie. Diese hat ausschließlich zu fragen, welches die Vorstellungen und Lehren der uns vorliegenden Schriften sind; jene fragt, ob die Berichte der uns vorliegenden Quellen glaubwürdig sind oder nicht. Das geschichtliche Bild aber von dem Leben Jesu, welches wir auf diesem Wege aus unseren Quellen gewinnen, dürfen wir keineswegs ohne weiteres mit demjenigen identificiren, von welchem die älteste Verkündigung des Evangeliums ausging, da das letztere einerseits reicher und lebensvoller war, andererseits doch noch manche uns glaubwürdig überlieferte Züge entbehren konnte²⁾ und jedenfalls nicht auf einer wissenschaftlichen Erforschung der Thatfachen des Lebens Jesu beruhte.³⁾ Immer kann also eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu nicht der Ausgangspunkt für die biblische Theologie sein.

b) Allerdings ist die in der Person Jesu erschienene und in den Thatfachen seines Lebens sich vollziehende Gottesoffenbarung der Ausgangspunkt für die religiösen Vorstellungen und Lehren gewesen, welche die biblische Theologie, als den Inhalt der ältesten Ntlichen Verkündi-

Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung die „Geschichte Jesu Christi“ behandelt. (München 1891.) — 2) Die älteste Verkündigung schöpfte noch aus der unmittelbaren Anschauung des öffentlichen Lebens Jesu oder aus der mündlichen Ueberlieferung davon, während wir auf unsere Quellen angewiesen sind, die doch immer nur eine beschränkte Auswahl von Thatfachen darbieten. Andererseits können wir auf Grund späterer Nachforschungen (z. B. über die Vorgeschichte Jesu) oder individueller Erinnerungen (wie der johanneischen) noch Worte oder Thatfachen überliefert erhalten haben, welche, weil sie in der ältesten (ohnehin auf das öffentliche Leben Jesu beschränkten) Ueberlieferung noch fehlten, auch nicht auf die Vorstellungen und Lehren der ältesten Neutestamentlichen Schriftsteller einwirken konnten. Man denke z. B. an die Ueberlieferung von der übernatürlichen Erzeugung oder an die Herrenworte des vierten Evangeliums. — 3) Käme eine solche zu dem Resultate, daß das Leben Jesu ein durchaus anderes war, als unsere Quellen mit ihrem „verherrlichenden Sagenschmuck“ es darstellen, so wäre dasselbe für die biblische Theologie nicht nur werthlos, sondern geradezu irreführend, da die ältesten Schriftsteller jedenfalls nicht von solcher kritischen Betrachtung des Lebens Jesu ausgingen, sondern von dem Bilde desselben, wie es im Wesentlichen auf Grund der ältesten Ueberlieferung unsere Quellen zeigen. Aber wenn man auch von der Voraussetzung ausgeht, daß unsere Evangelien, als authentische Urkunden der Offenbarungsthatfachen, kein verzerrtes und getrübbtes Bild des Lebens Jesu darbieten können (vgl. §. 1, b), so wird doch die wissenschaftliche Darstellung desselben selbst bei der kritisch ermittelten ältesten Ueberlieferungsform, die allein auf die Gestalt der ältesten Vorstellungen und Lehren eingewirkt haben kann, immer noch häufig zwischen dem geschichtlichen Thatbestand und der in ihr sich ausprägenden Vorstellung von den Ereignissen und ihrem Entwicklungs gange unterscheiden müssen.

gungen darzustellen hat. Aber wie jene Thatfachen nicht an sich, sondern wenn sie in ihrer rechten Bedeutung erkannt werden, die vollkommene Gottesoffenbarung konstituiren, so wird auch die Art, wie diese von den ältesten Zeugen erfasst und lehrhaft verwerthet ist, nicht aus jenen Thatfachen an sich, sondern nur aus ihrer Auffassung Seitens der ersten Verkündiger des Evangeliums verstanden werden können. Der biblischen Theologie kommt es nicht darauf an, was die ältesten *Nlichen* Schriftsteller von den Thatfachen des Lebens Jesu wußten, sondern was ihnen davon für ihre Anschauung von der Bedeutung der Person Jesu und seiner Erscheinung und somit für die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren maßgebend war. Es thut aber der wesentlichen Richtigkeit ihrer Auffassung von der religiösen Bedeutung des Lebens Jesu, die wir allerdings voraussetzen müssen, keinen Eintrag, wenn von ihnen noch nicht alle Offenbarungsthatfachen als solche, oder doch nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannt sind. Und doch kann die biblische Theologie nicht fragen, wie wir auf Grund des Gesamtzeugnisses der *Nlichen* Urkunden den Offenbarungsscharakter der Thatfachen dieses Lebens aufzufassen haben, sondern nur wie derselbe von den ältesten Verkündigern des Evangeliums aufgefaßt ist, da nur diese Auffassung auf ihre religiösen Vorstellungen und Lehren bestimmend eingewirkt haben kann. Denn so gewiß das in Christo gegebene Heil erst allmählich unter der Leitung des Geistes immer tiefer und allseitiger erkannt wurde, so gewiß läßt sich voraussetzen, daß auch die Erkenntniß von der religiösen Bedeutung der grundlegenden Offenbarungsthatfachen eine immer wachsende gewesen ist und dieselben daher in der ältesten Verkündigung noch nicht in ihrer umfassendsten Bedeutung zur Geltung gekommen sind.⁴⁾

c) Hat sich in der Erscheinung Jesu die volle Gottesoffenbarung vollzogen, so muß dieselbe sich auch als solche der Welt verständlich gemacht haben. Es liegt im Wesen der Offenbarung, daß dieselbe nicht nur in gewissen Thatfachen bestehen kann, sondern daß sie zugleich die wesentlich richtige Auffassung von der Bedeutung dieser Thatfachen von vorn herein sicher stellen muß; und dieses kann bei der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung nur durch das seine Erscheinung begleitende Selbstzeugniß

4) Auch hieraus erhellt, daß nicht eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu der biblischen Theologie zu Grunde gelegt werden kann. Ließe sich z. B. wirklich aus dem ältesten Evangelium konstatiren, welches die geschichtlichen Momente gewesen sind, die Jesum zu dem gemacht haben, was er war, und wie er unter dem Einfluß derselben seine Ansichten und Absichten erst allmählich während seiner öffentlichen Wirksamkeit entwickelt hat, so fragt es sich noch, ob die *Nlichen* Schriftsteller diese angeblichen Thatfachen als solche erkannt und in ihrer Bedeutung für die Auffassung der Person Jesu gewürdigt haben. Oder meint man z. B. den in den Evangelien erzählten Hergang bei der Taufe Jesu als eine bloße Vision des Täufers auffassen zu müssen, so hat derselbe offenbar eine ganz andere Bedeutung, als wenn man ihn als ein Erlebniß Jesu faßt. Für die biblische Theologie kommt es zunächst gar nicht darauf an, welche dieser Auffassungen geschichtlich die richtige ist, sondern darauf, welche die ältesten *Nlichen* Schriftsteller gehabt haben, weil nur diese für ihr Lehren maßgebend sein konnte.

Jesu (im weitesten Umfange) geschehen sein. Auf diesem Selbstzeugniß Jesu ruht aber der Natur der Sache nach und geschichtlich die Auffassung seiner Erscheinung in der ältesten Ällichen Verkündigung. Wenn diese Auffassung den vollen Offenbarungsgehalt derselben noch nicht erschöpft, so ist der Grund davon offenbar ein doppelter. Einmal läßt sich nicht erwarten, daß der volle Reichthum des Selbstzeugnisses Jesu bereits in das Verständniß und die Verkündigung der ältesten Zeugen übergegangen ist; und sodann war Jesus selbst bei seiner Lehrthätigkeit (und also auch bei jenem Selbstzeugniß) gebunden theils durch die pädagogische Rücksicht auf die Verständnißfähigkeit seiner Hörer für die erst in die Welt eintretende Offenbarung (vgl. Joh. 16, 12), theils durch die Rücksicht auf die ihrer Vollendung erst noch entgegengehenden und darum dem vollen Verständniß ihrer Bedeutung noch nicht zugänglichen Heilsthatsachen.⁵⁾ Nur was Jesus bereits über die Bedeutung seiner Person und Erscheinung gelehrt hatte, und wieviel davon in die älteste Ueberlieferung seiner Worte übergegangen war, konnte aber für die ursprünglichen Vorstellungen der Ällichen Schriftsteller maßgebend sein. Damit erledigt sich auch die Frage nach dem Verhältniß der biblischen Theologie zu den Thatfachen des Lebens Jesu. Soweit die Lehre Jesu nämlich auf diese Thatfache zurückweist, um ihre wahre Bedeutung erkennen zu lassen, oder soweit sie dieselben zu ihrem Verständniß voraussetzt, werden sie auch für die biblische Theologie in Betracht kommen und ihr durch die Ueberlieferung, aus welcher sie die Lehre Jesu schöpft, dargeboten sein. Immer aber wird nur die Lehre Jesu den Ausgangspunkt für sie bilden, weil in ihr die Auffassung der ältesten Verkündiger des Evangeliums von der Bedeutung Jesu und seiner Erscheinung wurzelt, und damit die Grundlage für das Verständniß ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren gegeben ist.

5) Schon daraus erhellt, wie unzulässig es ist, den Wahrheitsgehalt der entwickelteren apostolischen Lehre daran zu bemessen, wie weit derselbe bereits in der Lehre Jesu ausdrücklich vorliegt. Vollends aber die Unterscheidung einer Lehre der Apostel von Jesu und einer Lehre Jesu in dem Sinne, in welchem man sie oft gemacht hat, ist durchaus ungeschichtlich. Wäre die Lehre Jesu wesentlich eine neue Gotteslehre oder Sittenlehre gewesen, so hätte die Lehre seiner Apostel sich nicht in dem Maße um die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung drehen können, wie sie es thut. Die Lehre Jesu war vielmehr ihrem wesentlichen Kerne nach nichts Anderes als eine Lehre von der Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung. Wenn in den der Lehre Jesu vorausgeschickten Darstellungen seines Lebens von seinem Verhältniß zum Täufer oder zu den Parteien im Volk, von seinem Zweck und Plan, von dem Gottesreich und den Mitteln zu seiner Begründung, von dem Messiasbegriff und der Stellung Jesu zu dem A. T. oder zu der Volkserwartung, von der Bedeutung der Wunder und des Todes Jesu, von den Weissagungen Jesu und von der Bestimmung seiner Apostel gehandelt wird, so konnte für die Auffassung der apostolischen Zeit von diesen Fragen doch nur maßgebend sein, was Jesus selbst darüber gesagt hatte, ja es bildet das die eigentliche Substanz der Lehre Jesu. Was sonst etwa von Aussagen theologischen oder anthropologischen Gehalts oder von sittlichen Ermahnungen in den Aussprüchen Jesu vorkommt, das wird erst darauf anzusehen sein, inwiefern es etwas der Lehre Jesu Eigenthümliches ist und in welchem Zusammenhange es mit jenem Mittelpunkt derselben steht.

§. 10. Die Quellen für die Darstellung der Lehre Jesu.

Die biblisch-theologische Darstellung der Lehre Jesu hat nicht zu fragen, was Jesus gesagt hat, sondern was von den Aussprüchen Jesu und in welcher Form es die älteste Ueberlieferung besaß. a) Die johanneische Ueberlieferung bleibt demnach von den Quellen dieser Darstellung völlig ausgeschlossen. b) Aber auch aus den synoptischen Evangelien kann nur auf Grund der kritischen Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß derselben der Thatbestand der ältesten Ueberlieferung von der Lehre Jesu erhoben werden. c)

a) Auch die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu hat sich mit der Lehre Jesu zu beschäftigen, da sein Lehren nicht nur einen Haupttheil seiner Wirksamkeit bildete, sondern auch über wichtige Fragen in Betreff seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung den nächsten und sichersten Aufschluß giebt. Sie wird daher zu fragen haben, welche Aussprüche Jesu sich der historischen Kritik als authentisch beglaubigen und welches Bild sich aus einer möglichst vollständigen Sammlung und Erwägung derselben von der Form und dem Inhalt seiner Lehre ergibt. Anders die biblische Theologie. Sie fragt nur, welche Aussprüche Jesu die ältesten NTlichen Schriftsteller ursprünglich kannten und welche Auffassung seiner Lehren sich aus der Fassung, in welcher sie dieselben besaßen, ergibt. Ob der Kreis jener Aussprüche ein vollständiges Bild von dem, was Jesus gesagt und gelehrt hatte, ergibt, ob ihre älteste schriftliche Fassung von den Ohrenzeugen selbst herrührt und daher als authentisch gelten kann, darauf kommt es ihr zunächst nicht an. Jedenfalls stammt die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu, aus welcher die apostolische Zeit schöpfte, von den Ohrenzeugen her; aber so gewiß in dem Offenbarungscharakter der Lehre Jesu die Garantie gegeben ist, daß seine Jünger dieselbe nicht in einer ihre wesentliche Bedeutung aufhebenden Weise mißverstanden hatten, so wenig läßt sich a priori voraussetzen, daß Alles, was Jesus gesagt hatte, in der Erinnerung der ersten Zeugen haften geblieben und so in den Kreis der ältesten Ueberlieferung übergegangen, oder daß Alles von Allen im ursprünglichen Sinne aufgefaßt, und diesem Sinne entsprechend ausgedrückt war. Immer aber konnte die Lehre Jesu nur in dem Umfange und in der Auffassung, welche die älteste Ueberlieferung darstellt, auf die Anfänge der NTlichen Lehrentwicklung einwirken. Was Jesus sonst etwa gesagt hatte, oder was sonst etwa über den Sinn seiner Lehre sich ermitteln läßt, war für die ältesten unter den NTlichen Schriftstellern so gut wie nicht vorhanden. Darum kann die biblische Theologie nicht von der Lehre Jesu an sich ausgehen, sondern nur von der Lehre Jesu, wie sie in der ältesten Ueberlieferung sich darstellt.

b) Für eine Darstellung der Lehre Jesu, wie sie das Leben Jesu erfordert, ist die Benützung des Johannesevangeliums (mag man dasselbe für direkt apostolisch halten oder nur auf selbstständiger apostolischer Ueberlieferung beruhen lassen) nicht nur zulässig, sondern ganz unentbehrlich, obwohl dasselbe auf eine unbedingte Authentie seiner Christusreden allerdings keinen Anspruch machen kann (vgl. B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung

in das N. T. §. 51, 7). Allein als Quelle für die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu ist es nicht zu gebrauchen. Wie viel auch in ihm nach Inhalt und Form von authentischen Aussprüchen Jesu enthalten ist, wie manche Seiten der Lehre Jesu dasselbe uns auch in einem neuen Lichte oder in größerer Klarheit sehen läßt, so zeigt doch die Thatsache, daß wir erst in diesem spätesten Evangelium von jenen Aussprüchen Kunde bekommen und diese Seiten beleuchtet sehen, wie in der ältesten Ueberlieferung jene Aussprüche fehlten, diese Seiten zurücktraten und also für die Lehrentwicklung in den älteren Schriften des N. T. nicht mitbedingend werden konnten. Auch die Erwägung, daß der Apostel Johannes die seiner individuellen Erinnerung oder Auffassung angehörigen Aussprüche Jesu nicht für sich behalten haben wird bis zu der Zeit, aus welcher die seinen Namen tragenden Schriften stammen, und daß daher einzelne derselben, die wir erst aus dem vierten Evangelium kennen lernen, bereits in den älteren Lehtropen wirksam geworden sein könnten, kann uns nicht veranlassen, die Christusreden desselben bereits für die grundlegende Darstellung der Lehre Jesu zu verwerthen, da die so eigenthümlich von dem johanneischen Typus verschiedene Gestalt der Christusreden in der uns bekannten ältesten Ueberlieferung nun einmal zeigt, daß jener jedenfalls auf diese nicht merklich eingewirkt hat. Mögen also in dem Evangelisten Johannes erst später reichere Erinnerungen aufgetaucht sein und ihr eigenthümliches Licht über vieles in der Lehre Jesu verbreitet haben, oder mögen sie wirklich bis dahin in ihm geruht haben, wo sie im Zusammenhange mit seiner eigenen theologischen Entwicklung ihre eigenthümliche Ausprägung erhielten: immer kann der Schatz derselben in fruchtbarer Weise nur im Zusammenhange mit der daraus erwachsenen und so unlösbar damit verwachsenen johanneischen Theologie dargestellt werden.¹⁾ Vgl. B. Weiß, das Leben Jesu. Buch I, Kap. 7. (3. Aufl. Berlin 1888).

1) Während schon G. L. Bauer „die christliche Religionstheorie nach den drei ersten Evangelien“ und „nach Johannes“ gesondert behandelte, gehen de Wette und v. Gölln bei der Darstellung der Lehre Jesu von allen vier Evangelien aus. Ersterer stellt §. 226 den Grundsatz auf, daß hinsichtlich des Inhalts der Lehre das Johannesevangelium als Richtschnur der Kritik zu gebrauchen, die Vortragsform aber in den Synoptikern treuer erhalten sei; letzterer meint §. 139, daß gerade das Johannesevangelium es erleichtere, die subjektive Ansicht der Evangelisten zu erkennen und so den eigentlichen Lehrvortrag Jesu von der subjektiven Form, worin er von seinen Schülern überliefert worden, zu unterscheiden. Ohne weiteres hat Schmid die Lehre Jesu nach allen vier Evangelien dargestellt (vgl. I, §. 3), und theilweise selbst noch Reuß, obwohl derselbe daneben auch die Christusreden des vierten Evangeliums als Quelle der johanneischen Theologie verwerthet (vgl. I, §. 156), was sie für Baur natürlich ganz ausschließlich sind. Aber selbst die Weise, wie v. Dosterzee erst die Theologie Jesu gesondert nach den synoptischen Evangelien (§. 10—16) und nach dem Johannesevangelium (§. 17—22) darstellt, um beide dann in eine höhere Einheit zusammenzufassen (§. 23. 24), führt doch über die Inkonvenienz nicht hinaus, daß die biblische Theologie eine Darstellung der Lehre Jesu an ihre Spitze stellt, deren volle Verwerthung jedenfalls erst an ihrem Schlusse erscheinen kann. Neuerdings hat wieder H. H. Wendt (der Inhalt der Lehre Jesu. Göttingen 1890) die Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes dargestellt, und Vorschlag der Lehre Jesu nach den Synoptikern (I, §. 26—211) einfach die Lehre Jesu nach dem Johannesevangelium (I, §. 212—93) an die Seite gestellt.

c) Die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu findet sich in den drei synoptischen Evangelien. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß wir nicht nur keinerlei Bürgschaft dafür haben, vielmehr nach ihren Entstehungsverhältnissen nur bezweifeln können, daß wir in diesen Evangelien den vollen Reichthum der Aussprüche Jesu noch besitzen, aus welchem die ältesten Schriftsteller des N. T. ihre Anschauungen schöpften. Allein die biblische Theologie besitzt nun einmal für die Darstellung der ältesten Ueberlieferung von der Lehre Jesu keine anderen Quellen und muß sich darum für ihren grundlegenden Abschnitt an diese halten. Andererseits kann, da die synoptischen Evangelien in ihrer jetzigen Form wahrscheinlich später entstanden sind als die meisten unserer N.T.lichen Schriften, auch in sie bereits manches von Aussprüchen Jesu aufgenommen sein, was entweder überhaupt oder wenigstens in seiner jetzigen Fassung der ältesten Ueberlieferung, welche die N.T.liche Lehrentwicklung in ihrem Anfange allein voraussetzt, fremd war. Schon die Thatsache, daß viele Aussprüche von zweien oder allen dreien bezeugt, andere nur in einem enthalten sind, legt eine Unterscheidung unter dem von ihnen dargebotenen Material nahe, mehr noch die Beobachtung, daß auch in ihnen bereits derselbe Ausspruch oft in sehr verschiedener Fassung und Auffassung vorkommt. Eine Ausscheidung der ältesten Gestalt der Ueberlieferung von den Aussprüchen Jesu aus dem Gesamtbestande der synoptischen Ueberlieferung kann daher nur mittelst einer sorgfältigen Quellenkritik vollzogen werden.²⁾ Die dafür nothwendige Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien kann freilich hier nicht geführt werden; sie gehört der historisch-kritischen Einleitung an. Die biblische Theologie kann nur ihre Resultate als Grundlage für ihre Darstellung axiomatisch aufnehmen. Nur unter der Voraussetzung aber, daß diese Resultate die Berechtigung geben und den Weg zeigen, aus ihnen die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu zu entnehmen, kann sie überhaupt den Versuch einer Darstellung derselben unternehmen.

§. 11. Kritische Voraussetzungen für die Benutzung der drei synoptischen Evangelien.

Vgl. Weiß, Leben Jesu, Buch I. Einleitung in das N. T. §. 44—48 und dazu das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen (Berlin 1872), das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen (Halle 1876).

Das von den beiden anderen Synoptikern bereits benutzte Marcus-evangelium beruht auf direkt apostolischer Ueberlieferung.^{a)} Außerdem liegt allen drei Evangelien eine apostolische Schrift zu Grunde, welche es

2) Es ist ganz consequent, wenn Baur nach seiner kritischen Grundansicht von den Evangelien den Lucas als eine tendenziöse Bearbeitung des Matthäus, den Marcus als eine die Gegensätze beider neutralisirende Bearbeitung ganz bei Seite liegen läßt und sich ausschließlich an Matthäus hält, obwohl auch bei diesem nicht nur eine universalistische Bearbeitung von einer judenchristlichen Grundschrift, sondern auch in dieser der erst nach dem Tode Jesu sich bestimmter gestaltende Judenthum von der ursprünglichen Lehre Jesu zu scheiden sein soll (vgl. S. 23). Allein hätte wirklich die älteste apostolische

hauptsächlich auf eine Sammlung der Aussprüche Jesu abgesehen hatte, wie sie in der ältesten Gemeinüberlieferung gangbar waren. b) Was Lucas außerdem von Quellen benutzt hat, ist wahrscheinlich von gleichem Werthe mit unserem Marcusevangelium. c) So weit sich die Art der Quellenbenutzung in unseren Evangelien konstatiren läßt, erweckt sie das Vorurtheil, daß aus ihnen die älteste Ueberlieferung nach Inhalt und Form noch im Wesentlichen sicher zu ermitteln sei. d)

a) Die Annahme, daß unser zweites Evangelium das älteste der drei Synoptiker und von den beiden anderen bereits benutzt worden sei, tritt zwar schon sehr früh auf (vgl. G. Chr. Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen 1786. S. 58—62) und fand bereits in Weiße (Evangelische Geschichte. Leipzig 1838) und Witke (der Urevangelist. Dresden 1838) eine höchst scharfsinnige, im Wesentlichen völlig ausreichende Begründung, errang sich aber doch erst, seit Ewald in seinen Jahrbüchern (1848. 49) dafür eintrat (vgl. die drei ersten Evangelien. Göttingen 1850. 2. Ausg. 1871), immer allgemeinere Anerkennung.¹⁾ Die Hypothese, wonach unser zweites Evangelium nur eine, freilich formell und materiell demselben am nächsten stehende, Bearbeitung des den beiden andern Synoptikern zu Grunde liegenden Urmarcus ist (Holzmann, die synoptischen Evangelien. Leipzig 1863; Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Gotha 1864; Benschlag, Studien und Kritiken 1881, 4; Feine, zur synoptischen Frage in den Jahrbüchern für protestantische Theol. XII. XIV.) hat sich in all ihren Wandlungen als undurchführbar erwiesen und ist zuletzt von ihrem Urheber selbst wieder aufgegeben worden. Da das Marcusevangelium nach einer immer allgemeiner als glaubwürdig erkannten und auf unser zweites Evangelium bezogenen Nachricht des Presbyters Johannes (bei Euseb. hist. eccl. III, 39) aus den Erinnerungen an die mündlichen Erzählungen des Apostel Petrus geflossen ist, so ist das Gesamtbild von dem Lehren und Leben Jesu, welches dasselbe giebt, das unmittelbare Erzeugniß der lebendigen apostolischen Verkündigung, die natürlich noch viel reicher war, als die daraus im Evangelium erhaltenen Züge,

Ueberlieferung bereits die Lehre Jesu im Sinne eines beschränkten Jудаismus aufgefaßt, so begönne für uns die Geschichte christlicher Lehrentwicklung mit der so gefaßten Lehre Jesu. Was darüber hinaus etwa über eine „ursprüngliche“ Lehre Jesu vermuthet wird, ist nur eine historische Konjektur ohne jeden sicheren Anhalt.

1) Die einst fast herrschende Owen-Griesbachsche Hypothese, welche den Marcus zum jüngsten unserer drei Evangelisten macht, ist neuerdings nur noch vom Standpunkt der Tübinger Tendenzkritik aus eingehender vertheidigt (vgl. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1846; Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847; Strauß, Leben Jesu. Leipzig 1864; Keim, Geschichte Jesu von Nazara. Zürich 1867—72) und innerhalb der Schule selbst von Hilgenfeld seit 1850 mit Nachdruck und Erfolg unermüdblich bekämpft worden. Mit ihm hält auch Holsten (die synoptischen Evangelien. Heidelberg 1886) an der Mittelstellung des Marcus fest, während Volkmar (die Evangelien des Marcus und die Synopsis. Leipzig 1870) sogar zur Priorität des Marcusevangeliums übergegangen ist.

und bietet namentlich in den von ihm zuerst aufgezeichneten Gesprächen eine Fülle von Stoff für die Darstellung der Lehre Jesu.

b) Maßgebend für die weitere Erforschung der Quellen unserer Evangelien ist die zuerst von Weiße begründete und immer allgemeiner bestätigte Beobachtung, daß unser erstes und drittes Evangelium zwei von einander durchaus unabhängige Schriften sind. Hieraus ergibt sich nämlich, daß überall da, wo beide Evangelien ohne Vermittelung des Marcus eine schriftstellerische Verwandtschaft zeigen, eine andere Quelle von beiden gemeinsam, aber von jedem in eigenthümlicher Weise benutzt ist. In dieser Quelle erkennen die Meisten die von Papias erwähnte Schrift des Apostels Matthäus (bei Euseb. hist. eccl. III. 39), welche zwar ganz vorwiegend Reden und Aussprüche des Herrn, aber nach dem Resultat jener Analyse auch Erzählungsstücke enthielt. In dieser Schrift haben wir den reichsten Schatz direkter apostolischer Ueberlieferung von Worten Jesu und von einzelnen Zügen aus seinem Leben, wie sie sich besonders um hervorragende Aussprüche desselben gruppiren, zu suchen. Wie diese Schrift die in dem ältesten Apostelkreise stehend gewordene Ueberlieferung am treuesten wiedergegeben hat, so hat sie auch am mächtigsten direct und indirect auf die spätere Evangelienlitteratur eingewirkt. Unser erstes Evangelium, das sie am treuesten und vollständigsten benutzt und mit Hülfe des Marcus zu einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu verarbeitet hat, verdankt derselben den Namen des Matthäus, den es trägt. Wir werden sie als „apostolische Quelle“, das erste Evangelium dem Herkommen gemäß als Matthäus bezeichnen. Lucas hat sie freier und weniger vollständig benutzt, aber dennoch manches aus ihr erhalten, was unser Matthäus in dem aus Marcus entlehnten Rahmen seiner Geschichte nicht mehr unterzubringen gewußt hat. Mit der Beschränkung dieser Schrift auf eine bloße Rede- oder Spruchsammlung hängt es meist zusammen, daß man die Benutzung derselben durch unser zweites Evangelium verkannt hat. Markus hat theils die kurzen stizzenhaften, aber im Lapidarstil entworfenen Erzählungsstücke derselben nach petrinischer Ueberlieferung farbenreicher und vollständiger ausgeführt, theils einzelne Sprüche derselben, seltener größere Redestücke, zum Theil ziemlich frei umgestaltet, seinem Pragmatismus eingereicht. Daraus erklärt sich, daß unser zweites Evangelium gegenüber dem ersten, das die apostolische Quelle oft treuer benutzt hat und selbst da bei ihr stehen geblieben ist, wo ihm die Bearbeitung derselben durch Marcus vorlag, oft einen sekundären Text zeigt, wodurch die Kritik so vielfach irre geleitet ist.²⁾

2) Wo Matthäus und Lucas ohne Vermittelung des Marcus wörtlich übereinstimmen, haben wir demnach den Wortlaut der von ihnen benutzten apostolischen Quelle. Wo sie von einander abweichen, ist die ursprüngliche Fassung nach dem kritischen Grundsatze herzustellen, daß die Fassung, deren Motiv noch erkennbar ist, für die sekundäre gilt. Im Ganzen hat nach Obigem Matthäus das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Wir citiren, wo irgend ein wesentlicher Unterschied in der Fassung sich zeigt, diejenige Stelle, in welcher die Fassung sich als die ursprünglichere ergibt, sonst schlechtthin nach Matthäus. Bei Sprüchen, wo es besonders wichtig erschien, ihr Vorkommen in der apostolischen Quelle zu konstatiren, oder wo der Text bei keinem

c) Was Matthäus von größeren Redestücken Eigenthümliches hat, läßt sich auch ohne die Kontrolle durch Lucas mit hoher Wahrscheinlichkeit als der apostolischen Quelle entnommen und, nach Abzug der lehrhaften Eigenthümlichkeiten des Evangelisten, als im Wesentlichen treu wiedergegeben ansehen. Selbst vereinzelte Aussprüche, die er allein erhalten hat, lassen sich vielfach theils auf diese Quelle, theils auf eine ihr gleichwerthige mündliche Ueberlieferung zurückführen. Da aber die älteste apostolische Quelle sicher keine Geburts-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte hatte, entbehrt auf diesen Gebieten alles, was dem ersten Evangelium eigenthümlich ist, der unmittelbaren Gewähr apostolischer Ueberlieferung. Während bei Matthäus sich nicht nachweisen läßt, daß er außer den oben angegebenen noch andere schriftliche Quellen benutzt hat, ist dies bei Lucas hinsichtlich vieler Erzählungsstücke und besonders mancher Parabeln überwiegend wahrscheinlich. Da derselbe nun in seinem Proömium ausdrücklich sagt, daß er der Ueberlieferung der Augenzeugen nachgegangen sei, und sich auf analoge Vorarbeiten beruft (1, 1—3), so müssen seine uns unbekannten Quellen ebenfalls aus apostolischer Ueberlieferung geschöpft haben; sie stehen also seiner Marcusquelle wesentlich an Werth gleich. Wo sich eine Benutzung solcher Quellen kritisch wahrscheinlich machen läßt, da ergeben auch die dem Lucas eigenthümlichen Abschnitte höchst werthvolle Fundgruben für die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu.³⁾

d) Unmittelbar läßt sich nur die Art, wie Matthäus und Lucas den Marcus benutzt haben, kontroliren; allein auch die von beiden unabhängigen von einander benutzten Redestücke der apostolischen Quelle sind theilweise so wörtlich übereinstimmend erhalten, daß man den ganzen Charakter derselben wohl erkennen und demnach auch meist mit ziemlicher Sicherheit konstatiren kann, wo einer oder beide die ursprüngliche Fassung geändert haben. Jedenfalls erhalten wir so ein weites Gebiet, auf dem wir Beobachtungen darüber anstellen können, wie weit die Freiheit der Evangelisten in der Benutzung ihrer Quellen ging. Und hier erweist sich der durch die

ganz ursprünglich erhalten scheint, stellen wir die Parallelstellen beider Evangelien neben einander. Wo Erzählungsstücke, Aussprüche und Reden aus der apostolischen Quelle in allen drei Evangelien enthalten sind, ist die kritische Operation zwar einerseits eine verwickeltere, weil die Fassung bei Matthäus und Lucas vielfach zugleich durch die des Marcus mitbedingt ist, aber andrertheils das Resultat auch oft ein um so sichereres. Häufig wird man mit der Konstatirung der relativ ursprünglichsten Fassung sich begnügen müssen. Wo das Marcusevangelium originale Quelle ist, ist es stets ohne Rücksicht auf die dasselbe benutzenden Evangelisten citirt, die hier keinen selbstständigen Werth haben. 3) Da Lucas freilich in der Benutzung der apostolischen Quelle ungleich freier verfährt als Matthäus, so gewähren die von ihm allein erhaltenen Redestücke, auch wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus der apostolischen Quelle oder einer gleichwerthigen Ueberlieferung abzuleiten sind, mindestens ihrer Fassung nach nicht die Sicherheit, wie die analogen Abschnitte des Matthäus. Doch darf man auch hier nach Abzug dessen, was sich als lehrhafte Eigenthümlichkeit des Evangelisten erweisen läßt, immer noch auf eine wesentlich treue Ueberlieferung rechnen, zumal wo durch die abweichende Deutung und Verwendung des Lucas der ursprüngliche Sinn noch hindurchblickt. Dagegen gilt hinsichtlich der Vorgeschichte, sowie der Leidens- und Auferstehungsgeschichte bei Lucas das über die gleichen Abschnitte bei Matthäus Gesagte.

Tübinger Schule erregte Verdacht, daß dieselben ihre Stoffe nach lehrhaften Tendenzen und wechselnden Zeitrichtungen wesentlich umgestaltet und durch ganz freie Kompositionen vermehrt haben, als durchaus unbegründet (vgl. selbst Biedermann, S. 223). Die Abweichungen der Evangelisten von ihren Quellen erklären sich zum überwiegend größten Theile aus schriftstellerischen Motiven, aus dem Bestreben zu verdeutlichen, zu erklären, den Nachdruck des Gedankens zu verstärken oder die in der ältesten Ueberlieferung abgerissen erhaltenen Sprüche in einen bestimmten Zusammenhang einzuflechten, in welchem dann freilich zuweilen ihr ursprünglicher Sinn alterirt wird. Mißverständlich Erscheinendes ist eher weggelassen, als unkenntlich gemacht. Selbst wo bildliche Aussprüche oder Gleichnisse sichtlich gegen ihren ursprünglichen Sinn angewandt und umgewendet werden, blickt meist noch irgendwie ihre ursprüngliche Beziehung hindurch. Was sich als Zusatz eines Evangelisten ergibt, zeigt, so weit wir es noch kontroliren können, schon so vielfach das Bestreben, sich in Form und Inhalt an eine der älteren Quellen anzuschließen, daß von dem verhältnißmäßig Wenigen, wo eine solche Kontrolle nicht mehr möglich ist, das Gleiche mit gutem Grunde angenommen werden kann. Der Beweis hierfür liegt klar vor Augen, wenn wir dasjenige betrachten, was sich als lehrhafte Eigenthümlichkeit unserer drei Evangelien als solcher herausstellt, sofern leicht zu erkennen ist, wie wenig hierin zu einer wesentlichen Alterirung der ältesten Ueberlieferung Anlaß gegeben war.⁴⁾

§. 12. Die Vorarbeiten.

Die älteren Darstellungen der Lehre Jesu gehen von zu abweichenden Gesichtspunkten aus, um für die uns gestellte Aufgabe fruchtbringend zu sein. a) Aehnliches gilt zwar auch von Schmid und Reuß, die aber wenigstens in manchen Punkten den Weg gewiesen haben, die Lehre Jesu nach ihrer spezifischen Eigenthümlichkeit darzustellen. b) Baur hat die Lehre Jesu auf eine ganz allgemeine sittlich-religiöse Grundanschauung zu reduzieren gesucht. c) Erst die neueren Darstellungen versuchen dieselbe von ihrem geschichtlichen Mittelpunkt aus in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. d)

a) Obwohl G. L. Bauer vor de Wette und v. Kölln das voraus hat, daß er die Synoptiker gesondert von Johannes behandelt, so stimmt er doch darin mit ihnen überein, daß er die Lehre Jesu nach demselben Schema behandelt, wie die apostolische Lehre. In dem ersten Abschnitt („Christologie,“ vgl. Band I) wird Lehrhaftes und Geschichtliches in

4) Dies kann nach der zeitgeschichtlichen Stellung unserer Evangelien erst Thl. 4. Abschn. 4 dargestellt werden, wo auch diejenigen synoptischen Aussprüche, welche ich zu der ältesten Ueberlieferung nicht rechnen kann, zur Sprache kommen werden. Wo solche sekundären Züge unserer Evangelien oder Stellen, über welche ein einigermaßen sicheres Urtheil sich nicht mehr gewinnen läßt, einmal vergleichungsweise herangezogen sind, ist ihre Benützung doch ausdrücklich von der der eigentlichen Beweisstellen unterschieden.

unklarer Vermischung abgehandelt, in den beiden andern („Theologie“ und „Anthropologie“, vgl. Band II. §. 7—42) werden Gottes Namen, Dasein und Einheit, seine Eigenschaften, die Schöpfung, Erhaltung und Regierung, Ursprung, Name und Eintheilung der Sünde u. A., besonders ausführlich die Unsterblichkeit abgehandelt, während oben gezeigt ist, daß Alles dieses zur Erkenntniß der wesentlichen Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu nicht führt, vielmehr dieselbe von vorn herein unter einen unrichtigen Gesichtspunkt stellt (vgl. §. 9, c). Bei de Wette sind wesentliche Hauptpunkte der Lehre Jesu schon in dem Abriß des Lebens Jesu vorweggenommen. Die Lehre Jesu selbst behandelt nach einer Einleitung über ihr „Prinzip und ihren Charakter,“ wie die Lehre der Apostel, erstens die Offenbarungslehre (§. 230—233) überwiegend nach johanneischen Aussprüchen, sodann die allgemeine Glaubenslehre von Gott, von den Engeln und Dämonen und vom Menschen (§. 234—245), von der wesentlich dasselbe gilt wie von den beiden letzten Abschnitten bei Bauer, endlich die Heilslehre (§. 246—254), in der noch das Meiste wirklich zur Sache gehört. Wesentlich dasselbe gilt von der Darstellung v. Kölln's, wo die „unsymbolische Religionslehre“ (§. 141—153) im Wesentlichen dieselben Gegenstände abhandelt, wie de Wette's zweiter Abschnitt, nur daß in ihr auch die Lehre von der Offenbarung als zweiter Theil der Lehre vom Menschen und seinem Verhältniß zu Gott vorkommt, während die „symbolische Lehre vom Reiche Christi“ (§. 154—168) erst zu dem Kern der Verkündigung Jesu gelangt.

b) Obwohl auch Schmid die Lehre Jesu nach den vier Evangelien behandelt, so unternimmt er doch mit Bewußtsein den Versuch, dieselbe nach einer ihr selbst entnommenen Gliederung und nicht nach den gangbaren dogmatischen Rubriken darzustellen (vgl. S. 121. 25). Es wird dabei richtig von der Botschaft des erschienenen Heiles ausgegangen (S. 122). Allein wenn dieselbe sich nach § 20 gliedert in die Lehre von der Verklärung des Vaters im Sohne (ein ganz den johanneischen Reden entnommener Begriff!), von der Erlösung der Menschen durch den Sohn und von dem Reiche Gottes, wodurch die Verklärung und Erlösung verwirklicht wird, so widerspricht es doch durchaus der Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu, wenn der Begriff des Reiches Gottes erst am Schlusse statt am Anfange erscheint, eine Schwierigkeit, welche Schmid wohl gefühlt, aber S. 124 keineswegs erledigt hat. Auch ist das dogmatische Schema nur scheinbar verlassen; innerhalb der einzelnen Theile erscheint dasselbe vielfach im Wesentlichen wieder, und es werden daher auch ganz dogmatische Bestimmungen über das Wesen Gottes (der nach S. 132 „ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seiendes, aber zugleich ein sich mittheilendes Leben und Wesen ist“), über die göttlichen Eigenschaften, die Trinität, die verschiedenen Stände Christi, die Kirche mit ihren Gnadenmitteln u. s. w. Jesu zugeschrieben. Nur die Heilsordnung ist hie und da in eigenthümlicher, aber keineswegs immer durchsichtiger und dem Wesen der Lehre Jesu entsprechender Anordnung abgehandelt. Geistvoll schließt Reuß (I, S. 149—270) die Entwicklung der Lehre Jesu an das Wort Marc. 1, 15 an und behandelt demnach zuerst das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz, sodann die Abschnitte *du royaume de dieu, de la*

conversion, de la perfection, de la foi, de la bonne nouvelle, wobei an den letzteren sich die Abschnitte de fils de l'homme et de dieu, de l'église und de l'avenir anschließen. Es war dies lange der gelungenste Versuch einer Darstellung der Lehre Jesu, so weit dieselbe die Grundlage der Lehre der Apostel geworden ist (vgl. I, S. 158), obwohl auch hier die Einmischung johanneischer Aussprüche methodisch nicht zu billigen und die Anordnung nicht überall zweckentsprechend ist.

c) Die Darstellung der Lehre Jesu von Baur (S. 45—121) geht zwar von unrichtigen kritischen Voraussetzungen aus (§. 10, c. Anm. 2); aber da auch wir in unserem Matthäus die apostolische Quelle am vollständigsten erhalten finden, so disponirt er noch am meisten von allen bisherigen Bearbeitern über dasselbe Material, dem wir unsere Darstellung zu entnehmen denken. Freilich ist es von vorn herein ungeschichtlich, wenn Baur Jesum als „Stifter einer neuen Religion“ betrachtet (S. 45), da dieses sicher nicht der Gesichtspunkt ist, unter welchen er in seiner Lehre seine Erscheinung gestellt hat; und wenn Baur richtig von dem Verhältniß ausgeht, in welches Jesus seine Person und Erscheinung zur Ällichen Offenbarung setzt, so ist es sofort einseitig, daß er dabei nur sein Verhältniß zum Gesetz in Betracht zieht, während die Botschaft vom Gottesreich, mit welcher Jesus beginnt, gerade an die Prophetie anknüpft. Er kommt daher auch zu dem durchaus irrigen Resultat, der substantielle Kern des Christenthums sei das sittliche Element, die Lehre Jesu nicht sowohl Religion als Sittenlehre (S. 65), faßt den Begriff des Gottesreiches als den eines sittlich-religiösen Gemeinwesens ohne alle Beziehung auf das auf Grund der Prophetie erwartete Messiasreich (S. 75) und streift von den Aussagen Jesu über seine Person und sein Werk, wo er sie nicht durch die willkürlichste Kritik entfernt, wie S. 86. 88. 99—105, durch eine entleerende Deutung (S. 89—92) möglichst alles Messianische ab, um dann in dem Sohnesnamen nur den Ausdruck für das neue Prinzip des religiösen Bewußtseins übrig zu behalten, welches er in der Idee Gottes als des Vaters findet (S. 115). So bleiben allerdings als Summa der Lehre Jesu nur „Grundanschauungen und Prinzipien, Grundsätze und Vorschriften als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins“ (S. 46) übrig. Soll die apostolische Lehrentwicklung diametral sich widersprechende Richtungen zeigen, so kann die gemeinsame Wurzel derselben nur ein solches völlig allgemein gehaltenes sittlich-religiöses Prinzip sein; doch hat Baur nicht einmal den Zusammenhang der von ihm gefundenen Lehrgegensätze mit demselben ausreichend nachgewiesen.

d) Die Darstellung der Lehre Jesu wird mit der Botschaft vom Gottesreich als dem geschichtlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung zu beginnen haben (Kap. 1). Ist erst der Sinn derselben in ihrem Verhältniß zur Vergangenheit Israels und zum Bewußtsein der Gegenwart festgestellt, so wird sich diese Botschaft von selbst dahin gliedern, daß das Gottesreich in dem Messias und seiner Wirksamkeit kommt, daß es in der Jüngergemeinde sich verwirklicht, und daß es in seiner zukünftigen Vollendung noch bevorsteht. Alles Uebrige kann nur die weitere Ausführung dieser Grundzüge sein. Dieselbe wird mit Bezug auf das Kommen des Gottesreiches im Messias (§. 13) das messianische Selbstzeugniß (Kap. 2) und

die messianische Wirksamkeit (Kap. 3) Jesu erörtern, mit Bezug auf die Verwirklichung des Gottesreiches in der Jüngergemeinde (§. 14) das Wesen derselben in der Gerechtigkeit des Gottesreiches (Kap. 4) und die empirische Gestalt derselben in der messianischen Gemeinde (Kap. 5) behandeln, und endlich mit der messianischen Vollendung (Kap. 6; vgl. §. 15) abschließen. Am meisten folgt demselben Gange die fast gleichzeitig mit meiner biblischen Theologie erschienene Darstellung der synoptischen Lehre Jesu bei v. Dosterzee (S. 44—79). Auch sie geht von dem Gottesreich und seinem Stifter aus, behandelt dann den König aller Könige und die Unterthanen des Reiches, endlich das Heil, den Heilsweg und die Vollendung. Auf sehr schwankender kritischer Grundlage hinsichtlich der synoptischen Evangelien, die er von vorn herein als die alleinige Quelle voraussetzt (§. 44), baut Zimmer seine Darstellung der „Religion Jesu“ auf (S. 50—177), immer wieder den geschichtlichen Gesichtspunkt mit dem biblisch-theologischen vermischend. Grau behandelt in seiner Darstellung der Lehre Jesu (S. 629—660) zuerst den Christus des Marcus-evangeliums und der Synoptiker, sodann die Lehre Jesu vom Reiche Gottes, indem er zuerst das Reich Gottes und seine Bürger, dann das Reich Gottes in Welt und Zeit, dann das Reich Gottes und das Kreuz, endlich die Wiederkunft Jesu bespricht. Auch Wendt geht von der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes aus, bespricht sodann das Zeugniß Jesu von seiner Messianität und endlich die Ausblicke Jesu auf die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes. Beshlag theilt die „Lehre Jesu nach den Synoptikern“ in sieben Abschnitte: das Himmelreich oder Reich Gottes, der Menschen- und Gottessohn, der himmlische Vater und die Welt, der Weg der Gerechtigkeit, das messianische Heil, die Gemeinde, das Weltgericht.¹⁾

1) Vgl. noch den trefflichen Aufsatz von H. Weiß, die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern (Theol. Stud. und Krit. 1869, I) und die vielfach werthvollen „Beiträge zur bibl. Theologie“ von E. Wittichen (Göttingen 1865—72: die Idee Gottes als des Vaters, die Idee des Menschen, die Idee des Reiches Gottes).

Erstes Kapitel.

Die Botschaft vom Gottesreich.

Vgl. F. F. Fleck, *de regno divino*, Lips. 1829. H. G. Weiffenbach, *quae Jesu in regno coelesti dignitas sit*. Gissae 1868. D. Schmoller und E. Jffel, *die Lehre vom Reich Gottes*. Leyden 1891. J. Weiß, *die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen 1892. Bouffet, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum*. Göttingen 1892. Baldensperger, *das Selbstbewußtsein Jesu*. 2. Aufl. Straßburg 1892. Vgl. noch J. Koestlin, *Stud. u. Krit.* 1892. L. Lemme, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.* 1892.

§. 13. Das Gottesreich und der Messias.

Der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu war die frohe Botschaft, daß das Gottesreich sich genahet habe, weil die Zeit erfüllt sei, in welcher sein Kommen erwartet wurde.^{a)} Jesus knüpft damit an die Alttestamentliche Prophetie an, welche die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft und damit des höchsten Heiles in Israel für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, sowie an die Volkserwartung, welche diese Vollendung der Theokratie auf Grund der Weissagung nur in den Formen des nationalen Gemeinwesens sich denken konnte.^{b)} In seiner Wirklichkeit wies Jesus die Zeichen der verheißenen Heilszeit nach, welche der letzte und höchste Gottgesandte herbeiführen mußte.^{c)} Er wollte der verheißene und erwartete Messias sein; nur als solcher konnte er das Nahen des Gottesreiches verkündigen.^{d)}

a) Den Mittelpunkt der Lehre Jesu bildet nicht eine religiöse Belehrung oder eine sittliche Forderung, sondern eine Verkündigung (*κηρύσσειν*: Marc. 1, 38). Nach der apostolischen Quelle charakterisirt Jesus selbst mit deutlicher Beziehung auf Jes. 61, 1 seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft an die Elenden (Matth. 11, 5 = Luc. 7, 22: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*).¹⁾ Der Inhalt derselben ergiebt sich aus der apostolischen Quelle, nach welcher Jesus seine Jünger bei ihrer ersten Aussendung mit der Botschaft beauftragte: *ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (Luc. 10, 9 = Matth. 10, 7); denn mit derselben Botschaft läßt ihn Marcus selbst auftreten (1, 15). Was es um dieses Gottesreich sei, hat Jesus nirgends

1) Die *πτωχοὶ* (ΠΠ) dürfen weder als leiblich Arme im engeren Sinne, noch als geistlich Arme im religiösen Sinne gefaßt werden; gemeint ist das ganze Volk in seinem nationalen Elende, das freilich für das theokratische Volk immer zugleich geistlicher wie politischer Art war. — Besonders häufig läßt Marcus Jesum seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft bezeichnen (1, 15. 8. 35. 10. 29. 13. 10. 14, 9: *τὸ εὐαγγέλιον*)

ausdrücklich gesagt. Es ist aber auch ganz vergeblich, den Begriff des Gottesreiches als einen von Jesu neugeschaffenen aus seinen Aussagen über dasselbe heraus konstruieren zu wollen; denn Jesus behandelt die Vorstellung als eine dem Volke durchaus geläufige. In der That konnte auch in Israel, das von jeher ein Reich sein wollte, dessen höchster Herr und König Jehova war, niemand darunter etwas Anderes verstehen als ein Reich, in welchem der Wille Gottes auf Erden so vollkommen erfüllt wird, wie bei den Engeln Gottes im Himmel (Matth. 6, 10) und in dem darum die Gottesherrschaft vollkommen verwirklicht ist. Daß aber mit dieser Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals auch alle Segnung seines irdischen Lebens, welche Gott je und je dem Volke verheißen hatte, verbunden sein müsse, verstand sich dem israelitischen Bewußtsein von selbst. Die Botschaft von der Nähe des Gottesreiches besagt nicht, daß dasselbe bereits da sei; aber auch nicht, daß es in einer, wenn auch nahen Zukunft erscheinen werde. Sie setzt vielmehr voraus, daß sein Kommen nach Verlauf einer (göttlich) bestimmten Zeit erwartet wurde, und verkündet, daß diese Zeit verflossen (Marc. 1, 15: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς*), daß darum das Erscheinen des Gottesreiches unmittelbar nahe gerückt sei.

b) Jesus bringt keine neue Gotteslehre; der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Marc. 12, 26) ist sein Gott. Damit ist die Offenbarung Gottes im A. T. anerkannt.²⁾ Der Mittelpunkt dieser Offenbarung war aber, daß Gott dem Volke Israel auf Grund seines Bundesverhältnisses mit ihm seinen Willen kundgethan und an die Erfüllung desselben die Verheißung der reichsten Segnungen geknüpft habe. Auf Grund dessen war in der israelitischen Theokratie stets die Verwirklichung des höchsten religiösen Ideals angestrebt worden, mit welcher das verheißene Heil gegeben war. Aber erreicht war sie noch nie; und am wenigsten entsprach die Gegenwart, in der das Volk in Folge seiner Sünden unter dem Drucke des nationalen Elendes seufzte, den Forderungen Gottes und dem Zukunftsbilde, das die Prophetie dem Volke vorgemalt hatte. Das angekündigte Gottesreich konnte also nur die Verwirklichung jenes Ideals sein, wie sie von den Propheten für die messianische Zeit verheißen war. Daher besagte die Botschaft von der Erfüllung der Zeit, daß diese verheißene messianische Zeit gekommen sei.³⁾ Die Prophetie setzt natürlich überall voraus, daß die in dieser Zeit eintretende Vollendung der Theokratie in den Formen des israelitischen Gemeinwesens erfolgen werde, mag sie nun, wie bei den älteren Propheten gedacht sein als Herstellung des alten Glanzes und höchste Verherrlichung des davidischen Reiches oder, wie Dan. 7, 13. 14, als Gründung eines ewigen Reiches, das allen Weltreichen ein Ende macht. Hierauf gründet sich die damals besonders in

2) In welchem Sinne trotzdem von einer neuen Gottesoffenbarung durch Jesum geredet werden könne, wird §. 20 gezeigt werden, so daß diese Behauptung also nicht auf einem „Mißverständnis“ (Benfischlag, S. 77) beruht. — 3) Der Weinberg der Theokratie, welcher dem Volk Israel übergeben ist (Matth. 21, 33), ist in der mit der Erfüllung der Zeit angebrochenen Heilsukunft das Gottesreich (v. 43). Wir bedienen uns absichtlich nicht des Namens Himmelreich, da dieser nur im ersten Evangelium vorkommende Terminus der apostolischen Quelle nicht angehört haben kann. Vgl. §. 138, c.

den Frommen Israels lebende Hoffnung auf ein ewiges Reich des verheißenen Davididen (Luc. 1, 32 f.), auf die Restauration und Vollendung der Theokratie, deren Vorbedingung die politische Befreiung ist (1, 68—75. 24, 21). In diesem Sinne begrüßt das Volk in dem Messias das kommende Reich seines Vaters David (Marc. 11, 10) und erwartet das Erscheinen des Gottesreiches (Marc. 15, 43. Luc. 17, 20. 19, 11) oder die Wiederherstellung des israelitischen Königthums (Act. 1, 6). Nur im Sinne dieser Erwartung konnte das Volk die Botschaft Jesu vom Gottesreiche verstehen. Dieselbe stellt also nicht ein neues Ideal auf, sondern sie verkündigt die frohe Thatfache, daß die Zeit gekommen sei, in der die verheißene und erwartete Vollendung der Theokratie eintreten sollte. Es war das die heilsgeschichtlich nothwendige Form, in der Jesus die in seiner Erscheinung sich vollziehende, die Heilsvollendung begründende Gottesoffenbarung verkündigen mußte.

c) Nach der apostolischen Quelle verweist Jesus den Täufer, der ihn fragen läßt, ob er der Erwartete sei, darauf, daß in seinen Heilswundern die Jes. 35, 5 f. geweissagten Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (Matth. 11, 3—5 = Luc. 7, 19—22), die Wiederherstellung der vom Krankheitselend Gedrückten faßt er als das Vorpiel der alles Elend der Gegenwart hebenden Wiederherstellung, welche die Vollendung der Theokratie dem ganzen Volke bringen muß, und welche daher gleichzeitig den Glenden in der frohen Botschaft verkündigt wird. Ebendasselbst erklärt Jesus den Pharisäern, als er ihnen bewiesen hat, daß er seine Teufelsausreibungen in der Kraft Gottes vollbringe, wie mit der Ueberwindung der satanischen Mächte auf Erden das Gottesreich gekommen sei (Matth. 12, 28 = Luc. 11, 20). Wo irgend die Herrschaft der Gott widerstrebenden Mächte gebrochen ist, da ist die Gottesherrschaft hergestellt. Beginnt aber in seiner Wirksamkeit die Verwirklichung des Gottesreiches, so ist Jesus der erwartete Begründer desselben. Daher soll sich der Täufer nicht hindern lassen, ihn als den Erwarteten anzuerkennen, auch wenn er nicht mit der Reichserrichtung im Sinne der populären Erwartung begonnen hat (Matth. 11, 6). Wenn Jesus sich als Gottgesandten bezeichnet (10, 40. 15, 24. 21, 34. 37. 22. 3 f.), so stellt er sich damit scheinbar nur unter die Kategorie der Propheten, wie er ausdrücklich Marc. 6, 4 thut. Allein da er die Zeit der Prophetie mit Johannes dem Täufer, der auf den Messias als den nach ihm kommenden hingewiesen hatte (Matth. 3, 11), für abgelaufen erklärte (11, 13 = Luc. 16, 16), so konnte er selbst nur der letzte und größte der Gottgesandten sein, der die Vollendung der Theokratie herbeiführen sollte. Hatte er doch in demselben Zusammenhange den Täufer, den er auch sonst seinen Elias nannte (Marc. 9, 12 f.; vgl. Mal. 3, 23), und dessen Anerkennung ihm Voraussetzung war für die rechte Stellung zu ihm (Marc. 11, 28—33), für den Mal. 3, 1 geweissagten Gottesboten erklärt, der dem Messias den Weg bereiten sollte (Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27). Mit Jesu Erscheinen ist seinen Jüngern eine Freudenzeit angebrochen, die er Marc. 2, 19 f. mit der Freude der um den Bräutigam zum Hochzeitsfeste versammelten Genossen vergleicht. Dennoch hat er den Dämonen, die ihn als den Messias erkannten (1, 24 f. 34. 3, 11 f.), und selbst seinen Jüngern noch 8, 30 verboten, seine Messiaswürde

öffentlich zu verkündigen. Die Geneigtheit des Volkes, im Sinne seiner Erwartung, welche die politische Befreiung als nothwendige Vorbedingung der theokratischen Vollendung dachte, ihn zum Helden der messianischen Revolution zu machen, nöthigte ihn, mit einer direkten Verkündigung seiner Messianität zurückhaltend zu sein.

d) Je mehr aber die nahende Katastrophe seines Lebens Jesum aller Rücksichten entband, um so unverhohlener hat er sich zu seiner Messiaswürde bekannt. Die volkstümliche Anrufung als Davidsohn, in welcher immer die Hoffnung auf die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches durch ihn lag, hat er bei Jericho nicht mehr zurückgewiesen (Marc. 10, 47); und beim Einzuge in Jerusalem hat er sich als den messianischen König feiern lassen (11, 8—10). Vor den Hierarchen hat er sich für den Eckstein der Theokratie erklärt, von dem Psalm 118, 22 geschrieben steht (12, 10 f.), vor den Jüngern als den Sach. 13, 7 verheißenen Hirten (14, 27); und vor Gericht hat er sich feierlich zu seiner Messiaswürde bekannt (14, 62. 15, 2). Jesus hat aber nicht irgend einen neuen Sinn in die Messiasvorstellung hineingelegt und in diesem Sinne dieselbe umgedeutet; er war überzeugt, daß er die Messiasidee im Geiste der Prophetie erfaßte und erfüllte. Gerade seine indirekte Beanspruchung der Messianität führt überall darauf, daß er der von den Propheten verheißene und vom Volk erwartete Messias sein wollte. Er hat darauf hingewiesen, daß in seinem Schicksal sich erfüllen müsse, was von dem Messias geschrieben steht (12, 10 f. 14, 21. 27. 49), und daß die Jünger in ihm gefunden hätten, was die Propheten und Frommen des A. T. zu sehen begehrt hatten (Matth. 13, 17 = Luc. 10, 24). Wie viel ihm auch noch fehlte von dem, was die Volkserwartung in ihrer vielfach so einseitigen Auffassung der Weissagung zunächst und oft ausschließlich mit der Messiasvorstellung verknüpfte, und wie weit er auch über Alles hinausragte, was selbst das reichste Aliche Hoffnungsbild in Aussicht stellte: im Bewußtsein seiner göttlichen Sendung, die ihn zum Begründer der von der Weissagung in Aussicht genommenen Vollendung der Theokratie oder des Gottesreiches berief, konnte er die messianische Zeit d. h. die Zeit der verheißenen Heilsvollendung als eine bereits im Anzuge begriffene verkündigen.

§. 14. Das Gottesreich und die Jüngerschaft.

Der auf die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Israel gerichtete Zweck der messianischen Sendung beginnt sich zu erfüllen, indem sich um Jesum her eine Jüngerschaft bildet, in deren Mitte das Gottesreich da ist. a) Seine reichsgründende Thätigkeit ist es, welche diese Gemeinschaft zu Stande bringt; und diese Thätigkeit besteht nicht in einem gottesmächtigen Eingreifen in die äußeren Geschicke des Volkes, sondern in einer geistigen Wirksamkeit. b) Dennoch bezeichnet Jesus nirgends die Gemeinschaft seiner Anhänger direkt als das Gottesreich; vielmehr bedarf dasselbe in ihnen wie im ganzen Volke einer immer steigenden Verwirklichung auf dem Wege allmählicher Entwicklung. c) Noch kann sich in ihrer Gemein-

schaft das Reich Gottes nicht auf schlechthin vollkommene Weise verwirklichen, weil das messianische Gericht nicht der Reichsgründung vorhergeht, sondern an den Abschluß der Reichsentwicklung fällt. d)

a) Wenn der Messias kommt, um das Gottesreich in Israel zu verwirklichen, und seine Wirksamkeit doch nicht erfolglos sein kann, so muß in Folge derselben irgendwie auch außerhalb seiner Person das Gottesreich da sein. Nun wird aber Matth. 5, 3. 10, (vgl. Marc. 10, 14) der Besitz des Himmelreiches deutlich als etwas bezeichnet, das den dazu Qualifizirten (vgl. Luc. 9, 62) unmittelbar zu Theil wird, und Marc. 10, 15 als etwas, das bereits gegenwärtig in Empfang genommen werden kann, dem man nahe ist, oder noch ferne steht (12, 34). Nach Matth. 21, 31 giebt es solche, die bereits ins Reich Gottes eingehen, nach 11, 11 (= Luc. 7, 28) solche, die bereits darin sind. Wenn aber der Geringere im Gottesreiche größer ist als der Größte unter den Weibgeborenen, der noch fragt nach dem Erwarteten und in Gefahr steht, an dem Gekommenen Anstoß zu nehmen (11, 3. 6), so folgt daraus, daß die, welche in Jesu den Erwarteten sehen und mit ihm das Gottesreich gekommen glauben, vor jenem den unendlichen Vorzug haben, bereits im Gottesreiche zu sein. Sie haben bereits Theil am Gottesreiche, in ihrer Gemeinschaft beginnt es sich zu verwirklichen.

b) Seine reichsgründende Thätigkeit stellt Jesus dar im Gleichniß von vielerlei Acker (Matth. 13, 3–9). Da der Erfolg derselben von der Beschaffenheit der Herzen abhängt, wie der Erfolg der Sämannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers, auf welchen die Saat fällt, so folgt, daß diese Wirksamkeit eine geistige ist. Das älteste Evangelium deutete sie auf die Verkündigung des Wortes (Marc. 4, 14). Die eigentliche Pointe des Gleichnisses liegt aber nicht in der Schilderung der Verschiedenartigkeit des Ackers; sondern das dadurch enthüllte Geheimniß des Gottesreiches, das freilich nur den empfänglichen Hörern verständlich wird (4, 11), liegt darin, daß die Gründung des Gottesreiches nicht, wie die Volkserwartung voraussetzte, in der Form einer politischen Wiederherstellung des Reiches Israel sich vollzieht, welche durch äußere Machtübung mit unfehlbarem Erfolge zu Stande kommt; daß vielmehr das Gottesreich sich überall da verwirklicht, wo die geistige Wirksamkeit des Messias ihren von der Beschaffenheit der Menschenherzen abhängigen Erfolg hat, daß das wahre Wesen des Gottesreiches also unabhängig ist von seiner Verwirklichung in den Formen der nationalen Theokratie. Das Reich Gottes kommt nicht in sinnensfülligen Ereignissen, welche man beobachten kann, wie sich darin zeigt, daß es bereits in deren Mitte ist, die noch nach seinem Kommen fragen (Luc. 17, 20 f.).¹⁾ Das Trachten nach einer unmittelbar zu gewinnenden äußeren Weltherrschaft hat Jesus als satanische Versuchung abgelehnt (Matth. 4, 8–10).

1) Die an sich sehr ansprechende Deutung des οὐ μετὰ παρατηρήσεως, wonach sein Kommen nicht aus Beobachtung der Zeichen der Zeit im Sinne der jüdischen Apokalypit herausgerechnet werden kann, ist durch den Parallelsatz ausgeschlossen, welcher nicht auf das Vorhandensein solcher Zeichen, sondern des Gottesreiches selbst hinweist.

c) Auch seine Anhänger lehrt Jesus noch trachten nach dem Gottesreiche (Matth. 6, 33), beten um sein Kommen (6, 10) und für dies höchste Gut alle anderen Güter hingeben (13, 44—46. 19, 12), das ihnen nach dem göttlichen Willensrathschluß bestimmt ist (Luc. 12, 32). So gewiß es also in gewissem Sinne im Kreise der Anhänger Jesu schon da ist, so gewiß ist es doch auch in ihm noch nicht vollständig verwirklicht; sie sind vielmehr nur Genossen des Gottesreiches, sofern sie dasselbe immer mehr zu verwirklichen streben und kraft ihres Glaubens an ihn als den Messias gewiß sind, daß dies Streben sein Ziel erreichen wird. Schon Marc. 4, 26—29 wird eine Parabel der apostolischen Quelle dahin gedeutet, daß das in seinen lebenskräftigen Anfängen begründete Gottesreich mit immanenter Triebkraft wachsen muß, bis der Tag kommt, der es zur Vollendung bringt. Es kann die Verwirklichung des Gottesreiches nicht beschlossen bleiben auf den kleinen Kreis der gegenwärtigen Anhänger Jesu. Selbst in einer Zeit, wo das Volk im Großen und Ganzen sich immer mehr als unbußfertig herausstellte, bleibt Jesus dabei, daß die Bestimmung des Gottesreiches sei, sich über das ganze Volk auszubreiten, wie das von kleinen Anfängen zu unverhältnißmäßiger Größe wachsende Senfsorn, das ganze Volksleben zu durchdringen, wie der Sauerteig das Brodmehl (Luc. 13, 18—21). Nach beiden Seiten zeigt sich, daß das Gottesreich auf Erden seinem wahren Wesen nach nicht zu Stande kommt durch den einmaligen Akt der erwarteten Reichserrichtung, sondern auf dem Wege allmählicher Entwicklung. So wenig in diesen Gleichnissen die Andeutung liegt von einer Ausbreitung des Gottesreiches über die Grenzen Israels hinaus, so ist doch andererseits seine Entwicklung in einer Weise beschrieben, welche sie nicht mehr von den Bedingungen der israelitischen Volksgemeinschaft und ihres staatlichen Gemeinwesens abhängig erscheinen läßt.

d) In den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen und von den Fischen im Neze (Matth. 13, 24—30. 47 f.) stellt Jesus dar, wie nicht nur bei der Entwicklung des Gottesreiches in der Welt, sondern bereits bei der Begründung desselben die in ihr vorhandene Sünde sich trübend einmischet, so daß in den Kreis, in welchem sich das Gottesreich verwirklicht, sich immer wieder unlautere Elemente eindrängen. Dennoch ist eine Zurückhaltung oder Ausscheidung derselben ebenso unnatürlich als unmöglich; erst beim Abschluß der Entwicklung kann und soll die Ausscheidung der echten Glieder des Gottesreiches vorgenommen werden. Auch hiermit stellt sich Jesus in den schärfsten Gegensatz gegen die volkstümliche Erwartung. Noch der Täufer hatte verkündet, daß die Ausscheidung der der Reichsgenossenschaft Unwürdigen oder das messianische Gericht das erste Geschäft des kommenden Messias sein werde (3, 10—12). Aber Jesus wußte, daß in seinem Sinne keiner der Reichsgenossenschaft unwürdig war; jeder konnte es nur werden im Anschluß an ihn und im Glauben an das Kommen des Gottesreiches durch ihn. Erst am Ende konnte sich herausstellen, wer als bewährt zur Vollendung des Gottesreiches gelangen konnte. Daher mußte das messianische Gericht auf den Abschluß seiner Entwicklung vertagt werden. Eben weil Jesus gekommen ist, zu suchen und zu retten das Verlorene (Luc. 19, 10; vgl. Matth. 15, 24. Marc. 2, 17), ist seine ganze Wirksamkeit darauf gerichtet,

neue Glieder für das Gottesreich zu gewinnen und dasselbe in ihrem Kreise immer vollkommener zu verwirklichen. Im Laufe der Entwicklung können die schlechten Glieder desselben immer noch rechte werden, wie freilich auch umgekehrt; und erst am Ende der Entwicklung kann zwischen beiden geschieden werden.

§. 15. Das Gottesreich in seiner Vollendung.

Sowohl die allmähliche Entwicklung des Gottesreiches, als der Eintritt des messianischen Gerichts am Ziele derselben öffnet die Perspektive auf eine Zukunft, in welcher die Vollendung des Gottesreiches eintritt. a) Damit ist eine Lösung des Widerspruchs zwischen der prophetischen Schilderung und der Gegenwart des Gottesreiches möglich gemacht; aber die Realisirung dieser Möglichkeit bleibt abhängig von dem Verhalten des Volkes zu der Reichsverkündigung Jesu. b) Für jetzt kommt es nur darauf an, daß aus dieser Verkündigung das wahre Wesen des Gottesreiches erkannt werde, das sich auf jeder Stufe seiner Entwicklung verwirklicht und in der Erscheinung des Messias die Bürgschaft für seine Vollendung hat. c)

a) Ist das Gottesreich auch im Kreise der Anhänger Jesu bereits im Kommen begriffen, so ist es doch in seiner vollkommenen Realisirung noch zukünftig (Luc. 12, 32). Die durch Jesum eingeleitete Entwicklung desselben muß zu ihrer Vollendung kommen. Darum wird das Eingehen in das (vollendete) Gottesreich häufig auch für die Anhänger Jesu noch von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig und damit als zukünftig gedacht (Matth. 5, 20. 18, 3), die Entscheidung darüber aber ausdrücklich dem messianischen Gericht überlassen (Luc. 13, 24. Matth. 25, 34). Ja, es wird sogar dies zukünftige Eingehen von dem rechten Verhalten zu dem gegenwärtigen Gottesreiche abhängig gemacht (Marc. 10, 15). Schon daraus erhellt aufs Neue, daß Jesus nicht von dem Gottesreiche ausschließlich im eschatologischen Sinne d. h. nur von einer endgeschichtlichen Verwirklichung desselben geredet hat. (Vgl. dagegen §. 14.). Vergeblich beruft man sich darauf, daß dieser Sinn allein der geschichtlich gegebene war, da ja Jesus in der Art, wie er das verheißene und erwartete Gottesreich verwirklichte, jedenfalls der Volkserwartung nicht entsprochen hat.

b) Die Weissagung hatte überall mit der Erscheinung des Messias oder der messianischen Zeit die Vorstellung einer herrlichen Zukunftsgestalt des Reiches Israel verbunden, in welcher alles verheißene Heil sich verwirklichen sollte. War jene eingetreten und diese noch nicht, so war die Weissagung einerseits erfüllt, andrerseits wartete sie noch ihrer Erfüllung. Lag es aber im Wesen des Gottesreiches, daß es von seiner Gründung an in allmählicher Entwicklung seiner Vollendung entgegenreife, so konnte auf dem Wege dieser Entwicklung immer noch die Vollendung der nationalen Theokratie in der Art, wie sie die Propheten verheißten hatten, eintreten. Jesus hat nicht gesagt, daß diese Erwartung sich erfüllen werde;

aber er hat auch niemals gegen die auf die prophetische Verheißung gegründete Volkserwartung polemisiert. Alle Propheten hatten bald in dieser bald in jener Form die Erfüllung ihrer Verheißungen von dem Verhalten des Volkes abhängig gemacht. Ob und wie weit daher die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit erfüllt werden könne, das blieb von dem Erfolge der messianischen Wirksamkeit Jesu abhängig. Aber selbst wenn sich irgendwie das Gottesreich in den Formen der nationalen Theokratie verwirklichte, so war damit immer noch nicht gegeben, daß dies bereits diejenige Vollendungsgestalt des Gottesreiches war, die Jesus in Aussicht genommen hatte. Vielmehr so gewiß jene eine geschichtlich bedingte, diese eine im göttlichen Rathschlusse gewisse war, wies die Weissagung Jesu von dem vollendeten Gottesreich immer noch weit über jede geschichtliche Verwirklichung desselben hinaus.

c) Scheinbar freilich blieb es auch so dabei, daß die Prophetie in unzulässiger Weise den Beginn und die Vollendung der messianischen Heilsgeschichte zusammengefaßt habe. Aber sobald nur das Wesen des Gottesreiches richtig erfaßt ist (vgl. Matth. 6, 10), erhellt von selbst, daß dasselbe auf jeder Stufe seiner Verwirklichung da ist, sofern sich auf jeder der auf die Heilsvollendung gerichtete Gotteswille realisiert, daß also die verheißene Heilsgeschichte mit dem Erscheinen des Messias wirklich eingetreten ist. Andererseits ist mit dem Erscheinen des verheißenen Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreiches gegeben, und insofern diese Vollendung bereits ideeller Weise stets gegenwärtig. Eben weil die messianische Sendung eine Gottesthat ist, die in sich selbst die Gewißheit ihrer Durchführung trägt, ist mit ihr in der Heilsgewissheit immer schon ideell die ganze Heilsgeschichte gegeben. Man hat gemeint, aus philologischer Akratie die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* immer in derselben Weise von dem zukünftigen Messiasreiche erklären zu müssen. Aber es handelt sich hier nicht um verschiedene Bedeutungen dieses Wortes, sondern darum, daß das Gottesreich kein bloßes Ideal ist, dessen Verwirklichung man ersehnt, sondern daß es sich darum stets unmittelbar verwirklicht, weil es seiner letzten und höchsten Verwirklichung gewiß ist. Gerade dieses Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, von Ideal und Wirklichkeit, diese Gewißheit der Vollendung auf jeder Stufe der empirischen Verwirklichung des Gottesreiches ist durch die Lehre Jesu ein unveräußerliches Moment des christlichen Bewußtseins geworden.

Zweites Kapitel.

Das messianische Selbstzeugniß.

Vgl. L. Th. Schulze, vom Menschensohn und vom Logos. Gotha 1867. R. Fr. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn. Gotha 1869.

§. 16. Der Menschensohn.

Vgl. Baur, Hilgenfeld, Holtzmann, Hosten in d. Zeitschrift f. wiss. Theol. 1860. 63. 65. 91 f. Rebe, über den Begriff des Namens ο υιος του ανθρ. Herborn 1860. Nteri, die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn. Zürich 1886. W. Brückner in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1886. Weiß, Leben Jesu I, S. 429 ff.

Am häufigsten bezeichnet sich Jesus als den Menschensohn, gerade weil dies jedenfalls keine der geläufigen Messiasbezeichnungen war. a) Für seine Hörer lag darin, daß er nicht ein Menschensohn wie alle anderen, sondern der Menschensohn sei, welcher durch seine Einzigartigkeit allen bekannt zu sein beanspruchte. b) Nun weisen aber alle seine Aussagen über diesen Menschensohn auf seinen einzigartigen Beruf hin, dessen Pflichten, Vollmachten und gottgeordnete Geschehnisse ihn indirekt deutlich genug als den messianischen kennzeichnen. c) Endlich aber hatte Jesus durch den Gebrauch des Namens in der Wiederkunftsweissagung so deutlich auf Dan. 7, 13 hingewiesen, daß die Ueberlieferung darunter nur den zum messianischen Berufe erwählten Menschensohn verstehen konnte. d)

a) Es kommt hier nicht auf die Frage an, ob der, welcher Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels kommt, wie eines Menschen Sohn, um von Jehova mit der Herrschaft über das ewige Reich belehnt zu werden, von dem Propheten als personifizirtes Kollektivum oder als Individuum gedacht sei. War die Erwartung eines persönlichen Messias zur Zeit Jesu so lebendig, wie die älteste Ueberlieferung überall voraussetzt, so konnte zu dieser Zeit die Stelle nur von dem Messias verstanden werden. Aber freilich durfte Jesus diese einzelne Stelle nicht als so bekannt voraussetzen, daß man unter dem Menschensohn ohne weiteres den der Danielstelle verstand; zumal in ihr der Messias nicht einmal als der Menschensohn, sondern nur als „wie ein Menschensohn“ kommend bezeichnet war.¹⁾ Wenn Joh. 12, 34 vorausgesetzt wird, daß das Volk die Begriffe des Gesalbten und des Menschensohnes identifizirte, so ist nicht zu übersehen, daß dies

1) Anders stünde es, wenn wir die Ausdeutung und Ausbeutung, welche die Danielstelle im Henochbuch gefunden hatte, in Rechnung ziehen dürften. Aber auch wenn man den vordurchristlichen Ursprung der betreffenden Abschnitte im Henochbuch zugeibt, so ist damit noch keineswegs erwiesen, daß die Weissagungen desselben Jesu und dem Kreise, in dem er hauptsächlich wirkte, so bekannt und geläufig waren, daß eine Beziehung darauf anzunehmen wäre. Eine Bezugnahme auf Psalm 8, 5 aber (Schmid, I. S. 150) ist nirgends indicirt und würde zunächst gar kein Präjudiz für die messianische Bedeutung des Namens geben.

zu einer Zeit geschieht, wo im Volke über den messianischen Anspruch dessen, der diesen Namen als Selbstbezeichnung gebrauchte, längst kein Zweifel mehr sein konnte. Dagegen enthält die Fassung der Frage Jesu in Matth. 16, 13 die richtige Erinnerung, daß er diese Selbstbezeichnung nicht als eine direkte, als solche allgemein verständliche Bezeichnung seiner Messianität betrachtete. Erst wenn Jesus selbst durch seinen Gebrauch dieses Namens auf die Erinnerung an Dan. 7, 13 hinleitete, konnte er als solche gefaßt werden. Dies stimmt aber ganz mit der Art überein, wie Jesus auch sonst während des größten Theiles seiner Wirksamkeit die direkte Verkündigung seiner Messianität vermied, um die Hoffnungen, die sich an den gangbaren Messiasnamen knüpften, nicht zu ermutigen (§. 13, c).

b) Unsere Frage ist nicht, in welchem Sinne Jesus, der später ohne Zweifel auf die Danielische Weissagung reflektirt hat, von vorn herein einen Namen adoptiren konnte, der bei der Deutung derselben auf einen persönlichen Messias diesen als ein himmlisches Wesen bezeichnet, das mit der Herrschaft über das Gottesreich belehnt wird (vgl. m. Leben Jesu Buch III, S. 431). Vielmehr ist zu untersuchen, wie diese Selbstbezeichnung von den Ohrenzeugen verstanden werden mußte, auf deren Auffassung sie doch berechnet war, wenn sie zunächst nicht mit Dan. 7, 13 in Verbindung gebracht wurde. Unmöglich aber konnten diese dabei an einen Menschen denken, der nichts Menschliches sich fremd achtet (Baur, S. 81). Denn die echte Menschlichkeit des vor ihnen stehenden Menschen und damit auch die seiner menschlichen Natur als solcher eignende himsfällige Schwachheit und ihr Unterworfensein unter Leiden und Tod stand ja für sie außer aller Frage; und weder die Heimathlosigkeit (Matth. 8, 20), noch das Marc. 8, 31. 10, 45 dem Menschensohne vindicirte Leiden gehört doch zu dem gemeinen Menschenchicksal. Dann aber konnte auch Jesus mit diesem Namen weder seine schlichte Menschlichkeit im Gegensatz zu der Volkserwartung von der irdischen Herrlichkeit des Messias bezeichnen, noch den „Kontrast zwischen seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit“ (Zimmer, S. 108; vgl. Wendt, S. 448) andeuten wollen. Das Eigenthümliche an dem Ausdrucke *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist nicht der Artikel vor dem Genitiv, sondern der vor dem Nominativ, mit dem jener von selbst gegeben war. Anerkannt ist heutzutage, daß derselbe ohne Hinzufügung eines Pronomen nicht deiktisch mit Bezug auf die Person des Redenden genommen werden kann. Wohl aber weist er darauf hin, daß der Ausdruck gerade nicht einen Menschensohn unter anderen meint, sondern einen bestimmten, dessen Einzigartigkeit für die Hörer keiner Erläuterung bedurfte. Diese Einzigartigkeit kann aber eben deshalb nicht darin gesucht werden, daß er das Urbild der Menschheit verwirklichte (Neander, Leben Jesu. 4. Aufl. S. 154 f.; vgl. noch Reuß, I. S. 230), da diese durchaus moderne Vorstellung jedenfalls den Zeitgenossen Jesu ebenso fernlag²⁾, wie die Hinweisung auf eine höhere göttliche Natur, welche das tiefste Wesen dieses Menschensohnes ausmachte (Schulze, S. 215. Geß, S. 212).

2) Auch die (übrigens der ältesten Ueberlieferung nicht angehörige) Verknüpfung von Marc. 2, 28 mit v. 27 enthält diese Vorstellung nicht; denn nicht als das stell-

Wohl aber konnte jeder schriftgläubige Israelite auf Grund der Verheißung von einem Menschensohne wissen, welcher, weil Jehova durch ihn die Heilsvollendung herbeiführen wollte, einen göttlichen Beruf besaß, wie ihn keiner je besessen hatte und keiner nach ihm besitzen konnte; nur daß diese Selbstbezeichnung das Volk immer wieder vor die Frage stellte, ob es in ihm, welcher von der glanzvollen Königsgestalt, in der man den Messias erwartete, nichts an sich trug, diesen letzten und höchsten Gottgesandten sehen wollte.

c) Daß Jesus so den Namen des Menschensohnes verstanden wissen wollte, zeigt deutlich der Inhalt aller Aussagen, in denen er denselben gebraucht. Denn offenbar von einem von Jehova zu einem einzigartigen Berufe erwählten Menschen redet er, wenn er den Beruf charakterisirt, zu dessen Erfüllung der Menschensohn gekommen ist (Marc. 10, 45. Luc. 19, 10). Auf diesem seinem Berufe beruht die Vollmacht, die er dem Menschensohne zuspricht, Sünden zu vergeben und über die Erfüllung des Sabbatgebotes zu entscheiden (Matth. 9, 6. 12, 8). Beides aber führt über den prophetischen Beruf hinaus auf den messianischen. Auf den Erfordernissen seines Berufes beruht auch die ihm eigenthümliche Lebensgestalt, wonach er heimathlos umherzieht (8, 20). Und wenn Jesus dieselbe von anderer Seite her in einen Gegensatz zu der des Täufers stellt (11, 18 f.), so erhellt dort aus dem Zusammenhange, daß es sein Beruf ist, die Heilsvollendung seinem Volk zu bringen; denn dort gerade erklärt er den größten der Propheten für den Gottesboten, der nach der Schrift dem Vollender den Weg bereiten sollte (v. 9—14). Die Art, wie 12, 32 die Sünde wider den Menschensohn als die schwerste unter den überhaupt noch vergebbaren gewerthet wird, setzt ebenfalls nicht eine göttliche Wesenheit, sondern eine einzigartige Würdestellung voraus, die nach v. 28 nur auf seinem messianischen Berufe beruhen kann. Wenn aber Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. 14, 41 von einem dem Menschensohn göttlich bestimmten Leidenschicksal geredet wird, so setzt das nur voraus, was 9, 12. 14, 21 ausdrücklich gesagt wird: daß von dem, was der Menschensohn in seinem Berufe erdulden müsse, im N. T. bereits geschrieben, d. h., daß er der von den Propheten verheißene Menschensohn, also der Messias sei, wie er nach 9, 12 dem verheißenen Elias folgt. Vgl. noch 9, 9. Matth. 12, 40.

d) Hatte Jesus durch die Art, wie er den Namen des Menschensohnes mit seinem einzigartigen Berufe in Verbindung brachte, indirekt darauf hingeleitet, bei dem Menschensohne an den Messias der Danielweissagung zu denken, so hat er endlich mit offener und durch die wörtlichen Anklänge unverkennbar gewordener Anspielung auf den Menschensohn in Dan. 7, 13 seine Wiederkunft verkündet (Marc. 14, 62). Unser erster Evangelist erklärt 24, 30 unsreitung richtig das Kommen eines Menschensohnes in den Himmelswolken, welches in der Danielweissagung als Signal des Anbruchs für das Reich der Vollendung genannt wird,

vertretende Haupt der Menschheit hat der Menschensohn über den um des Menschen willen eingesetzten Sabbath zu entscheiden, sondern als der, welcher das höchste Heil der Menschen herbeiführt, lehrt er alles zum Heile des Menschen Verordnete in der rechten Weise gebrauchten.

für das von Jesu geweissagte Zeichen der Endvollendung (*τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου*). Dem entsprechend wird auch sonst gerade in den Wiederkunftsreden gern von dem Menschensohne gesprochen (Marc. 8, 38. Matth. 24, 44. Luc. 17, 22. 24. 26. 30). Diese Wiederkunftsreden enthielt die apostolische Quelle, wie das älteste Evangelium; und sie mußten für das Verständniß jener Selbstbezeichnung in der ältesten Ueberlieferung maßgebend werden. Eben darum aber, weil in ihnen gerade der Schlüssel zu diesem Verständniß zu liegen schien, gab die Reflexion auf Dan. 7, 13 der ältesten Ueberlieferung noch nicht die Vorstellung von Christo als einem himmlischen Wesen, das auf die Erde herabgekommen sei, an die Hand. Jene Reden weisen ja immer nur darauf hin, daß er bei seiner Wiederkunft als der Menschensohn, wie ihn Daniel geschaut, erscheinen werde, so daß er vorher sich nur als den bezeichnet zu haben schien, der einst in der Gestalt des Danielischen Menschensohnes sich offenbaren werde.³⁾

§. 17. Der Gottessohn.

Jesus nennt sich den Sohn Gottes und bezeichnet damit sein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott. a) Er knüpft damit an die Alttestamentliche Bildersprache an, nach welcher der Name des Sohnes Gottes den Erwählten der göttlichen Liebe bezeichnet und darum in eminentem Sinne dem Messias zukommt. b) Auch Jesus weiß sich, weil er dieser Erwählte der göttlichen Liebe ist, mit dem höchsten, dem messianischen Berufe betraut und zu allen Rechten und Ehren desselben berufen. c)

a) Niemals gebraucht Jesus in der ältesten Ueberlieferung den Namen des Gottessohnes abwechselnd mit dem des Menschensohnes, wo er von seiner Berufsstellung unter den Menschen und seinen dadurch bedingten Pflichten und Schicksalen redet. Dagegen ruft er den Herrn des Himmels und der Erde (Matth. 11, 25 f. = Luc. 10, 21), den Allmächtigen (Marc. 14, 36) als seinen Vater an (vgl. Luc. 23, 34. 46); sehr häufig spricht er von Gott als seinem Vater (Matth. 7, 21. 10, 32 f. 15, 13. 16, 17. 18, 19. 35. 25, 34. Marc. 8, 38). Allerdings lehrt er auch seine Anhänger zu Gott als ihrem Vater beten und redet von ihm als ihrem Vater. Dennoch stellt er nie sein Sohnesverhältniß mit dem ihrigen auf die gleiche Stufe; nie betet er zu unserem Vater und redet von Gott als unserem Vater. Vielmehr hat die apostolische Quelle wenigstens Einen Ausspruch aufbehalten, wo er sich als den Sohn schlechthin im Verhältniß zum Vater bezeichnet, um ohne Zweifel ein einzigartiges persönliches Ver-

3) Wenn die Geschichte der apostolischen Lehrentwicklung zeigt, daß von der Thatfache der Erhöhung Jesu zu göttlicher Herrlichkeit die Erkenntniß seines ewigen göttlichen Wesens ausging: so lag es in der heilsgeschichtlichen Bedingtheit des Selbstzeugnisses Jesu, daß er wohl durch die Weissagung seiner Erhöhung auf den Weg zu dieser Entwicklung hinleitete, aber das tiefste Geheimniß seiner Person nicht vor der Vollendung seines Geschickes, welche erst den Schlüssel zu seinem Verständniß gab, lehrhaft aussprechen konnte.

hältniß zu Gott auszudrücken (Matth. 11, 27 = Luc. 10, 22); nur daß dieses durchaus nicht als ein Wesensverhältniß gedacht ist, sondern als ein Verhältniß innigster Vertrautheit mit einander, wie es nur zwischen Vater und Sohn besteht.¹⁾ Ebenso enthält das älteste Evangelium einen Ausspruch, in welchem sich Jesus als den Sohn schlechthin Engeln und Menschen ausdrücklich gegenüberstellt (Marc. 13, 32); aber auch dort handelt es sich nicht um eine Wesensgleichheit mit Gott, die ihn über alle Creaturen erhebt, sondern um die Vertrautheit mit den göttlichen Rathschlüssen, die ihm in seinem einzigartigen Verhältniß zum Vater noch am ehesten zukommen könnte.

b) Die Anwendung des Sohnesbegriffs auf sein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott war Jesu durch das A. T. an die Hand gegeben. Schon dieses kannte die Vorstellung einer himmlischen Gottesfamilie, in welcher die Engel als Söhne Gottes erscheinen (Hiob 38, 7. Psalm 29, 1. 89, 7). Auf der Erde aber ist Israel der Sohn Jehovas (Ex. 4, 22. Jos. 11, 1. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9. 20. Mal. 1, 6) kraft seiner Erwählung (Deut. 14, 1 f.). Es läßt sich bezweifeln, ob irgendwo die Thatsache, daß Gott dieses Volk zum Volke gemacht (gezeugt) hat, ausdrücklich als Erläuterung dieses Sohnesverhältnisses gemeint ist; jedenfalls zeigt die ganz überwiegende Anwendung dieser Vorstellung, daß dieselbe das einzigartige Liebesverhältniß bezeichnet, in welches Jehova auf Grund seiner Erwählung zu diesem Volke getreten ist. Dürfen wir annehmen, daß der bildlichen Uebertragung des menschlichen Vaterverhältnisses auf Gott von vorn herein eine übereinstimmende Vorstellung zu Grunde liegt, so beweist die Anwendung derselben auf die Engel, daß nicht die väterliche Zeugung

1) Immer wieder verwechselt man bei dieser Stelle die Frage, was dieselbe für unser dogmatisches Bewußtsein voraussetzt, mit der, was Jesus in ihr von sich aussagt. Unzweifelhaft aber redet Jesus von seinem Berufe als höchster Offenbarungsmittler, und führt seine Befähigung dazu ausdrücklich nicht auf sein metaphysisches Wesen, sondern auf sein einzigartiges vollkommenes Erkennen des Vaters, sowie auf die völlige Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen zurück. Eben darum hat der Vater dem Sohne Alles (das ἀποκρίπτειν, wie das ἀποκαλύπτειν v. 25) zu selbstständiger Ausföhrung übergeben, weil dieser durch den Lobpreis Gottes (v. 25 f.) zeigt, daß er mit dem ἀποκαλύπτειν ὃ ἐν βούλῃται (v. 27) nur dessen Rathschluß ausföhren wird. Aber auch daß keiner den Sohn vollkommen erkennt, als nur der Vater, beweist nicht, daß Jesus hier ein übermenschliches Wesen in metaphysischem Sinne von sich aussagen will. Freilich bezieht es sich nicht bloß auf das Wissen um seine Sendung (Baur, S. 114), die ja jeder Gläubige erkennt, sondern auf das, was überall der Herzenskundiger (Luc. 16, 15) allein vollkommen beurtheilen kann, auf seine sittliche Wesensbeschaffenheit, die den Sohn ebenso von der einen Seite zum Organ der göttlichen Heilsoffenbarung befähigt, wie von der anderen Seite seine vollkommene Gotteserkenntniß. Denn nur in ihr kann Gott die Bürgschaft haben, daß der Sohn bei seiner selbstständigen Offenbarungswirksamkeit mit freiem Willen auf den Rathschluß des Vaters eingehen wird. Wenn man dagegen einwendet, daß doch die im Parallelgiede gemeinte Erkenntniß nicht auf die sittliche Wesensbeschaffenheit Gottes beschränkt werden könne (vgl. Gef., S. 42), so übersieht man, daß es auch bei der Offenbarungsthätigkeit, zu welcher der Vater den Sohn befähigt erkennt, sich allerdings nicht um Aufschlüsse über das metaphysische Wesen Gottes, sondern um die Offenbarung seiner höchsten Liebesabsichten in der messianischen Sendung handelt (vgl. S. 20).

(Hofmann, II. S. 68), die Anwendung auf Israel als Volk, daß nicht die natürliche Wesensähnlichkeit (Nösgen, S. 132) dabei das tertium comparationis sein kann. Ist dasselbe vielmehr das natürliche Liebesverhältniß, welches den Vater mit dem Sohne verbindet, so begreift sich auch leicht, wie der theokratische König, den Gott an die Spitze des Volkes gestellt hat, in eminentem Sinne als der Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge sein Sohn genannt werden kann (2 Sam. 7, 14); nicht um dem Volke dadurch etwas von seiner väterlichen Liebe, die ihm kraft seiner Sohnschaft gewiß ist, zu entziehen, sondern um ihm durch denselben seine väterliche Liebe zu vermitteln. Weil Jehova ihn auf Grund seiner Erwählung durch die Salbung zum Könige gemacht hat, übergiebt er ihm eben die Herrschaft, durch welche er dem Volke alles Heil vermittelt (vgl. Psalm 2, 7 f.). Sobald man nun in jenen Alichen Stellen, welche den idealen theokratischen König als Sohn Gottes feiern, eine Weissagung auf den Messias sah, mußte das Prädikat des Gottessohnes im Volksmunde zum Ehrenprädikat des Messias werden; und als solches erscheint es unzweifelhaft in unseren Evangelien (Marc. 14, 61; vgl. 3, 11. 5, 7. Matth. 4, 3. 6. 8, 29, wo es im Munde der huldigenden Dämonen oder des schmeichelnden Satan vorkommt).²⁾ Damit ist natürlich nicht gesagt, daß dieses Ehrenprädikat als ein bedeutungsloser Titel galt. Schon die älteste Ueberlieferung hat seinen Sinn vollkommen im Sinne des N. T. gedeutet, wenn sie in der Fassung der Himmelsstimme, die bei der Taufe und Verkündung Jesum als den Messias bezeugt, den Namen des Gottessohnes erläutert, indem sie ihn als den Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet auf welchem das Wohlgefallen Gottes ruht (Matth. 3, 17. 17, 5).

c) Nur in dem im N. T. gebräuchlichen und aus ihm seinen Zeitgenossen geläufigen Sinne konnte Jesus den Sohnesnamen auf sich anwenden. Es erhellt daraus, daß alle Versuche einfach ungeschichtlich sind, welche die dogmatische Vorstellung von einer Zeugung aus Gott oder einer metaphysischen Wesensgleichheit mit ihm in diese Selbstbezeichnung hineinragen wollen, wie sehr dieselben auch oft mit dem Anspruch einer mortgemäßen Fassung auftreten.³⁾ Insbesondere aber lag es Jesu nahe,

2) Vergänglich sucht man dies immer wieder zu bestreiten (vgl. Schulze, S. 221 ff. und Nösgen, S. 149 ff.). So gewiß die Dämonen Marc. 3, 11 nichts Anderes von Jesu aussagen wollen, als der, welcher ihn 1, 24 als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* anruft, so gewiß ist der Sohn Gottes nichts Anderes als der Gottgeweihte κατ' ἐξοχὴν d. h. der Messias. Daß Marc. 14, 61 im Munde des Hohenpriesters der „Sohn des Hochgelobten“ ein bloßes Ehrenprädikat des *ὁ Χριστός* ist, giebt selbst Geß (S. 177) zu; und das (offenbar sekundäre) Referat des Lucas von dieser Szene kann um so weniger dagegen beweisen, als dort die Frage, ob Jesus der Christ sei (22, 66), nachdem sie Jesus zuerst ausweichend beantwortet, ausdrücklich mit *ὁ υἱὸς* in der Form wieder aufgenommen wird, ob er der Sohn Gottes sei (v. 70). Aus der Bezeichnung des theokratischen Königs als Sohn Gottes folgt aber natürlich nicht, daß die Gottessohnschaft im N. T. von dem Besitz des Geistes Gottes abhängt (Nösgen, S. 146). — 3) Man verwechsle hiermit nicht die ganz andere Frage, wie Jesus selbst zu seinem Sohnesbewußtsein gekommen ist. Wenn er sich nach Matth. 11, 27 als das zur Heilsmittlerschaft qualifizierte Organ nach seiner sittlichen Wesenbeschaffenheit erkannt weiß, so setzt das zunächst ein Bewußtsein sittlicher Wesensähnlichkeit mit Gott voraus, die nach einer in den

diesen im N. T. dem Messias beigelegten Namen da zu gebrauchen, wo er auf die Rechte und Ehren hinwies, die dem von Jehova zum messianischen Berufe Erwählten zustanden. Schon Matth. 11, 27 deutet er an, daß ihm als dem Sohne die selbstständige Ausführung der höchsten göttlichen Rathschlüsse übertragen sei; und Marc. 13, 32, daß der Sohn ein Eingeweihtsein in diese Rathschlüsse beantragen könne, wie kein Anderer. Vgl. not. a. Wenn der Vater im Gleichnisse den Sohn zu den Winzern sendet, weil er auf Grund der Ehrfurcht vor dem Sohne des Hauses zu erreichen hofft, was er durch seine Knechte nicht zu erreichen vermochte (Matth. 21, 37), so malt das aufs Treffendste die gesteigerte Autorität, mit welcher der Sohn als der letzte Gottgesandte auftritt, der die durch alle prophetische Sendungen nicht erreichte Vollendung der Theokratie herbeiführen soll.⁴⁾ Wenn Jesus aus seinem Sohnesverhältniß seine Freiheit von der theokratischen Tempelsteuer ableitet (Matth. 17, 25 f.), so ist es auch hier nur sein persönliches Verhältniß zu dem Herrn der Theokratie, das seine Stellung zu den theokratischen Pflichten modifiziren kann. Ist dieses Verhältniß hier noch als das des Königssohnes im Gegensatz zu den Unterthanen gedacht, so bekennt Jesus sich Marc. 14, 62 auf die Frage des Hohenpriesters feierlich als den gesalbten König Israels und verweist zum Beweise des damit erhobenen Anspruchs, der Erwählte der göttlichen Liebe zu sein, auf die dem Menschensohne bevorstehende Erhöhung zu gottgleicher Machtherrlichkeit. So ist seine Gottessohnschaft der tiefste Grund des ihm als dem Menschensohne gegebenen einzigartigen Berufes und der kraft seiner ihm jetzt und einst zukommenden Würdestellung; denn zum höchsten Berufe kann nur der Erwählte der göttlichen Liebe berufen sein.

§. 18. Der Gesalbte.

Jesus ist in der Taufe zum Messias gesalbt worden durch den Geist, der ihn zu seinem berufsmäßigen Wirken befähigt. a) Seine Thaten

Neben Jesu häufigen metaphorischen Anwendung des Sohnesbegriffes (vgl. §. 21) ebenfalls als Gotteskindschaft bezeichnet werden kann. Aber wenn in Folge davon das Wohlgefallen Gottes allezeit auf ihm ruhte, so konnte er auch stets der höchste Gegenstand seiner ungetrübten Liebe und der Erwählte seines Vertrauens sein. Von diesem ethischen Sohnesbewußtsein aus ist Jesus erst zu dem amtlichen Sohnesbewußtsein gekommen; denn nur wer kraft dieser sittlichen Wesensbeschaffenheit den Willen Gottes in seiner Person und seinem Leben vollkommen verwirklichte, konnte dazu berufen sein, im Gottesreiche dieses Ideal auch um sich her zu verwirklichen; nur der Erwählte der göttlichen Liebe konnte auch zu dem höchsten, dem messianischen Berufe bestimmt sein. Aber auch jene sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott wird, wie bei denen, die durch ihn rechte Gotteskinder werden, zuletzt ihren tieferen Grund haben in einem von dem Vater selbst gesetzten ursprünglichen Liebesverhältniß zu ihm. Ob dieses bei ihm bis in die Ewigkeit hinaufreiche und auf einem ursprünglichen Wesensverhältniß des Sohnes zum Vater beruhe, darüber konnte jedenfalls das Selbstzeugniß Jesu keine Auskunft geben, wenn es nicht den Gesichtskreis derer, an die es gerichtet, völlig überschreiten wollte. Vgl. m. Leben Jesu I. S. 280 ff. — 4) Mit vollem Recht bezeichnet Marcus in seiner allegorisirenden Ausmalung der Parabel den Sohn als den einzigartigen Gegenstand seiner Liebe (12, 6), dessen Mißhandlung den vollen Zorn des Weinbergsherrn über die Hüter des Weinberges herabziehen mußte (vgl. m. Marcusev. S. 387).

sind ihm von Gott behufs Ausrichtung seines messianischen Berufes gegeben; eine ihm zur willkürlichen Verfügung stehende Allmacht besitzt er nicht. b) Ebenso dient sein höheres Wissen zur Vollbringung des ihm übergebenen Werkes; aber es ist nicht unbeschränkt. c) Als der Messias ist er der menschliche Träger eines Berufes, der ihn hoch über alle Organe der Alttestamentlichen Theokratie erhebt und ihm allen Menschen gegenüber eine einzigartige Würdestellung giebt. d)

a) Der Messiasname selbst weist auf die Salbung hin, welche den König Israels zu seinem Berufe weihte (1 Sam. 10, 1. 24, 7) und auch dem idealen Könige der vollendeten Theokratie nicht fehlen durfte (Psalm 2, 2. 45, 8). Er blieb die eigentlich technische Bezeichnung des auf Grund der Weissagung erwarteten Gottgesandten, der die Heilsvollendung herbeiführen sollte (Marc. 8, 29. 14, 61: ὁ Χριστός).¹⁾ Obwohl nur Lucas ausdrücklich erzählt, daß Jesus den mit dem Geiste Gottes Gesalbten, von dem Jes. 61, 1 redet, auf seine Person deutete (4, 18. 21), so erhellt doch auch aus der apostolischen Quelle, daß er seine Wirksamkeit als die dort bezeichnete Thätigkeit dieses Gesalbten charakterisirte (Matth. 11, 5). Die apostolische Ueberlieferung hat ohne Zweifel von vorn herein die bei der Taufe Jesu im Jordan erfolgte Geistesmittheilung (Matth. 3, 16 = Marc. 1, 10) als diese Salbung gedacht (vgl. Act. 10, 38).²⁾ Bereits die apostolische Quelle ließ Jesum von dem in der Taufe mitgetheilten Geiste in die Wüste getrieben werden (Matth. 4, 1) und seine Teufelaustreibungen auf den Geist Gottes zurückführen (12, 28). Der Geist, mit dem er bei der Taufe gesalbt ist, weist ihn also an, was er als Messias zu thun hat, und giebt ihm die Kraft es auszuführen; denn die Teufelaustreibungen, wie das Ringen mit dem Satan in der Wüste, gehören beide gleich wesentlich zu seiner messianischen Wirksamkeit.

1) Am meisten verwandt damit ist der Ausdruck ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ (Marc. 1, 24), der ebenfalls auf die durch die Salbung erlangte Weihe hinweist (vgl. Joh. 6, 69), sowie die ausdrückliche Bezeichnung als König der Juden (Marc. 15, 2. 9. 12. 18), die 15, 32 den Namen des Gesalbten erklärt. Jesus selbst hat Marc. 12, 35. 13, 21. Matth. 24, 5 den Namen ὁ Χριστός in diesem technischen Sinne gebraucht. Ob er ihn in der ältesten Ueberlieferung je auf sich selbst direkt angewandt hat, ist zu bezweifeln; denn die Form von Marc. 9, 41 ist jedenfalls eine sekundäre (vgl. Matth. 10, 42) und Matth. 23, 10 (vgl. m. Matthäusev. S. 487) schwerlich ursprünglich. Indirekt thut er es Marc. 14, 62. — 2) War auch in der apostolischen Quelle das Herabkommen des Geistes nur als vom Täufer gesehen dargestellt (vgl. m. Marcusev. S. 49), so versteht sich doch von selbst, daß das von ihm Geschaute als ein objektiver Hergang gedacht war. Die ganze Schwierigkeit einer Geistesmittheilung an Jesum in der Taufe erledigt sich damit, daß hier, wie überall im N. T. (mit Ausnahme des Paulinismus), der Geist nicht als Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebens, sondern als Prinzip der Gnabengaben gedacht ist, mit denen Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. In diesem Sinne empfangen schon im N. T. Moses (Num. 11, 17) und die Propheten (2 Reg. 2, 9. 15), der König Israels (1 Sam. 10, 6. 10. 2 Sam. 23, 2) und insbesondere der Messias (Jes. 11, 2. 42, 1) den Geist Jehovas. Vgl. m. Leben Jesu. Buch II, Kap. 9.

b) Jesus selbst betrachtet als wesentliche Stücke seiner messianischen Wirksamkeit seine Krankenheilungen (Matth. 11, 5. Luc. 13, 32) und Teufelaustreibungen (Matth. 12, 28). Er charakterisirt dieselben als Machtthaten, deren Eindruck er so hoch veranschlagt, daß sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Buße erwecken können (11, 21. 23). Schon die apostolische Quelle berichtete nicht bloß von Dämonenaustreibungen, die Jesus durch sein Befehlswort wirkte (8, 32), selbst bei Entfernten (15, 28), sondern auch von anderen Kranken, die auf sein bloßes Wort gesund wurden (9, 6. 12, 13), wie selbst der Sohn des Centurio in der Ferne (8, 13). Andere läßt sie durch Handberührung heilen (8, 3. 9, 28), schreibt aber auch hier die Heilung nicht etwa dieser äußeren Vermittelung, sondern dem Willen und Vermögen Jesu zu (8, 3: *Ἰησὺ καὶ ἀγγίσθητι* 9, 29: *πιστεύετε ὅτι δύναται τοῦτο ποιῆσαι*). Aber auch andere Machtthaten erzählte sie. Jesus ließ das Mägdlein vom Todtenbette sich aufrichten (9, 25) und speiste die Fünftausend mit wenigen Broten (14, 19 f.). Das älteste Evangelium ist voll von Schilderungen seiner Heilthätigkeit, die er in derselben Weise ausübt, wie in der apostolischen Quelle; und die detaillirte Beschreibung des äußerlich vermittelten Heilverfahrens Jesu in den diesem Evangelium eigenen Geschichten (Marc. 7, 32—35. 8, 22—25) hat keineswegs die Tendenz, den wunderbaren Charakter dieser Heilungen abzuschwächen. Eigenthümlich ist ihm noch das Wandeln Jesu auf dem See (6, 48 f.) und die Verfluchung des Feigenbaumes (11, 14. 20), wie es wohl auch der Auffassung des Marcus angehört, daß Jesus mit seinem Worte das Meer stillte (Marc. 4, 39). Obwohl diese Machtthaten nirgends so ausdrücklich wie die Teufelaustreibungen auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, so sind sie doch auch nicht als Ausflüsse einer Jesu eigenthümlichen göttlichen Allmacht gedacht. Es sind Werke, die Gott durch ihn gethan und für die er Gott gepriesen haben will (5, 19); er erbittet sie von Gott (7, 34) und preist Gott für den ihm geschenkten Segen (Matth. 14, 19). Die erste Versuchung (Matth. 4, 3 f.) zeigt nicht, daß er eine ihm gegebene Wunderkraft nicht zu eigenmächtiger Selbsthülfe mißbrauchen darf, sondern daß er trotz seiner Messiaswürde ohne ausdrücklichen Befehl Gottes kein Wunder thun kann. Der gewiß der ältesten Ueberlieferung angehörige, wenn auch 26, 53 nach der Kombination des Evangelisten angewandte Ausspruch zeigt, daß Jesus des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falls gewiß ist, aber er darf ihn nicht willkürlich herausfordern (4, 5—7). Auch in der zweiten Versuchung ist nicht von einem Schauwunder die Rede, das er thun könnte, aber nicht thun darf, sondern von dem vermessenen Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe (vgl. m. Leben Jesu I, S. 317 ff.).

c) Als der vom Vater mit der Ausrichtung seiner Rathschlüsse beauftragte Sohn erkennt Jesus allein den Vater und kann ihn offenbaren (Matth. 11, 27). Sein herzenkündender Scharfblick (Matth. 9, 4 = Luc. 5, 22. Matth. 12, 25 = Luc. 11, 17. Marc. 12, 15) ist nicht als göttliche Allwissenheit gedacht, da er nach Luc. 7, 39 von jedem Propheten verlangt wird. Er dient der berufsmäßigen Entlarvung seiner Gegner. Auch schließt er ein Sichverwundern (Matth. 8, 10. Marc. 6, 6) und ein Ge-

täuscht werden Jesu (Marc. 11, 13) keineswegs aus. Weissagend schaut Jesus den ganzen Rath Gottes über sein Leben und die Vollendung seines Werkes. Wie seine Thatthaten, so wird auch sein Weissagungswort nicht ausdrücklich auf den Geist, mit dem er ausgerüstet war, zurückgeführt; aber es ist sicher nach Analogie der Aelichen Weissagung als Ausfluß desselben gedacht. Darum ist auch sein Wort der Weissagung so unvergänglich und unverbrüchlich (Matth. 24, 35), wie das Gotteswort des A. T. (5, 18). Aber auch hier setzt dasselbe nicht göttliche Allwissenheit voraus; vielmehr bleibt sich der Sohn der Schranken seines Wissens wohl bewußt (Marc. 13, 32; vgl. 14, 35 f.).

d) Der Messiasname weist nicht nur auf eine einzigartige Ausrüstung, sondern auch auf eine einzigartige Würde hin. Als der Vollender der Theokratie steht Jesus hoch über Allem, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besaß. Er ist erhaben über das Königthum und Prophetenthum des alten Bundes (Matth. 12, 41 f.); David hat den Messias seinen Herrn geheissen (Marc. 12, 36 f.); der Messias ist größer als der Tempel, der den allerheiligsten Mittelpunkt der Aelichen Theokratie bildet (Matth. 12, 6). In ihm kommt Jehova selbst zu seinem Volke (Matth. 11, 10; vgl. Luc. 1, 17. 76); wer darum ihn aufnimmt, der nimmt Gott selber auf (Matth. 10, 40).³⁾ Es ist nirgends ein übermenschliches Wesen, worauf diese Aussagen zurückweisen; aber es liegt in ihnen der Anspruch auf einen Beruf, wie ihn kein anderer Mensch hat, noch haben kann. Das gilt namentlich auch von den Aussagen, in welchen Jesus von dem Verhalten gegen seine Person das Schicksal des Menschen abhängig macht. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Matth. 11, 6), wer um seinetwillen verfolgt wird (5, 11), um seinetwillen das Leben verliert (10, 39). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richterstuhl Gottes bestehen (10, 32 f.). Weil die Erweisungen der Bruderliebe ihm erwiesen sind, entscheiden dieselben im Gericht (25, 34—46). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen (8, 22), ihn muß man mehr lieben als Vater und Mutter (10, 37). Darin liegt nicht, daß er mehr als ein Mensch ist, wohl aber, daß er der Messias ist, in welchem das Gottesreich und damit das höchste Gut da ist, der darum allein die Theilnahme an diesem höchsten Gute vermitteln kann.⁴⁾ Wenn er aber vom Volke und seinen Anhängern als

3) Wenn Jesus die Stelle Mal. 3, 1, in welcher Jehova selbst als Richter und Heilspender zu seinem Volke zu kommen verheißt, so wendet, daß dem (angeredeten) Messias der Wegbereiter vorhergeht (Matth. 11, 10), so deutet er die Stelle offenbar so, daß der im Parallelismus genannte Bundesbote eben der ist, in welchem Jehova zu seinem Volke kommt. Darin aber eine Hinweisung auf das göttliche Wesen Jesu zu sehen (Schulze, S. 49. Geß, S. 39), ist dogmatizirende Eintragung, da die aus dem Repräsentationsverhältniß sich von selbst ergebende Vorstellung, daß der Absender selbst in seinem Abgesandten kommt, dem A. wie dem N. T. gleich geläufig ist (vgl. Matth. 10, 40). Ganz in demselben Sinne deutete schon die älteste Ueberslieferung (Matth. 3, 3) die Stelle Jes. 40, 3 auf den Täufer, indem sie an die Stelle Jehovas, dem die Stimme des Wüstenpredigers den Weg bereitet, den Messias selbst setzte. —

4) Die häufige Polemik gegen diese Auffassung gründet sich auf die Reflexion, ob überall ein bloßer Mensch zum Träger eines solchen Berufes qualifizirt sei. Diese

Herr (*κύριε*: Matth. 8, 2. 7, 21 f.) angeredet wird, so ist das nur die gewöhnliche Bezeugung der Verehrung und noch nicht der Ausdruck für eine spezifische Würdestellung.

§. 19. Der Davidsohn und der erhöhte Messias.

Auch das messianische Prädikat des Davidsohnes, zu dem ihm die Vorbedingung nicht fehlte, hat Jesus nicht abgelehnt. a) Die Erwartung seiner Erhebung zur königlichen Herrschaft, die sich an diesen Namen nothwendig knüpfte, hat er nie bestritten, weil ihre Verwirklichung in jeder Form immer von dem Verhalten des Volkes zu ihm abhängig blieb. b) Als aber der Fortgang der Entwicklung zeigte, daß sein eigenes Volk ihm das dem Messias berufsmäßig bestimmte Leiden bereitete, hat Jesus geweißt, daß er durch Tod und Auferstehung hindurch zu seiner königlichen Herrscherstellung werde erhoben werden. c) Durch diese Erhöhung aber gelangte er zu der gottgleichen Herrlichkeit und Herrscherstellung, in der er sich einst bei seiner Wiederkunft offenbaren wird. d)

a) Abgesehen von den Stammbäumen und Kindheitsgeschichten, welche der ältesten Ueberlieferung nicht angehören, enthalten unsere Quellen zwar keine ausdrückliche Aussage über die Davidische Abstammung Jesu, aber auch nicht die leiseste Erinnerung, daß man feindlicherseits den Mangel derselben als Einwand gegen seinen Anspruch auf die Messiaswürde geltend gemacht hat.¹⁾ Im Volke galt er als der Sohn Davids (Matth. 9, 27. Marc. 10, 47); und wenn Jesus sich als solchen anrufen ließ, so kann dies nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gedeutet werden, da die daran sich knüpfenden Konsequenzen für ihn nothwendig verhängnißvoll werden mußten. Wenn er andeutete, daß die Vorstellung der Schriftgelehrten, welche mit der Abkunft des Messias von David und dem damit gegebenen Anspruch auf den Königsthron in Israel seine höchste Würdestellung auszudrücken glaubten, viel zu niedrig gegriffen sei, so begründet

Frage kann aber, sobald einmal Jesus als der einzigartige Mensch erkannt ist, a priori gar nicht beantwortet werden. Und wenn die spätere apostolische Lehrentwicklung sie indirekt durch ihr Zeugniß vor dem göttlichen Wesen Christi verneint, so folgt daraus keineswegs, daß man die Aussagen Jesu, der gerade dem Menschensohne diesen höchsten Beruf zuschreibt, über die mit ihm verbundene Würdestellung als Beweise für seine göttliche Natur verwerthen darf, deren Geheimniß er damit seinen Hörern erschließen wollte.

1) Gerade bei der Einseitigkeit der herrschenden Messiaserwartung, welche sich ganz vorwiegend an das prophetische Messiasbild von dem großen Davididen hielt, war es undenkbar, daß irgend jemand ihm den Anspruch auf Messianität zugestand, der seine davidische Abkunft auch nur für zweifelhaft oder unnachweislich hielt; und bei dem großen Werthe, den man im jüdischen Volke auf diesen Punkt legte, konnte ein hierauf sich gründender Zweifel nicht ausbleiben, wenn seine Abstammung aus davidischem Geschlechte nicht ganz notorisch war. Jesu Schweigen aber über diesen Punkt, der, wenn auch nur um möglicher Anstöße willen, für Gegenwart und Zukunft durchaus erledigt werden mußte, ist das beredeste Zugeständniß, daß er selbst seiner davidischen Abkunft gewiß war.

er das gerade durch ihre Unfähigkeit, die Frage zu lösen, woher der zur Messiaswürde Berufene, welche ihn hoch über David zu dessen Herrn erhob, doch ein Sohn Davids sei (Marc. 12, 35—37). Auch ihm war es also gewiß, daß der Messias verheißungsmäßig von David abstammen müsse; aber er deutet an, daß es nicht diese Abstammung sein könne, welche ihm seine spezifische Würde verschaffte, weil diese weit über die eines Nachkommen auf Davids Stuhl hinausging.²⁾

b) In der Anrufung Jesu als Davidsohn lag die Erwartung, daß derselbe den Thron seines Vaters David besteigen werde (Marc. 11, 10; vgl. Luc. 1, 32 f.). Jesus hat diese Erwartung, welche durch die Prophetie unmittelbar an die Hand gegeben war, nie bestritten. Auch die Worte Marc. 12, 35—37 waren wohl dazu geeignet, die Einwendungen zu entkräften, welche daraus gegen seine Messianität erhoben werden konnten, daß er keine Anstalten machte, den Königsthron seines Ahnherrn zu gewinnen.³⁾ Aber damit war nicht gesagt, daß seine Erhebung zu königlicher Herrschaft nicht auch zur Erfüllung der Messiasweissagung gehöre und daß dieselbe nicht, in welcher Form auch immer, im Laufe der Entwicklung eintreten könne oder müsse. Das Schweigen Jesu über die Berechtigung dieser Erwartung kann nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gedeutet werden, dessen rechtzeitige Ausrottung umsomehr Pflicht gewesen wäre, als gerade diese Erwartung, nachdem sie sich getäuscht sah,

2) Wenn man neuerdings häufig in diesen Worten Jesu die Absicht gesucht hat, die Vorstellung von der davidischen Abkunft des Messias überhaupt zu bestreiten, so übersieht man, daß er dann mit Psalm 110, 1 nur einen Widerspruch innerhalb der Weissagung (die ja zweifellos andernwärts den Messias als Davididen denkt) konstatirt, aber nicht einen Irrthum der Schriftgelehrten aufgedeckt hätte. Auch ist an sich die Unmöglichkeit keineswegs einleuchtend, daß nicht ein Nachkomme Davids höher steigen könnte als sein großer Ahnherr und von diesem wegen der ihm verliehenen Würdestellung als sein Herr begrüßt werden. Nur kann er dann freilich diese Würdestellung nicht kraft seiner Abkunft von David erlangt haben. Allein nach der ursprünglichsten Fassung bei Marcus handelt es sich auch gar nicht um die Frage, ob die davidische Abkunft mit der vollen Würdestellung des Messias vereinbar sei, sondern um die Frage, woher er von David abstammen müsse, da diese Abstammung ihm doch seine spezifische Würde nicht verleihen könne (vgl. m. Marcusev. S. 405). Erst die Parallelen haben die Worte Jesu sichtlich auf die Abkunft zugespielt, daß der Messias nicht bloß Davidsohn sein könne, sondern auch Gottessohn sein müsse. Aber auch diese Fassung führt keineswegs auf seine Wesensgleichheit mit Gott (Nösgen, S. 159), auf seine übernatürliche Erzeugung (Geß, S. 128) oder gar auf seine Präexistenz (Schulze, S. 50), sondern folgert nur aus der Erhöhung zu gottgleicher Machttherlichkeit in naheliegenderem apologetischem Interesse die Gottessohnschaft Jesu im messianischen Sinne (vgl. Marc. 14, 62), obwohl gar nicht von dessen Person, sondern von dem Messias als solchem ursprünglich die Rede war (vgl. m. Matthäusev. S. 481). — 3) Nur wenn man von der rein politischen Fassung der Messiasidee aus in dem Anspruch auf den Königsthron, welchen die Abkunft von David gewährte, das Hauptmerkmal der Messianität fand, konnte dies gegen Jesum geltend gemacht werden. Wenn er aber als ein bloßer Nachfolger Davids auf seinem Thron die höchste Würdestellung, in der schon David den Messias begrüßte, noch gar nicht besaß, so konnte das Fehlen jenes Merkmales keinesfalls eine entscheidende Instanz gegen seine Messianität bilden.

das Volk von ihm abwenden und auf die Seite seiner Feinde treiben mußte.⁴⁾ So wenig aber von vorn herein zu bestimmen war, ob und in wie weit die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen werde, weil dies davon abhing, wie weit die gegenwärtige Volksgemeinschaft sich noch als fähig und geneigt erwies, in ihrer Mitte das Gottesreich zu verwirklichen; eben so wenig war von vorn herein zu bestimmen, ob und in welcher Form jenes prophetische Königsbild noch einer Verwirklichung fähig sei. Jedenfalls war es nur Israels Schuld, wenn seine Hauptstadt erst den wiederkehrenden Messias als ihren König begrüßte (Matth. 23, 39 = Luc. 13, 35). Jesu fehlte es auch an dem Anrechte auf das Königthum in Israel nicht; und daß ihm dasselbe ein Gut war, das er nur nicht auf falschem Wege an sich reißen wollte, zeigt die Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 8—10). Freilich gegen die jüdische Revolution hat Jesus sich unbedingt erklärt, weil die faktisch bestehende Römerherrschaft nach göttlichem Rechte die Unterthanenpflicht involvire, die mit der Gottespflicht gar nicht in Kollision kommen könne (Marc. 12, 14—17). Erfüllte Israel diese nur, indem es den Gesalbten Gottes annahm und ihn in der gottgewollten Weise die Vollendung der Theokratie herbeiführen ließ, so blieb es Gottes Sache, seine Verheißung zu erfüllen und durch ein Eingreifen seiner Allmacht seinem Erwählten die Königsherrschaft zu verleihen, damit er alle irdischen Segnungen dem Volke vermittele. Nur blieb es dabei, daß auch auf dem Throne seines Vaters der Messias zu seiner höchsten Herrlichkeit noch nicht gelangt wäre.

c) Nach Marcus deutet Jesus schon frühe an, daß er den Seinen durch den Tod werde entrisen werden (2, 20). Aber erst seit die Erkenntniß seiner Messianität bei den Jüngern gesichert war, begann er ohne Rückhalt ihnen das der tiefer erfaßten Weissagung gemäß dem Messias bestimmte Schicksal zu enthüllen (8, 32). Sobald es feststand, daß die leitenden Autoritäten des Volkes selbst Jesu diesen im göttlichen Rathschluß ihm bestimmten Tod bereiteten, und daß das an ihm irre gewordene Volk ihn nicht mehr gegen ihre Mordpläne schützen werde, war für die Gegenwart auf eine Vollendung der Theokratie in den Formen des nationalen Gemeinwesens und damit auf eine irdische Thronbesteigung des Messias keinesfalls mehr zu rechnen. Aber die endliche Erhöhung des Gesalbten Gottes zur königlichen Herrlichkeit durfte dadurch nicht verhindert werden. Die gewaltsame Tödtung des Messias konnte Gott nur den Anlaß dazu geben, ihn durch seine wunderbare Errettung aus dem Hades zu verherrlichen und so dem Volke das letzte und höchste Zeichen zu geben, daß er sein Erwählter sei (Matth. 12, 39 f.). Auch im Kreise seiner Jünger verband Jesus mit der Weissagung seines gewaltamen

4) Gerade an diesem Punkte zeigt sich recht deutlich die geschichtliche Unmöglichkeit, daß Jesus seinen Beruf als Religionsstifter und Gesetzesreformer nur aus dem Gesichtspunkte der jüdischen Messiasidee aufgefaßt haben sollte, um mit seiner Wirksamkeit Eingang zu finden (Baur, S. 95). Es bleibt ein Widerspruch, daß er sich an eine volksthümliche Idee anknüpfte, um dann doch mit der volksthümlichen Form derselben sich in einen fortgehenden Widerspruch zu setzen, der ihn zuletzt, von dem enttäuschten Volke verlassen, dem tödtlichen Hasse seiner Feinde überliefern mußte.

Todes stets die Hinweisung auf seine Auferstehung nach drei Tagen (Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 34).⁵⁾ Diese bildet aber den Uebergang zu seiner himmlischen Erhöhung, in welcher sich nun erfüllt, was Psalm 110, 1 von dem Gesalbten Jehovas geweissagt war. Von nun an sitzt der Menschensohn zur Rechten Gottes, d. h. er nimmt Theil an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft. Nun erst ist er in die dem Messias bestimmte volle Herrscherstellung eingetreten; aber nicht den Thron seines Vaters David hat er bestiegen, sondern den Weltenthron seines Vaters im Himmel. Hat jenes die Sünde seines Volkes unmöglich gemacht, so hat er doch hiermit das letzte Ziel seiner Berufsbestimmung erreicht, das schon David schaute, als er ihn seinen Herrn nannte (Marc. 12, 36). Vgl. m. Leben Jesu, Buch V, Kap. 7. 8.

d) Als Theilnehmer an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft ist Jesus selbstverständlich der Sphäre menschlichen und kreatürlichen Daseins entrückt; er ist ein göttliches Wesen. Erst in der Weissagung von dem Ziele des Weges, den Gott seinem Erwählten bereitet, kann der letzte Schleier fallen, der das Geheimniß seiner Person bedeckt. Im Blicke auf diese Zukunft kann Jesus den Seinen seine göttliche Allgegenwart verheißen (Matth. 18, 20). In ihr kann sich erst ganz die Danielische Weissagung erfüllen (Dan. 7, 13), auf Grund welcher nun der mit der Herrschaft über das vollendete Gottesreich belehnte Menschensohn, wie sonst nur Jehova selbst, mit den Wolken des Himmels kommt (Marc. 14, 62). Und zwar kommt er, um die göttliche Funktion des Weltrichters auszuüben (Matth. 25, 31), mit großer Macht und Herrlichkeit (24, 30), welche Marc. 8, 38 als die Herrlichkeit seines Vaters bezeichnet wird. Im dienenden Geleite der Engel, der spezifischen Diener Jehovas, kommt er (Marc. 8, 38; vgl. Matth. 25, 31), die nun er selber aussendet, um seine Befehle zu vollstrecken (Matth. 24, 31), weshalb sie der erste Evangelist jetzt als seine Engel bezeichnet. An seinem Verhältniß zu den Engeln bemißt sich am natürlichsten seine Weltstellung. Ueber die Engel erhaben kann nur ein göttliches Wesen sein.⁶⁾

5) Darunter versteht Jesus freilich nicht eine Wiedererweckung zum irdischen Leben, sondern eine Erhebung in ein über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes Dasein (Marc. 12, 25), die aber immer als Auferstehung d. h. als Wiederherstellung der Leiblichkeit, wenn auch in einer dem himmlischen Leben entsprechenden Form, gedacht ist (vgl. selbst Biedermann, S. 232). Das Eigentümliche ist aber, daß Jesus nicht, wie die anderen Menschen, am jüngsten Tage auferweckt wird, sondern bereits in kürzester Frist, die proverbial (vgl. Hos. 6, 2. Marc. 15, 29. Luc. 13, 32) durch das *μετά τρεῖς ἡμέρας* bezeichnet wird; daß er also eine kurz bemessene Zeit im Tode bleiben wird (Matth. 12, 40; vgl. Luc. 24, 21). Der Himmelfahrt wird in der Weissagung Jesu so wenig wie in der ältesten Ueberlieferung als eines epochemachenden Ereignisses gedacht, geschweige denn, daß letztere sie als einen sinnenfälligen Vorgang darstellte. Die (richtig verstandene) Auferweckung befähigt ihn ja von selbst zum himmlischen Leben. — 6) Eine eigene Engellehre darf man natürlich in den Aussprüchen Jesu nicht suchen, ohne daß darum freilich die Engelvorstellung nur als (poetisches oder symbolisirendes) Darstellungsmittel anderweitiger Gedanken verwerthet wird (Weyschlag S. 85). Die Engel sind die Bewohner der himmlischen Welt, in welcher der Wille Gottes bereits so vollkommen geschieht, wie er in dem vollendeten Gottesreiche geschehen soll

Drittes Kapitel.

Die messianische Wirkksamkeit.

§ 20. Die neue Gottesoffenbarung.

Als der Messias hat Jesus zunächst den Anbruch der Heilszeit zu verkündigen, in welcher er der Mittler einer neuen Gottesoffenbarung ist. a) Diese neue Gottesoffenbarung ist eine Offenbarung der väterlichen Liebe Gottes, die in der Fürsorge und Obhut über ihr irdisches Leben, sowie in der Erhörung ihrer Gebete den Reichsgenossen entgegenkommt. b) Damit wird im Gottesreiche das Kindschaftsverhältniß verwirklicht, das in der Theokratie Israels nur unvollkommen verwirklicht werden konnte. c) Diese Gottesoffenbarung ergeht aber nicht nur durch das Wort Jesu; sein ganzes Wirken ist eine lebendige Illustration derselben. d)

a) Jesus begann seine messianische Wirkksamkeit mit der Verkündigung, daß die Zeit des Gottesreiches gekommen sei. Diese Botschaft setzt aber eine Gottesthat voraus, in welcher Gott sich aufs Neue seinem Volke offenbart; denn das Gottesreich kann nur kommen, wenn Jehova selbst in dem verheißenen Messias zu seinem Volke kommt, um die Vollendung der Theokratie und damit die Erfüllung aller Verheißungen herbeizuführen. Sofern nun in der messianischen Zeit das letzte Ziel der göttlichen Heilsabsichten mit seinem Volke erreicht und dadurch erst vollkommen kund wird, ist dies die letzte und höchste Gottesoffenbarung. Indem aber Gott durch seinen Messias diese Heilszeit herbeiführt, ist dieser nicht nur der Vermittler jener Gottesoffenbarung, sofern sich dieselbe durch ihn vollzieht, sondern auch sofern sie dem Volke durch seine Verkündigung der göttlichen Heilsabsichten als solche kund werden soll. Und er allein kann es sein, weil er, durch den sich die göttlichen Heilsrathschlüsse vollenden, auch den vollkommensten Einblick in dieselben haben muß und sie daher als solche dem Volke offenbaren kann. Daß auch nach der ältesten Ueberslieferung Jesus seine Wirkksamkeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, zeigt ausreichend Matth. 11, 27: Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn offenbaren will sc., was er vom Vater weiß. Nicht eine neue Offenbarung über das metaphysische Wesen Gottes oder

(Matth. 6, 10). Den Engeln im Himmel, die darum nicht ohne eine höhere, himmlische Art von Leiblichkeit gedacht sind, werden die Auserstandenen gleichen (Marc. 12, 25). Sie sind Diener Gottes, deren Wunderschutz Jesus nicht vergeblich erbitten würde (Matth. 26, 53). Als solche erscheinen sie schon in der ältesten Ueberslieferung (4, 11), den im Gehorsam bewährten Messias zu belohnen. Sie sind höhere Wesen als die Menschen, aber der Sohn darf schon nach seinem einzigartigen Verhältniß zum Vater sich über sie stellen (Marc. 13, 32). Dennoch erscheint erst der erhöhte Messias als ihr Herr.

irgend welche ihn betreffende transcendente Wahrheiten will er bringen; vielmehr in der Vollendung seiner Heilsabsichten will er das wahre Wesen Gottes erkennen lehren. Auch sonst bezeichnet Jesus seine Wirksamkeit als ein Licht, das hell genug leuchtet, um der Zeichen nicht zu bedürfen für jeden, der gesunde Augen hat, es zu sehen (Luc. 11, 33—36); das Licht aber ist das Symbol der offenbarenden Wirksamkeit. Vgl. Marc. 4, 21, wo die von den Jüngern Jesu weiter mitzutheilende Offenbarung mit einer Leuchte verglichen wird, und Luc. 16, 8, wo sie selbst als die von der Offenbarung Erleuchteten Kinder des Lichtes heißen.

b) Indem Gott in der messianischen Zeit seinem Volke alles Heil bringt, das ihm mit der Vollendung der Theokratie in Aussicht gestellt war, offenbart er sich in seiner höchsten Liebe. In der symbolischen Rede-weise Jesu wird das höchste menschliche Liebesverhältniß zum Vilde gesetzt für diese Liebesoffenbarung Gottes (Matth. 7, 9—11), die sich aber natürlich nur in dem von Jesus begründeten Gottesreiche vollzieht. Es soll damit durchaus nicht das Verhältniß dargestellt werden, in welchem Gott zu den Menschen als solchen steht (Baur, S. 116); sondern die Reichsgenossen sind es, als deren Vater im Himmel Jesus Gott bezeichnet (6, 1),¹⁾ die er zu Gott als zu ihrem Vater beten lehrt (6, 9). Alle Reden, in denen sich diese Bezeichnung findet, waren in der ältesten Ueberlieferung deutlich als Jüngerreden, d. h. als Reden an die Reichsgenossen, charakterisirt. Und wenn man sich dagegen auf Matth. 5, 45 beruft, so wird hier zwar die unterschiedslose Güte Gottes gegen Gute und Böse den Kindern Gottes zum Vorbilde aufgestellt, aber keineswegs gesagt, daß dies schon die Vaterliebe sei, die an den Reichsgenossen offenbar werden soll. Wohl verweist Jesus sie auf den Gott, der die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes kleidet (6, 25—30); aber nur als solche, die nach dem Gottesreiche trachten, d. h. als Reichsgenossen können sie gewiß sein, daß Gott ihre Bedürfnisse kennt und stillt und sie dadurch des heidnischen Sorgens überhebt (6, 31 ff.), daß er auch das Geringste in ihrem Leben unter seine Obhut nimmt (10, 29 f.). Er verlangt ihr Gebet, aber er verheißt auch dem zuversichtlichen Gebete gewisse Erhörung (Matth. 7, 7—11 = Luc. 11, 9—13. Marc. 11, 23 f. = Luc. 17, 6), wenn es nur recht ausdauernd ist und nicht ermüdet (Luc. 11, 5—8. 18, 1—7). Daß die Heilsvollendung ihren Segen auch auf das gesammte irdische Leben erstreckt, ist ein Grundgedanke der Altesten Prophetie, den auch die Alteste Erfüllung nirgends wegleugnet. Auch die Reichsgenossen bitten den Vater im Himmel täglich zutrauensvoll um das für heute notwendige Brot (Matth. 6, 11).

c) Es ist eine unrichtige Annahme, daß die Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen eine neue Vorstellung von dem Wesen Gottes, eine „neue Gottesidee“ (Beyschlag, S. 78), involvire. Auch im A. T. ist Israel der Sohn Gottes, wie Gott sein Vater (§. 17, b), aber,

1) Aus Marc. 11, 25. Luc. 11, 13 erhellt, daß diese Bezeichnung, die sich darauf gründet, daß der Himmel der Thron Gottes ist (Matth 5, 34; vgl. Jes. 66, 1), schon in der apostolischen Quelle sich fand. Dagegen scheint *ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος* dem Evangelisten anzugehören (vgl. m. Matthäusev. S. 45).

dem Standpunkte der Aelichen Heilsgeschichte entsprechend, Israel nur als das theokratische Volk, mag dieses nun kollektiv als ein Ganzes oder als die Mehrheit seiner Glieder bezeichnet sein. Das erwählte Volk als solches ist der väterlichen Liebe Gottes gewiß; aber das Heil der Theokratie als Ganzes ist von dem Ergehen des Einzelnen nicht abhängig und garantirt dem Einzelnen sein Heil nicht, da er ja auch als ein unwürdiges Glied von seinen Segnungen ausgeschlossen werden kann. Daher fehlt im N. T. noch die individuelle Anrufung Gottes als des Vaters. Später bricht das Bewußtsein hindurch, daß die Frommen des alten Bundes, die allein die wahren Glieder der Theokratie sind, im besonderen Sinne der väterlichen Liebe Gottes sich getrösten können (Psalm 103, 13; vgl. Sap. 2, 16. 18. Sir. 23, 1. 4. 51, 14). Gelangt aber in der messianischen Zeit die Theokratie zu ihrer Vollendung, so muß sich auch in ihr dies Vaterverhältniß Gottes zu seinem Volke erst vollkommen verwirklichen. Weil für jetzt nicht in dem Volke als solchem, sondern nur in einem bestimmten Kreise desselben das Gottesreich sich zu verwirklichen beginnt, können zunächst nur die, welche zu diesem Kreise gehören, Gott als ihren Vater anrufen; dehnt sich dieser Kreis aber mehr und mehr aus und umfaßt er zuletzt das ganze Volk, so ist Gott der Vater jedes einzelnen Volksgenossen im vollen Sinne geworden. Es ist der Ausdruck für die höchste Ehre, die den Genossen des vollendeten Gottesreiches zu Theil wird, daß sie Söhne Gottes, d. h. Gottgeliebte genannt werden (Matth. 5, 9).

d) Die messianische Wirksamkeit Jesu besteht nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Auch in diesem muß daher die neue Gottesoffenbarung gegeben sein. Sein Thun war aber lauter Wohlthun; in ihm offenbarte sich die väterliche Liebe Gottes, der in der messianischen Zeit mit der Fülle auch des irdischen Segens zu seinem Volke kommt. Daher gehören die Krankenheilungen Jesu wesentlich mit zu seiner messianischen Wirksamkeit, die Erlösung der Kinder Abrahams von ihren leiblichen Uebeln (Luc. 13, 16) gehört zu seinem eigentlichen Beruf. Daher konnte er auf seine Heilwunder hinweisen als auf die Zeichen, daß die Zeit des erwarteten Heiles gekommen sei (Matth. 11, 5; vgl. S. 13, c); daher hieß er die Jünger die Predigt von der Nähe des Gottesreiches mit denselben Zeichen begleiten (10, 8). Während aber die Verwirklichung alles verheißenen irdischen Heiles am Volke als Ganzem davon abhängig blieb, ob und wie weit es das Gottesreich in sich verwirklichen ließ, konnte Jesus die auch das äußere Leben segnende Liebe seines Vaters an den Einzelnen durch diese Krankenheilungen offenbaren, sobald ihm nur der Glaube als die einzige Bedingung aller göttlichen Wunderhülfe entgegenkam. Vgl. m. Leben Jesu I, S. 458.

§. 21. Die Sinnesänderung.

P. Müllensiefen, der Begriff der *μετανοια* im N. T. Arnstadt 1888.

Als der Messias hat Jesus nicht nur das Kommen des Gottesreiches zu verkündigen; er hat dasselbe auch zu begründen, und dazu gehört die Predigt der Sinnesänderung. a) Allein darum ist sein Wort nicht bloß

eine Wiederaufnahme der prophetischen Bußpredigt; es fordert nicht bloß, es verheißt auch die nothwendige Erneuerung. b) Dieselbe vollzieht sich von selbst durch die lebenskräftige Wirkung der Heilsbotschaft und der darin enthaltenen Gottesoffenbarung. c) Auch hier aber wirkt nicht bloß das Wort Jesu, sondern sein ganzes Leben ist ein wirkungskräftiges Vorbild. d)

a) Die Aufgabe des Messias ist es, das Gottesreich im Volke zu verwirklichen, in welchem der Wille Gottes auf Erden vollkommen geschieht (Matth. 6, 10). In der Theokratie aber, wie sie bisher in Israel verwirklicht war, geschieht der Wille Gottes nicht. Jesus setzt es als selbstverständlich voraus, daß die Menschen böse sind (7, 11), daß alle Menschen sich nur durch den Grad des Böseseins unterscheiden (Luc. 13, 2—5). Von Gerechten redet er Marc. 2, 17. Luc. 15, 7 nur hypothetisch; die neben den Propheten genannten Gerechten (Matth. 10, 41. 13, 17. 23, 29. 35) sind die Gott wohlgefälligen Frommen des alten Bundes; und die um Gerechtigkeit willen Verfolgten (5, 10: *ἐπεκεν δικαιοσύνης* ohne Artikel!) sind dieselben, welche nach der Gerechtigkeit hungern (v. 6), da ein Vorhandensein von Gerechtigkeit noch keineswegs die volle Gerechtigkeit involvirt. Von Guten und Bösen (5, 45. 12, 35. 22, 10) ist nur vergleichungsweise die Rede. Der Ruf zur Sinnesänderung, mit dem Jesus auftritt (Marc. 1, 15: *μετανοεῖτε*) und seine Jünger aussendet (6, 12), ergeht daher an Alle ohne Unterschied. Wie sehr dieser Ruf die Seele seiner Verkündigung war, geht daraus hervor, daß die Unempfänglichkeit gegen dieselbe als Unbußfertigkeit charakterisirt wird (Matth. 11, 20. 12, 41. 21, 32. Luc. 13, 3. 5). Zwar sagt Jesus es mit Beziehung auf die gesunkensten Volksklassen, daß er gekommen sei, Sünder zu sich zu rufen (Marc. 2, 17); aber er sagt es so allgemein, daß er sich den Menschen gegenüber überhaupt als der Sünderarzt fühlt und eben daraus das Recht ableitet, gerade die Versunkensten zu sich zu rufen, die seiner am meisten bedürfen. Ohne Sinnesänderung können aber die Sünder am Gottesreiche nicht theilnehmen.

b) Wenn das Hören des Wortes Jesu das Eine ist, was Noth thut (Luc. 10, 42; vgl. v. 39), dieses Hören aber immer verbunden sein muß mit dem Thun (Matth. 7, 24); so scheint die Verkündigung Jesu nichts Anderes gewesen zu sein als eine erneute Einschärfung des göttlichen Willens, wie die prophetische Predigt, die ja auch immer mit der Forderung einer allgemeinen Umkehr und Sinnesänderung begann. Noch eben war der Täufer mit einer solchen aufgetreten und hatte die angelobte Sinnesänderung durch den symbolischen Akt des Untertauchens im Jordan bekräftigen lassen (Marc. 1, 4: *βάπτισμα μετανοίας*). Wirklich stellt sich Jesus Matth. 21, 37 als den letzten in der Reihe der Gottgesandten dar, welche die Forderung Gottes an das Volk überbringen und zu seiner Erfüllung antreiben. Wenn aber von der anderen Seite die Bergrede die geistlich Armen, die um ihre Armuth Trauernden und die nach Gerechtigkeit Hungernden selig preist (Matth. 5, 3 f. 6), so liegt darin, daß Jesus nicht zunächst etwas zu fordern, sondern etwas zu bringen kommt; und ausdrücklich wird ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheißen.

Die Gerechtigkeit erscheint also nicht als Forderung, sondern als Gabe, und ist als solche auch bereits von der messianischen Weissagung in Aussicht gestellt (Jes. 61, 10. 45, 25. Jer. 33, 16). Wenn Jesus Matth. 11, 28 den von der Last des Gesetzes Beschwerten Erquickung verheißt, so geht das nicht auf den Druck der pharisäischen Satzungen (Baur, S. 115), als ob er denselben erleichtern wollte, indem er an die Stelle des äußeren Gesetzesdienstes den inneren Werth der sittlichen Gesinnung setzt. So würde er die Last nicht erleichtern, sondern für jedes aufrichtige Herz erschweren. Die Erquickung für die Seelen ist nur gefunden, wenn der Weg gezeigt ist, der zur Gerechtigkeit, d. h. zur Erfüllung des göttlichen Willens, führt.

c) Dieser scheinbare Widerspruch der beiden Seiten an der Verkündigung Jesu löst sich nur so, daß die in der Botschaft vom Gottesreiche gebrachte neue Gottesoffenbarung durch sich selbst die Sinnesänderung wirkt, welche Jesus fordert. Gott fordert nicht vom Menschen, daß er ihm entgegenkomme; er kommt dem Menschen selbst entgegen und thut damit das Aeußerste, was er vermag, um ihn zur Sinnesänderung zu vermögen, an der er seine höchste Freude hat (Luc. 15, 4—10). Er macht nicht seine Heilsoffenbarung abhängig von der Bekehrung des Volkes, wie er es in der prophetischen Predigt that; sondern er will durch seine Gnadenoffenbarung diese Bekehrung wirken. Er kommt in dem Messias und bringt die Zeit der Heilsvollendung. Wer nun in ihm den Erwarteten sieht und seine Freudenbotschaft vom Gottesreiche annimmt, der ist bereits im Gottesreiche (Matth. 11, 11 und dazu S. 14, a); er weiß sich als Kind des himmlischen Vaters, und damit ist ein ganz neues, wirkungsfräftiges Motiv für das religiös-sittliche Leben gesetzt. Das Kind muß dem Vater ähnlich sein (Matth. 5, 45. 48): das ist nicht die Forderung eines neuen Gesetzes, es ist gleichsam Naturnothwendigkeit in dem Gebiete des Gottesreiches. Das von Gott selbst gesetzte Kindchaftsverhältniß muß sich auch seitens des Menschen realisiren in dem rechten Kindesverhalten. Der Reichsgenosse soll nicht erst Kind Gottes werden, er ist ein Kind Gottes, und darum kann er nicht anders, als es immer mehr werden wollen in vollkommener sittlicher Gottähnlichkeit.¹⁾ Jesus zeigt ihm nur den Weg dazu.

1) Die metaphorische Wendung des Kindchaftsbegriffes beruht darauf, daß nur Gleiches von Gleichem stammen, der Sohn nur dem Vater ähnlich sein kann (vgl. Matth. 23, 31). Sie liegt auch dem (wohl der ältesten Ueberlieferung nicht angehörigen) Spruche 5, 16 zu Grunde, wonach das Licht der neuen Gottesoffenbarung von selbst hervorstrahlt aus den guten Werken, durch welche die Reichsgenossen die Offenbarung des väterlichen Thuns in ihrem Thun nachbilden zum Preise dessen, der sich ihnen in seinem Messias kund gethan hat. Während so die von Jesu geforderte Sinnesänderung durch seine Heilsverkündigung selbst gewirkt wird, ist des heiligen Geistes als des Prinzips dieser Erneuerung noch nicht gedacht. Wohl bewahrt die älteste Ueberlieferung die Hinweisung des Täufers auf die Geistestaufe durch den Messias (3, 11); aber die einzige Verheißung des Geistes in den synoptischen Reden Jesu bezieht sich speziell auf die Ausrüstung seiner Apostel zur Vertheidigung des Evangeliums vor Gericht (10, 20). Wann und wie die prophetische Verheißung von der allgemeinen Geistesausgießung sich erfüllen und was dieselbe den Reichsgenossen bringen wird, darüber ist noch nichts gesagt.

d) Auch hier besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Was die Gotteskinder erst mehr und mehr werden sollen, das ist bereits in vollkommener Weise der Sohn Gottes (§. 17, c. Anm. 3). Daher sind diejenigen seine nächsten Verwandten, welche den väterlichen Willen Gottes thun, wie er selbst ihn thut (Matth. 12, 50). Er ist gekommen, das Gesetz zu erfüllen (5, 17); er ergiebt sich ganz in Gottes Willen (Marc. 14, 36); in ihm und seinem Leben wird der Wille Gottes stets vollkommen verwirklicht. Dem widerspricht nicht, daß er Gott allein das Prädikat *αγαθός* vorbehalten haben will (Marc. 10, 18 = Matth. 19, 17), weil der Mensch überall nur durch die fortschreitende Lösung seiner sittlichen Aufgabe gut werden kann. Auch Jesus hat seine sittliche Vollkommenheit noch zu bewähren im Kampfe des Lebens mit seinen Versuchungen (Luc. 22, 28); erst am Ziele wird er als der gute bewährt sein, wie die Knechte Matth. 25, 21. 23. Aber auf jedem Schritte dieses Weges entspricht er dem Ideale; nirgends hat er sich den Sündern, zu denen er gekommen, als solchen irgendwie gleichgestellt, nirgends zeigt er die Spur eines Bußgefühls oder einer empfangenen Sündenvergebung. Daher ist sein ganzes sittliches Verhalten im absoluten Sinne vorbildlich (Matth. 11, 29. Marc. 10, 45). In ihm sieht das Gotteskind das Ideal der sittlichen Gottähnlichkeit in jedem Augenblicke verwirklicht. Nicht als gesetzliche Forderung tritt es ihm entgegen, sondern es bringt ihm die selige Gewißheit, daß, was es werden will, es auch werden kann in der Gemeinschaft mit ihm. In seiner Nachfolge von ihm zu lernen, ist ein sanftes Joch und eine leichte Last, und das ist der Weg, der zur Erquickung der Seelen (Matth. 11, 28—30), zur vollen Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 6) führt.

§. 22. Die messianische Errettung.

Als der Messias bringt Jesus mit der Vollendung der Theokratie zugleich die Errettung der Reichsgenossen mittelst der auf Grund der Weissagung erwarteten Sündenvergebung. a) Ein Hauptstück der neuen Gottesoffenbarung, die er bringt, ist die Verkündigung der vergebenden Liebe Gottes, die nur an der Lästerung des Geistes ihre Grenze hat. b) Aber der Messias verkündigt nicht nur die Sündenvergebung, er beschafft sie auch durch seinen erlösenden Tod und stiftet so den neuen Bund der Gnade und Vergebung. c)

a) Die mit der Gründung des Gottesreiches eintretende Heilsvollendung hat zu ihrer Rehrseite die Errettung von dem Verderben, welchem das Volk um der Sünde willen verfallen ist. Verlorene Schafe nennt Jesus die gegenwärtige Generation des theokratischen Volkes (Matth. 10, 6. 15, 24); und er als der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu erretten (Luc. 19, 10). Geschieht dies auch einerseits, wie die Geschichte von Zakchäus, deren Pointe dieser Spruch bildet, zeigt, dadurch, daß die Sünder zur Sinnesänderung geführt werden, so gehört doch dazu auch nothwendig, daß die Schuld der Vergangenheit von ihnen genommen wird durch die Sündenvergebung. Eine solche war für die

messianische Zeit von den Propheten vielfach in Aussicht gestellt (Jes. 43, 25. 44, 22. Jer. 33, 8. Sach. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24) und darauf hin ein Hauptstück der messianischen Erwartung für die Frommen in Israel, die ihre Sünden erkannten (Luc. 1, 77). Darum muß die Erlösung, die Jesus den um ihre Sünden Bekümmerten verheißt (Matth. 5, 4), auch die Sündenvergebung einschließen. Er selbst als der Menschensohn nimmt die Vollmacht in Anspruch, auf Erden die Sündenvergebung zu verkündigen, die Gott im Himmel ertheilt (9, 6; vgl. v. 2); und er hinterläßt diese Vollmacht seiner Gemeinde (18, 18), um ihr dadurch eines der wesentlichsten Güter des Gottesreiches zu sichern (vgl. Luc. 24, 47).

b) Auch die Verköndigung der Sündenvergebung ist nur ein Moment in der neuen Gottesoffenbarung, die Jesus bringt. Die Parabel Luc. 15, 11—32 zeigt, wie es der väterlichen Liebe Gottes entspricht, daß er den bußfertig umkehrenden Sohn (und das ist nach S. 20. 21 jeder Reichsgenosse) mit Freuden aufnimmt und ihm alle Sünden vergiebt. Dieser Vergebung bedarf aber jeder. Die Parabel Matth. 18, 23—27 setzt voraus, daß jedem Mitgliede des Gottesreiches eine unendliche Schuldsumme erlassen ist; und das Reichsgebet lehrt die Reichsgenossen um die Sündenvergebung nicht anders wie um das tägliche Brot bitten (6, 12). Die Heilsgegenwart ist aber die Zeit, wo noch die Ausöhnung mit dem Schuld Herrn möglich ist durch die von dem Messias dargebotene Vergebung. Es gilt, diese Zeit zu nutzen, ehe das Gericht hereinbricht, aus dem es kein Entrinnen giebt (Luc. 12, 58 f.). Noch kann jede Sünde vergeben werden, selbst die Lästerung des Menschensohnes. Nur wer die in den Werken des Menschensohnes sich immer offener kundgebende Gottesmacht absichtlich leugnet und so den heiligen Geist lästert, der hat eine Sünde begangen, die nicht vergeben werden kann, weil sie das Zeichen endgültiger Verstockung ist (Matth. 12, 31 f.).¹⁾

c) Auch hier besteht die messianische Wirkksamkeit Jesu nicht nur in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Wohl ist sein Tod eine

1) Wie die neue Gottesoffenbarung überhaupt, so kann auch diese Seite derselben nicht ohne unmittelbare Einwirkung auf das Leben der Reichsgenossen bleiben. Der Schuldner, dem viel vergeben ist, wird den Schuld Herrn am meisten lieben (Luc. 7, 41—43); aus der dem Messias erwiesenen Liebe erkennt man, daß jemand durch ihn das hohe Gut der Sündenvergebung empfangen hat (7, 47). Muß das Kind Gottes dem Vater ähnlich werden, so gilt dies insbesondere von der vergebenden Liebe, die es seinen Feinden erweist (Matth. 5, 44 f.). Wo die erfahrene Vergebung die Bereitwilligkeit zum Vergeben gegen den Mitknecht nicht wirkt, die sie naturgemäß wirken sollte, da kann sie nur zurückgenommen werden (18, 28—35). Wenn darum die Reichsgenossen immer aufs Neue um das Gut der Sündenvergebung bitten, so sollen sie daran gedenken, daß sie dasselbe nur als Kinder Gottes empfangen können, die durch die bereits erfahrene Vergebung sich haben bestimmen lassen, auch ihren Schuldnern zu vergeben (6, 12: *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφ' ἡμῶν*). Weder den Grund noch das Maß der erbetenen Sündenvergebung will der Zusatz aussprechen, sondern die Voraussetzung, unter der das ganze Gebet allein gebetet werden kann; denn es ist das Gebet der Reichsgenossen, welche das messianische Gut der Sündenvergebung empfangen haben und dadurch zu gleichem Vergeben bewogen sind.

göttliche Nothwendigkeit, ein in der Weissagung vorhergesehenes Stück des dem Menschensohne berufsmäßig bestimmten Leidenschicksals (§. 16, c).²⁾ Aber er giebt doch in freier Erfüllung seines Berufes sein Leben hin, um sein Dienen, das er zu üben gekommen war, zu vollenden, und beschafft dadurch erst die Errettung, welche er den Reichsgenossen durch die Verkündigung der Sündenvergebung in Aussicht stellte. Wenn Jesus nämlich Marc. 8, 36 f. bevormundet, daß kein Mensch, und wenn er die ganze Welt gewönne, etwas besitz, das für Gott werthvoll genug wäre, um damit seine (um der Sünde willen) dem Verderben verfallene Seele wieder einzulösen (vgl. Psalm 49, 8 ff.), so betrachtet er 10, 45 die in seiner Lebenshingabe sich vollendende Erfüllung seiner Berufsaufgabe als eine Leistung, welche für Gott werthvoll genug ist, um als ein solches Lösegeld zu gelten, welches also Jesus anstatt der Vielen giebt, die dasselbe zu beschaffen nicht im Stande waren.³⁾ Damit war denn die Lösung des Räthfels seines Todes gegeben, sofern derselbe als das Mittel dargestellt war, die Vielen, d. h. alle Reichsgenossen, vor dem Verderben zu erretten, dem sie um ihrer Sünde willen im Tode verfallen mußten. Freilich sind die Jünger Jesu im Gottesreiche der sündenvergebenden Gnade ihres Vaters ohne Weiteres gewiß; aber die Verwirklichung des Gottesreiches und des neuen in ihm gegebenen Verhältnisses zu Gott war doch erst möglich, wenn die Sündenschuld der Vergangenheit, um deretwillen alle dem Tode verfallen sind, getilgt war. Darum ist es nur der positive Ausdruck desselben Gedankens, wenn Jesus beim Abschiedsmahle sein Blut als das Bundesblut bezeichnete, das Vielen zu Gute vergossen wird (14, 24). Kein Israelite konnte dabei an etwas Anderes denken als an

2) Allerdings hat Jesus je mehr sich das Resultat seiner Wirksamkeit unter seinem Volke herausstellte, um so mehr seinen Tod (und nicht bloß sein Leiden) als die vorausichtliche Konsequenz des Verhalten seines Volkes gegen die Gottgesandten der Vergangenheit angesehen (Matth. 21, 39. 23, 37. Marc. 9, 12 f. Luc. 13, 33) und damit als den göttlichen Schicksalswillen, der auch ihn dem Märtyrertode weihte (Marc. 10, 39. Luc. 12, 50). Aber der von Hosten (Zum Evangelium des Paulus und Petrus. Rostock 1866) urgirte Gegensatz einer historisch-religiösen und dogmatisch-religiösen Betrachtung desselben ist eine moderne Fiktion ohne geschichtlichen Anhalt. Für das auf dem A. L. ruhende Bewußtsein Jesu konnte dem Messias kein Schicksal bestimmt sein, das nicht mit seiner Berufsstimmung im Zusammenhange stände. Und wenn er auch bis zuletzt hoffen konnte, daß des Vaters Macht und Weisheit im Stande sei, andere Wege für die Verwirklichung seiner Heilsw Zwecke zu finden (Marc. 14, 35 f.), so konnte ihm das doch nie zweifelhaft sein, daß, wenn sein Tod unvermeidlich, derselbe den Heilsabsichten seiner messianischen Sendung dienen müsse. — 3) Die richtige Fassung der Stelle beruht wesentlich darauf, daß man *ἀντί* nicht mit *ἀντὶ* *λόγῳ*, sondern mit dem ganzen Satz verbindet. Daß der Tod Jesu dem Tode der Vielen gleichwerthig ist und insofern an Stelle desselben tritt, steht nicht da; ebensowenig besagt der Spruch direkt, daß er sein Leben hingiebt, damit sie das ihre nicht hingeben dürfen, und insofern sie loskauft. Wovon sie das durch Jesum an ihrer Statt entrichtete Lösegeld loskauft, steht direkt nicht da, ist aber nach 8, 36 f. ohne Zweifel das Verderben, dem sie um der Sünde willen verfallen waren. Von der Erlösung aus der Sünden knechtschaft (Beyschlag, S. 149) oder gar von der inneren Befreiung aus dem Druck der irdischen Leiden und des irdischen Todes (Wendt, S. 515) ist natürlich nicht die Rede.

den neuen Bund (vgl. Luc. 22, 20) der Gnade und der Vergebung, den Gott in der messianischen Zeit mit seinem Volke schließen wollte (Jer. 31, 33 f.). Wie aber die Stiftung des alten Bundes ein Bundesopfer forderte, dessen Blut reinigend (vgl. Hebr. 9, 22) auf das Volk gesprengt ward (Ex. 24, 8), so bedarf es auch jetzt eines Bundesopfers. Nur des Bundesopfers fühnendes Blut (vgl. Lev. 17, 11), zur Vergebung der Sünde vergossen, wie Matth. 26, 28 richtig erklärt wird, kann von der Schulbefleckung reinigen und dadurch sündige Menschen befähigen, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zu treten, in welcher sie dann allezeit der vergebenden Liebe seines Vaters gewiß sind. Wenn aber der Spruch vom Lösegelde die Gott wohlgefällige Leistung Jesu betont, welche die Errettung der Reichsgenossen veranlaßt, so erscheint der gewaltsame (blutige) Tod Jesu hier als ein Erleiden, das ihm nach Gottes Rath bestimmt war, weil es zur Durchführung seiner Heilswerte erforderlich war. Vgl. m. Leben Jesu Buch V, Kap. 7.⁴⁾

§. 23. Der Sieg über den Satan.

So lange das Gottesreich auf Erden nicht hergestellt ist, herrscht daselbst der Satan, der über die Reiche der Welt Macht hat als der Verführer zur Sünde.^{a)} Insbesondere übt er durch die unreinen Geister seine Macht in den von ihnen besessenen Kranken.^{b)} Dieser Macht gegenüber erweist sich Jesus in seiner messianischen Wirkksamkeit als Sieger, der ihrer Herrschaft ein Ende macht.^{c)}

a) In der apostolischen Quelle redet Jesus von dem Satan und seinem Reiche (Matth. 12, 26 = Luc. 11, 18), indem er dabei an eine

4) Je weniger die Jünger fähig und geneigt waren, auch nur die Ankündigung seines Todes zu verstehen (Marc. 9, 32), um so weniger konnte Jesus früher und eingehender mit ihnen von dessen Bedeutung handeln. Aber erst mit der geschichtlichen Nothwendigkeit seines Todes ergab sich ja auch seine Heilsworthwendigkeit; erst als das Volk, das, wie kein anderes, für die Aufnahme des Messias ausgerüstet und vorbereitet war, ihn verwarf, wurde sein Tod nothwendig, um die Scheidewand niederzureißen, welche die Sünde in ihrem Gipfelpunkte zwischen Gott und den Menschen aufgerichtet hatte. Es ist daher ganz ungeschichtlich, wenn man immer wieder aus der Thatsache, daß Jesus die Sündenvergebung verkündigte oder um sie bitten lehrte, ohne dabei der Vermittelung durch seinen Tod zu gedenken, das Recht herleitet, seine Aussagen über die Heilsworthbedeutung seines Todes für unecht zu erklären (Baur, S. 100 ff.) oder doch als „Gedanken des Augenblickes“ darzustellen, die mit seiner sonstigen Anschauung in Widerspruch ständen (vgl. Holsten, a. a. O. S. 177 ff.). Nach Beshlag (S. 152 f.) freilich sollte das Selbstopfer Jesu nur den neuen Bund bestätigen, und es soll höchstens insofern der Begriff der Sühne darauf anwendbar sein, als ihm Jesus die Kraft zutraute, in Vielen die Macht der Sünde zu brechen und im Zusammenhange damit ihnen die göttliche Sündenvergebung zu verbürgen. Auch nach Wendt, S. 520 sollte der Tod Jesu als eine für Gott werthvolle Leistung auf Gott wirksam sein, um ihn zur Aufrechterhaltung seiner verheißenen Heilsgemeinschaft zu bestimmen.

ihm dienstbare Geisterschaft denkt (v. 29).¹⁾ In der Versuchungsgeschichte erscheint derselbe als Weltherrscher; denn wenn er Jesu alle Reiche der Welt anbietet (Matth. 4, 9), so hat das Luc. 4, 6 gewiß richtig dahin erläutert, daß ihm die Macht über die Weltreiche gegeben ist und er sie also weiter vergeben kann. Dies kann nur so gedacht sein, daß er in einer der Sünde dienstbaren Welt die Herzen nach seinem Willen lenkt. Wird auch keineswegs überall die Sünde auf ihn als letzten Urheber zurückgeführt²⁾, so wird doch auch die Wirksamkeit des Satan bei der Verführung zur Sünde nicht ausgeschlossen. Schon die Darstellung der Versuchungsgeschichte in der apostolischen Quelle, die auf Aussprüche Jesu selbst zurückzuführen ist, ließ die in den Wegen seines Messiasberufes ihm entgegentretenden Versuchungen vom Satan selbst ihm entgegengebracht sein (Matth. 4, 10). Und die den Jüngern bevorstehenden Versuchungen bezeichnet Jesus als einen Versuch des Satan, sie zu sichten wie den Weizen (Luc. 22, 31). In dem menschlichen Versucher sieht er den Satan selbst (Marc. 8, 33). In dem Ausspruche Luc. 13, 16 wird auch eine leibliche Krankheit, die nach der Art der Heilung (v. 13) von Jesu nicht als dämonische behandelt wird, auf eine Satanswirkung zurückgeführt.

d) Jesus theilte nach der apostolischen Quelle (Matth. 12, 43—45 = Luc. 11, 24—26) die Vorstellung von einer Beseffenheit gewisser Kranken durch unreine Geister.³⁾ Indem hier die Beseffenheit zum para-

1) In der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu wird der Satan nur *ὁ σατανᾶς* genannt (vgl. Marc. 8, 33. Luc. 10, 18.), auch Matth. 4, 10. Nur in dem erzählenden Theile der Versuchungsgeschichte muß er bereits in der apostolischen Quelle als *ὁ διάβολος* bezeichnet gewesen sein (Matth. 4, 1. ff. = Luc. 4, 2 ff.). Dagegen gehören Matth. 13, 39, 25, 41 sicher dem Evangelisten an und ebenso die Bezeichnung als *ὁ πονηρός* (13, 19, 38). Ob Beelzebul im Munde des Volkes (10, 25. 12, 24; vgl. Marc. 3, 22) den Satan selbst oder einen besonderen Obersten der Dämonen bezeichnete, ist nicht sicher auszumachen; aus Matth. 12, 26 f. folgt nur, daß Jesus in ihm, wie in den Dämonen, dieselbe satanische Macht wirksam sah. Denn wenn er v. 26 sagt, daß der Satan den Satan, also sich selbst austreibt, so ist damit nur der Widerspruch der Anklage wider ihn auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht. So wenig deshalb aber die Dämonen mit dem Satan selbst identifizirt sind, so wenig braucht es Beelzebul zu werden; und Marc. 3, 22, vgl. mit v. 30, scheint allerdings dafür zu sprechen, daß Beelzebul als ein Dämon gedacht war und nicht als der Satan selbst. — 2) Gott ist es, der die Lebenslagen herbeiführt und abwendet, welche zur Sünde versuchen (Matth. 6, 13); und unmöglich kann im unmittelbaren Zusammenhange damit der Teufel es sein, aus dessen Macht man durch den Beistand in der Versuchung errettet wird, so wenig wie 5, 37 jede Steigerung der einfachen Zu- und Abgabe, welche die Frucht der Unwahrhaftigkeit und des Mißtrauens ist, als teuflischen Ursprunges bezeichnet werden soll. In beiden Stellen ist an *τὸ πονηρὸν* zu denken. Ein Mensch giebt dem Anderen Anstoß d. h. Anlaß zum Sündigen (18, 6 f.) und der Mensch sich selbst, indem durch die Schwachheit des Fleisches d. h. der sinnlichen Natur des Menschen die Bereitwilligkeit des Geistes zum Guten ohnmächtig gemacht wird (Marc. 14, 38). — 3) Sie werden in dieser Stelle *πνεύματα ἀκάθαρα* genannt, wie stehend im Marcusevangelium; Luc. 10, 20 heißen sie *πνεύματα σκληρὰ*. Doch kam in der apostolischen Quelle auch schon der Ausdruck *δαίμονια* vor, sowohl in den Reden Jesu (Matth. 10, 8. Luc. 13, 32), als in der Erzählung (Matth. 9, 33 f. = Luc. 11, 14 f.), und, wie es scheint, auch *δαίμονες* (Matth. 8, 31). Vgl. den von allen drei Evangelisten adoptirten Ausdruck *δαίμονες ἐξέρχονται* 8, 33, 9, 32, 15, 22.

bolischen Gegenbilde der Sünde gemacht wird, ist dieselbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, sondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus dessen Gebiet überall in den Parabeln die Analoga des höheren Lebens entlehnt sind. Die unreinen Geister bewohnen nach v. 43 die Wüste (vgl. Marc. 5, 10); und v. 45 wird eine Beseßtheit von mehreren Geistern als möglich gesetzt, wie sie Marc. 5, 9 vorkommt und schon in der apostolischen Quelle wohl als schwere Beseßtheit qualifiziert war (Matth. 8, 28 und dazu m. Marcusev. S. 172). Ebendasselbst liegt die Vorstellung vor, daß der Besitz einer Menschen- oder wenigstens einer Thierseele (8, 31) diesen Geistern Bedürfnis ist und sie die rein pneumatische Existenz scheuen, in welcher sie wohl im Gegensatz zu den Engeln (vgl. S. 19, d. Anm. 6) völlig leiblos gedacht sind (vgl. Luc. 10, 20: *πνεύματα*). Jesus heilt die von ihnen Beseßten, indem er den Geistern auszufahren gebietet (Marc. 1, 25. Matth. 8, 32). Er giebt seinen Jüngern dieselbe Vollmacht (Matth. 10, 8) und redet von ihren Erfolgen (Luc. 10, 20). Auch er unterscheidet diese Dämonenaustreibungen ausdrücklich von seinen anderen Krankenheilungen (Luc. 13, 32). Wenn er sie Matth. 12, 27 den Heilungen durch die jüdischen Exorcisten gleichzusetzen scheint, so darf die Ironie nicht übersehen werden, die darin liegt, daß von dem eigenen Standpunkte der Gegner aus diese Gleichsetzung unthunlich war, da ja ihre verklämderische Erklärung der seinigen bewies, daß sie dieselben gewöhnlichen jüdischen Exorcismen nicht gleichzusetzen wagten. In den Dämonen aber sieht Jesus die satanische Macht wirksam (v. 26). Vgl. m. Leben Jesu Buch III, Kap. 6.

c) Seine messianische Wirksamkeit wird von Jesu zunächst nicht in Beziehung gesetzt zu der rein geistigen Wirksamkeit des Satan als des Verführers zur Sünde, sondern zu der Macht, die er in den Beseßten hat, aber wohl nur, weil an dieser allein jene in sinnenfälligen Folgen zum Vorschein kommt. In den Teufelaustreibungen seiner Jünger sieht er den jähen Sturz der satanischen Macht (Luc. 10, 18); aber die Vollmacht zu solchem siegreichen Kampfe wider seinen Feind hat er ihnen gegeben (v. 19). Er selbst führt durch die Austreibungen der Dämonen die Gottesherrschaft auf Erden herbei (Matth. 12, 28); aber er kann es nur, weil er zuvor den Satan selbst besiegt hat (v. 29). Wie nur der den Palast des Starken plündert, der ihn selbst zuvor gebunden hat, so muß auch der Messias den Satan zuvor bezwungen haben, wenn er durch die Dämonenaustreibungen ihm seine Organe unter den Menschen wegnehmen will. Es ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß hiermit auf die Ueberwindung des Satan in der Versuchungsgeschichte hingewiesen wird, so daß gleich beim Beginn seiner messianischen Wirksamkeit Jesus die Macht des Satan auf der Erde gebrochen hat. Indem es dem Widersacher Gottes nicht gelang, den Messias, der die Vollendung des Gottesreiches herbeiführen sollte, zur Sünde zu verleiten, ist diese Vollendung gesichert. Indem Jesus seinen ersten Sieg weiter verfolgt, macht er der Gottesherrschaft immer mehr Bahn in dem Herrschaftsgebiete des Satan. Die Dämonen aber, die als übermenschliche Geister in Jesu den Messias erkennen (Marc. 1, 34. 3, 11), wissen, daß er gekommen ist, sie zu ver-

verben (1, 24), und daß sie diesem Verderben und der Qual, in welche dasselbe sie versetzt, nicht entgehen können, wenn der Tag des Gerichts anbricht (Matth. 8, 29).⁴⁾

Viertes Kapitel.

Die Gerechtigkeit des Gottesreiches.

§. 24. Die Gerechtigkeit und das Gesetz.

Vgl. Harnack, Jesus der Christ oder der Erfüller des Gesetzes. Elberfeld 1842. F. C. Meyer, über das Verhältniß Jesu und seiner Jünger zum Gesetz. Magdeburg 1853. Bleef, Rechter, B. Weiß, Nölander in den Theol. Stud. u. Krit. 1853. 54. 58. 90. E. Haupt, die Aitlichen Citate in den vier Evangelien. Colberg 1871. W. Beytschlag, Osterprogramm. Halle 1875. Bassermann, de loco Matth. V, 17—20. Jenae 1876. H. Holtmann, Jahrb. f. protest. Theol. 1877, 4. 78, 1. Glock, die Gesetzesfrage im Leben Jesu. Karlsruhe 1885. L. Jakob, Jesu Stellung zum Gesetz. Göttingen 1893. Weiß, Leben Jesu Buch III, Kap. 10. 11.

Zum Wesen des von dem Messias zu begründenden Gottesreiches gehört die Gerechtigkeit, d. h. die vollkommene Erfüllung des im Gesetz und in den Propheten offenbarten göttlichen Willens. a) Freilich war die in Lehre und Uebung hergebrachte Gesetzeserfüllung eine sehr unvollkommene; erst Jesus erfüllt das Gesetz und lehrt es erfüllen nach der Norm des durch ihn offenbarten vollkommenen Gotteswillens. b) Einen Unterschied zwischen Ceremonial- und Sittengesetz hat Jesus nirgends gemacht; seine Anerkennung bezieht sich auf das Gesetz als Ganzes. c) Doch ist damit nicht gesagt, daß er eine unvergängliche Dauer der israelitischen Kultusordnung in Aussicht genommen hat. d)

a) Soll in dem Gottesreiche der Wille Gottes vollkommen geschehen (Matth. 6, 10), so muß die eigenthümliche Beschaffenheit der Reichs- genossen die Gerechtigkeit sein, d. h. die normale, dem Willen Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit. Sie ist daher das hochzeitliche Kleid, ohne welches man an dem vollendeten Gottesreiche nicht Theil nehmen kann

4) In einer Rede aus der apostolischen Quelle heißt es, daß dem Teufel und seinen Engeln das ewige Feuer bereitet ist (Matth. 25, 41). Diese Bezeichnung des Satan und seiner Geister ist sonst den Reden Jesu fremd; doch könnte immerhin eine Hinweisung auf das letzte Schicksal derselben in der entsprechenden Stelle gestanden haben. Daß Jesus nur den Gedanken, wie die einheitliche furchtbare Macht des Bösen in Natur- und Geschichtswelt das eigentlich Gegengöttliche, Gottwidrige in der Welt sei, mit dem Satansnamen ausgedrückt habe (Beytschlag, S. 92), ist unzulässige Modernisirung.

(22, 11 ff.; vgl. 5, 20). Das Streben nach der Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes (6, 33 lies: *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) ist unmittelbar miteinander verbunden, wie die Verheißung des Gottesreiches und der Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 3—6). Nur wer den Willen Gottes thut, ist dem Messias verwandt (12, 50) und kann in das Gottesreich eingehen (7, 21. 24). Der Wille Gottes aber ist im Gesetze und in den Propheten (5, 17. 7, 12. 22, 40) offenbart. Jesus hat den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes vollaus anerkannt. Daß die Gebote Gottes im Gesetze zu finden seien, setzt er als bekannt und auch für ihn selbstverständlich voraus (Marc. 10, 19. Luc. 10, 26). Soweit die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle Moses sitzen, d. h. sein Gesetz lehren, erkennt er ihre Autorität vollkommen an (Matth. 23, 2 f.). Nur ihre Zusätze, womit sie das Gesetz erweitern und erschweren (23, 4), und zwar theils willkürlich (15, 13), theils sogar in einem dem Gesetze geradezu widersprechenden Sinne, verwirft er, aber gerade im Interesse des göttlichen Gesetzes (Marc. 7, 1—13). Das Gesetz aber, sowohl in seiner mosaischen Grundlage als in seiner prophetischen Fortbildung, soll in unvergänglicher Gültigkeit fortdauern bis ans Ende der Welt oder so lange, bis jedes einzelne Gebot desselben erfüllt wird, wie Jesus es zu erfüllen gekommen war; freilich hört es dann als Gesetz auf, aber nur um in seiner Erfüllung fortzudauern (Matth. 5, 17 f. = Luc. 16, 17). Ja, die Bedeutung des Einzelnen im Gottesreiche hängt davon ab, ob er das ganze Gesetz, einschließlich der kleinsten Gebote, zu erfüllen und darnach zu lehren versteht oder nicht (Matth. 5, 19). Das Gesetz ist eben ein organisches Ganze; und nur wer die Bedeutung des Einzelnen im Zusammenhange des Ganzen versteht, versteht den im Gesetze offenbarten Gotteswillen.

b) Die Art, wie die herrschende Schriftgelehrsamkeit das Gesetz verstehen und der Pharisäismus es erfüllen lehrte, und die dadurch erzeugte Gerechtigkeit war keineswegs eine dem darin offenbarten Gotteswillen entsprechende (Matth. 5, 20). Dieselbe hielt sich ausschließlich an diejenige Seite des Gesetzes, nach welcher es bestimmt war, das rechtlich organisierte, national beschränkte, von der Sünde infizierte Gemeinwesen, in welchem sich die Theokratie zunächst verwirklichen sollte, zu regeln. In dieser konnte daher der auf die Vollendung der Theokratie im Gottesreiche abzielende vollkommene Gotteswille noch nicht ausschließlich zum Ausdruck kommen. Jesus polemisiert deshalb nicht bloß gegen pharisäische Zusätze oder Ausdeutungen. Aber er will auch nicht das Gesetz ergänzen oder verbessern; er will es nur erfüllen und erfüllen lehren nach der Norm des vollkommenen Gotteswillens, die im Gesetze selbst bereits enthalten, aber gemäß der noch unvollkommenen Entwicklungsstufe der Theokratie, für welche dasselbe gegeben, in ihrer Anwendung auf die konkreten Verhältnisse des israelitischen Volkslebens noch nicht überall zu ihrem adäquaten, dem Vollendungsstande der Theokratie oder dem Gottesreiche entsprechenden Ausdruck gekommen war. Dies ist der Sinn der Auslegung, welche Christus in der Bergrede einer Reihe von Geboten giebt (Matth. 5, 21—47). Das Rechtsgesetz des alten Bundes verbietet den Mord und den Ehebruch, weil es allein Thatünden recognosciren

und bestrafen kann. Der vollkommene Gotteswille achtet die Zorn-
gesinnung, das Scheltwort, das aus ihr hervorgeht, und den begehrliehen
Blick nach einem anderen Weibe bereits als ebenso sündhaft und strafbar
wie sie. Das Rechtsgesetz für ein von der Sünde infiziertes Gemeinwesen
kann die Ehescheidung, den Eid und das Wiedervergeltungsrecht nicht ent-
behren und sorgt nur dafür, sie gesetzlich zu regeln. Die Scheidung soll
in den gesetzlichen Formen vollzogen, der Eid nicht gebrochen, die Wieder-
vergeltung nach der Norm der Gerechtigkeit geübt werden. Der voll-
kommene Gotteswille erklärt die Ehe für unauflöslich (was Jesus Marc.
10, 2—9 ausdrücklich aus der mosaischen Urgeschichte nachweist) und darum
jede Wiederverheirathung Geschiedener für Ehebruch, den Eid für ein
Produkt der Sünde, das mit der Ueberwindung der Lüge und des Miß-
trauens der schlichten Versicherung weichen muß, und fordert, daß die
dulddende, opferbereite Liebe gegenüber der erlittenen Rechtskränkung zu
jeder Verzichtleistung auf eigenes Rechtjuchen und Wiedervergelten, sowie
zur Besiegung des Gegners durch ein sein Begehren immer noch über-
bietendes Wohlthun bereit sei. Selbst das Liebesgebot hat im Volksgeetze
des alten Bundes seine Schranke an der gottgeordneten Erklusivität des
jüdischen Volkstums. Der vollkommene Gotteswille verlangt eine Liebe,
welche als wahrhaft uneigennützig sich erst in der Feindesliebe bewährt.
Mit alledem beabsichtigt Jesus nicht eine neue Gesetzgebung für die Ge-
meinschaft seiner Anhänger. Sofern in derselben bereits die Sünde über-
wunden ist, bedarf sie einer solchen nicht; sofern auch in ihr noch Sünde
ist, kann sie dieselbe so wenig tragen, wie das Gemeinwesen der israe-
litischen Theokratie die Norm des vollkommenen Gotteswillens unmittelbar
als Gesetz vertragen konnte. Jesus entwickelt aus der Schale des Alten
Gesetzes den Kern desselben, wie er als der vollkommene Gotteswille
Norm und Ziel für das Trachten nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches
bleibt. Und er lehrt die Erfüllung desselben nicht bloß, er übt sie auch
(Matth. 5, 17) und zeigt auch hier in seinem Leben das im Reiche Gottes
erstrebte Ideal bereits verwirklicht (vgl. §. 21, d).

c) Soll auch nicht das kleinste der Gebote im Gesetze unerfüllt bleiben
(Matth. 5, 18), so kann auch das sogenannte Ceremonialgesetz von dieser
Erfüllung nicht ausgeschlossen sein. Dem entspricht durchaus das Ver-
halten Jesu. Der Tempel ist ihm Gottes Wohnstätte (Matth. 23, 21;
vgl. Luc. 2, 49) und darf als solche in keiner Weise entweiht werden
(Marc. 11, 17). Er zieht zum Passahfeste nach Jerusalem hinauf, und
die Jünger setzen als selbstverständlich voraus, daß er das gesetzliche Passah
mit ihnen halten werde (14, 12), wie er es denn auch nach der
ältesten Ueberlieferung in aller Form gehalten hat. In der Bergrede
wird vorausgesetzt, daß seine Anhänger die üblichen Opfer darbringen
(Matth. 5, 23 f.). Die geheilten Aussätzigen weist er ausdrücklich an,
das von Moses gebotene Reinigungsoffer zu bringen (Matth. 8, 4.
Luc. 17, 14). Die peinlichste Erfüllung des Zehntengesetzes hat er nicht
getadelt, sondern nur verlangt, daß nicht die wichtigeren Gebote dahinter
zurückgestellt würden (Matth. 23, 23); und die Tempelsteuer hat er in
ostensibler Weise fortentrichtet (17, 27). Seine freie Sabbatobservanz hat
er, wo sie nicht der herrschenden Uebung wirklich entsprach (Luc. 13, 15.

14, 5), durch Ähnliche Analogieen als der Intention des göttlichen Gesetzgebers entsprechend erwiesen (Matth. 12, 3—5). Sich als dem Menschensohne legt er 12, 8 das Recht bei, wie in der Bergrede bei anderen gesetzlichen Bestimmungen auch über die rechte Erfüllung des Sabbatgebotes autoritativ zu entscheiden, dessen strikte Befolgung übrigens die apostolische Quelle bei seinen Jüngern voraussetzt (24, 20). Es ist demnach durchaus unrichtig, wenn noch Reuß, I. S. 167 f. Jesus zwischen Moral- und Ritualgesetz unterscheiden läßt und sein Verhalten zu letzterem auf Akkommodation zurückführt. Freilich aber hat Jesus im Geiste der Propheten die barmherzige Liebe über die Opfer gestellt (Matth. 12, 7. Marc. 12, 33 f.; vgl. Hos. 6, 6) und die Pflicht, sein Unrecht wieder gut zu machen, höher gewerthet, als die pünktliche Befolgung der Gottesdienstordnung (Matth. 5, 24; vgl. 1 Sam. 15, 22). Er hat angedeutet, daß alle Sorge für die äußere (levitische) Reinheit ihren Zweck (das Wohlgefallen Gottes) nur erreiche, wenn die Reinigung von der Sünde vorhergehe (Matth. 23, 26; vgl. Jes. 1, 15 f.). Insbesondere hat er in Betreff des Sabbatgebotes die sittliche Pflicht in ihrer Unbedingtheit der Befolgung der theokratischen Lebensordnung schlechthin übergeordnet (Marc. 3, 4). Indem er darauf reflektirt, daß der Sabbat zum Wohle des Menschen gesetzt sei (2, 27), wird der rein kultische Gesichtspunkt ebenso überschritten, wie der Gesichtspunkt einer gottwohlgefälligen Leistung verlassen wird, wenn er bei dem (freiwilligen) Fasten nur fragt, ob dasselbe der inneren Stimmung entspreche (2, 19 f.).¹⁾

d) War der Messias mehr als der Tempel (Matth. 12, 6), so konnte in der messianischen Ordnung der Dinge, d. h. in der vollendeten Theokratie der Tempel nicht mehr dieselbe Stellung und Bedeutung behalten, wie in der israelitischen Theokratie. Mit dem Marc. 13, 2 geweissagten Falle des Tempels war vollends eine Aenderung der ganzen Ällichen Kultusform nothwendig gegeben. War der Wille Gottes im N. T. in der Form einer Kultusordnung für die noch unvollkommene Entwicklungsstufe der Theokratie offenbart, so konnte die Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens in der vollendeten Theokratie oder dem Gottesreiche für alle Zeit so wenig an diese gebunden bleiben, wie an die der israelitischen Rechtsordnung (not. b). Es lag in der Natur der geschichtlichen Verhältnisse, daß Jesus über die Art und Zeit der Lösung keine spezielleren Weisungen geben konnte. Aber wenn der, in welchem Gott selbst zu

1) Daß Jesus die gesetzliche Lebens- und Kultusordnung, deren göttlichen Ursprung er anerkannte, als mangelhaft erkannte und sich prinzipiell darüber hinwegsetzte, oder sich freie Verfügung darüber zuschrieb, hat Behnischlag auch S. 105 f. nicht erwiesen, und es bleibt für geschichtliche die Betrachtung einfach undenkbar. Die Deutung des πληροῦν Matth. 5, 17, die er S. 104 erneuert: etwas Unvollkommenes vollmachen, ist sprachlich unerweislich und sachlich unmöglich, da man etwas Unvollkommenes nur verbessern kann, aber vollmachen nur etwas, das sein Maß noch nicht erfüllt hat. Nicht weil er dasselbe für „mangelhaft“ oder „unvollkommen“ hielt, hat er eine Aenderung der Ällichen Kultusform in Aussicht genommen (vgl. not. d), sondern weil er dieselbe, wie die ganze statutarische Form des Ällichen Gesetzes (vgl. not. b), als nur für die Bedürfnisse der israelitischen Theokratie (als der vorbereitenden Verwirklichung des Gottesreiches) gegeben erkannte. Behnischlag findet darin einen „Widerspruch“.

seinem Volke gekommen war, sein beständiges Bleiben inmitten der Seinen verhiess (Matth. 18, 20), so lag darin der Keim zu der Erkenntniß, daß sich einst das Wohnen Gottes unter seinem Volke vollkommener verwirklichen werde, als im Tempelinstitut. Wenn die Söhne Gottes als solche (und nicht bloß der Messias) prinzipiell von der Tempelabgabe frei sind (17, 26), so muß im vollendeten Gottesreiche das Bedürfniß eines Tempels überhaupt fortfallen, da Niemand mehr zu seiner Erhaltung verpflichtet ist. Und sicher deutete die ursprüngliche Form des Ausspruches Marc. 14, 58. 15, 29 irgendwie auf die vollere Verwirklichung der Idee des Tempelinstitutes in dem von Jesu gegründeten Gottesreiche. Wenn sein Blut als sühnendes Opferblut die Seinen zur neuen Bundesgemeinschaft befähigte (14, 24), so mußten endlich die Sühnopfer des alten Bundes als unnöthig erscheinen, nachdem ihr Zweck vollkommen erreicht war. Wenn Jesus die levitische Reinigungsordnung zum Gleichniß für die sittliche Reinheit setzte (7, 15), so war damit jene freilich zunächst so wenig aufgehoben, wie irgend eine natürliche Ordnung, die er zum parabolischen Bilde einer höheren erhob. Aber es konnte sich daran das Bewußtsein entwickeln, daß der höhere Zweck jener in der Verwirklichung dieser erfüllt sei. Dagegen sind die Gleichnisse Marc. 2, 21 f. nicht gegen ein Festhalten, sondern gegen ein unzeitiges und unreifes Aufgeben der alten Formen gesprochen.¹⁾ Jesus war überhaupt nicht gekommen aufzulösen (Matth. 5, 17: *οὐκ ἦλθον καταλύσαι*), sondern zu erfüllen; und nur die Auflösung kann er intendirt haben, die durch die wahre Erfüllung von selbst gegeben war (v. 18).

§. 25. Das größte Gebot.

Das Prinzip des Gesetzes ist die Forderung der Gottähnlichkeit, und diese verstärkt und bestimmt sich auf Grund der neuen Gottesoffenbarung zur Forderung der Liebe. a) Daher ist die Nächstenliebe unmittelbar neben der Gottesliebe das größte Gebot. b) Zum Wesen der Liebe aber gehört die Uneigennützigkeit, die sich in der Feindesliebe bewährt, und die Opferbereitschaft, die sich im Vergeben, in der Sanftmuth und Friedfertigkeit beweist. c) Die sanftmüthige, wie die dienende Liebe kann aber nicht sein ohne die Demuth, in welcher Jesus selbst das höchste Vorbild gegeben hat. d)

a) Gewiß nicht ohne Absicht läßt Jesus seine Gesetzesauslegung (Matth. 5) in einem Ausspruche gipfeln, welcher aller sittlichen Atomistik

1) Dies beweist deutlich der Zusammenhang, wonach diese Gleichnisse nicht das Nichtfasten der Jünger rechtfertigen sollen, sondern das (observanzmäßige) Fasten der Schüler des von Jesu anerkannten Täufers, welche man bei der Fastenfrage mit Absicht vorgeschoben hatte (v. 18; vgl. m. Marcusev. S. 97). Auch Lucas hat die Gleichnisse durch seinen Zusatz (5, 39) in diesem Sinne erklärt; und Benschlag (S. 111) hat wenigstens bei dem ersten Gleichnisse die richtige Beziehung anerkannt. Die Auflösung des Alten durch das Neue wird in ihnen nicht als das, was nach innerer Nothwendigkeit geschehen muß (Baur, S. 59 f.), dargestellt, sondern (weil unvermittelt) als zweckwidrig und für das Neue verderblich.

gegenüber die wesentliche Einheit aller göttlichen Gebote ins Licht stellt. Aber auch hier war er sich bewußt, nur den Sinn des Gesetzgebers vom Standpunkte der in ihm erschienenen vollen Gottesoffenbarung zu deuten. Denn schon im A. T. ist das Prinzip des Gesetzes die Forderung der Gottähnlichkeit: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Lev. 11, 44). Die Offenbarung Gottes, welche ihn nicht bloß als die höchste Macht, sondern auch als den Heiligen erkennen lehrt, muß immer den praktischen Zweck haben, bestimmend auf das Wesen und Leben des Menschen einzuwirken, sein Leben der in dem heiligen Wesen Gottes gegebenen Norm gemäß zu gestalten. Aber der Alliche Begriff der Heiligkeit ist noch ein rein negativer und bezeichnet die Absonderung von aller natürlichen (ethischen wie physischen) Unreinheit (vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II. Leipzig 1878). In der neuen Gottesoffenbarung ist nicht nur ein neues Motiv für diese Forderung der Gottähnlichkeit gegeben, sondern dieselbe empfängt auch einen neuen positiven Inhalt. Ist Gott der Vater der Reichsangehörigen, so liegt es in ihrem Wesen als Kinder, daß sie dem Vater ähnlich werden müssen (§. 21, c); und ist seine Offenbarung als Vater wesentlich eine Offenbarung der höchsten Liebe Gottes (§. 20, b), so bestimmt sich die Forderung der Gottähnlichkeit näher dahin, daß es Aufgabe der Gotteskinder ist, die wesentliche Vollkommenheit ihres Vaters im Himmel, welche in seiner allumfassenden Liebe besteht, nachzubilden (Matth. 5, 48; vgl. v. 45).

b) Auf die kasuistische Frage, an welchen Merkmalen man größere und geringere Gebote unterscheiden könne (Matth. 22, 36), hat Jesus sich nicht eingelassen, weil ihr die verkehrte Voraussetzung zu Grunde liegt, daß man auf Grund irgend einer menschlichen Klügelei einen Unterschied machen könne zwischen den göttlichen Geboten, den er 5, 18 theoretisch und v. 19 praktisch aufhebt. Wenn er das Gebot Deut. 6, 5 als das große schlechthin und darum als das erste bezeichnet (22, 37 f.), so will er auch damit nur die Intention des Gesetzgebers aufdecken; denn das Gebot der Gottesliebe erscheint in jener Stelle sichtlich als Erläuterung des ersten Gebotes im Dekalog (vgl. 6, 4 mit 5, 6 f.) und nach dem Zusammenhang mit v. 6 ff. als Voraussetzung aller anderen Gesetzeserfüllung. Stärker als dort kann die Innerlichkeit und Ausschließlichkeit dieser Forderung (*ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου*) nicht ausgesprochen werden.¹⁾ Das Neue in der Antwort Jesu besteht daher lediglich darin, daß er diesem Gebote ein zweites, auf das Verhalten gegen die Menschen bezügliches als völlig gleichwerthig an die Seite setzt (v. 39). Auch dieses hat an sich ebenfalls bereits im A. T. seinen von ihm adoptirten Ausdruck (Lev. 19, 18), und in der Forderung der Barmherzigkeit (Psalm 41, 2. Jes. 58, 7—10) seine reichste und reinsten Anwendung gefunden.²⁾ Aber auch die Hervor-

1) Jesus hat es nach der ältesten Ueberlieferung nicht einmal für nothwendig erachtet, hervorzuheben, wie die Liebesoffenbarung Gottes als des Vaters dieser Forderung ein neues dringendes Motiv hinzugefügt, und läßt das Gebot der Liebe zu Gott überhaupt zurücktreten, weil, wo jenes Motiv seine Erfüllung nicht von selbst wirkt, auch ihre Forderung nichts helfen würde. — 2) Es ist daher durchaus unrichtig, wenn Baur, S. 48 sagt, die Lehre Jesu verhalte sich zum Mosaismus, wie Inneres und

hebung dieser beiden Gebote motivirt Jesus ausdrücklich dadurch, daß alle göttlichen Forderungen, wie sie im Geseze und in den Propheten verkündigt sind, von einem dieser Gebote abhängen, also entweder eine Forderung der Gottes- oder der Nächstenliebe sind (Matth. 5, 40). In demselben Sinne faßt er am Schlusse der Bergrede die Forderung des ganzen Gesezes (sofern es die Nächstenpflicht lehrt) in das Gebot zusammen, dem Nächsten Alles zu gewähren, was man von ihm für sich selbst verlangt, jeden Einzelnen als gleichberechtigtes Subjekt anzuerkennen und das eigene Bedürfniß als Maßstab für unsere Pflicht gegen ihn (7, 12). Denn des Menschen höchstes Bedürfniß ist doch zuletzt Liebe; und wer jedem die Liebe gewährt, die das eigene liebebedürftige Herz verlangt, der ist dem Vater im Himmel ähnlich geworden, der nur die Liebe für sich verlangt, mit der er selbst ohne Unterschied Jedem sein Bedürfnis stillt (5, 45).

c) Ihrem wahren Wesen nach kann die Liebe nur an der Größe des Opfers gemessen werden, welches sie bringt (Marc. 12, 41—44). Eine Liebesübung, die auf Wiedervergeltung rechnet, bringt aber im Grunde gar kein Opfer und ist daher werthlos (Matth. 5, 46). Das Gleichniß Luc. 14, 12—14 kann in der apostolischen Quelle nur gelehrt haben, daß diejenige Liebe allein wahrhaft Liebe sei, welche auf keine Vergeltung Anspruch macht. Auf die Frage, wer der Nächste sei, den das Gesez zu lieben gebietet, giebt daher das Gleichniß vom barmherzigen Samariter (10, 29—35) die Antwort: jeder, der unserer Hülfe bedarf, dessen Noth abzuhefen die Pflicht der Barmherzigkeit ist (vgl. Matth. 5, 7). Aber indem Jesus die Anwendung desselben mit der Frage macht, wer von den dreien im Gleichniß dem Hülfsbedürftigen der Nächste war, giebt er zu bedenken, daß man sich den Namen des Nächsten erst durch solche uneigennüßige Liebesübung erwerben müsse, wie sie der Samariter an seinem Feinde geübt hat (v. 36 f.). Erst in solcher Feindesliebe wird die Liebe ganz der allumfassenden Liebe Gottes ähnlich (Matth. 5, 44 f.). Ihr gegenüber ist die Liebe zu den Reichsgenossen, die als Gotteskinder unter einander Brüder sind (v. 22 ff. und öfter), etwas Selbstverständliches und nichts Besonderes (v. 47). Das schließt aber nicht aus, daß Jesus in der Barmherzigkeitsübung an ihnen als seinen Brüdern (12, 50) eine ihm selber bewiesene Liebe sehen will (25, 35—40) und sie dadurch zum Kennzeichen der wahren, d. h. der sittlich bewährten Gotteskindschaft stempelt, die allein die Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich gewährt. Wie endlich die väterliche Liebe Gottes sich durch den Messias als die vergebende offenbart (§. 22, h), so darf auch die dadurch erzeugte vergebende Liebe der Gotteskinder keine Grenzen kennen nicht nur gegenüber der Verfehlung der Brüder (18, 21 f.), sondern auch gegenüber der Verfehlung der Menschen überhaupt (6, 12), zumal ja die vergebende

Außerer, wie Gefinnung und Werkthätigkeit. Denn die Forderung der Gottes- und Menschenliebe hat Jesus wörtlich aus dem Geseze entlehnt; und wenn Baur, S. 51, sagt, dieses enthalte die Forderung an die Gefinnung wohl an sich, mache sie aber nicht zur Hauptsache, so lehrt der Marc. 7, 6 aus dem A. T. entlehnte Spruch und die wiederholte Berufung des A. T. darauf, daß Gott Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10. 17, 3. Jer. 11, 20. 17, 10), das Gegentheil.

Liebe die Grundlage aller Feindesliebe nach dem Vorbilde Gottes ist (5, 44 f.). Dazu gehört die Sanftmuth (v. 4), die sich durch keine Verfehlung des Nächsten zu Zorn oder Scheltwort reizen läßt (v. 22), sondern stets bereit ist, noch Schwereres zu erdulden (v. 39); und die Friedfertigkeit, die stets zuerst die Hand zur Versöhnung bietet (v. 23 f.) und lieber der unbilligsten Forderung nachgiebt, als daß sie Streit anfängt (v. 40—42). Den Friedefristern aber wird die offenkundige Vollendung der Gottessohnschaft verheißen (v. 9).

d) Wenn die neue Gottesoffenbarung nicht nur in der Verkündigung Jesu, sondern auch in seinem Thun gegeben ist (§. 21, d), so ist dies eben so vorbildlich, wie das Wesen und Walten Gottes. Vor Allem verweist Jesus auf sein Vorbild in der Sanftmuth und Demuth (Matth. 11, 29); denn jene kann ohne diese nicht sein. Nur die Selbstüberschätzung (Marc. 7, 22: *ὑπερηγανία*) läßt uns die Verfehlung des Nächsten als ein unverzeihliches Vergehen ansehen. Nun lehrt aber das Gleichniß Luc. 14, 7—11, wie die eigene Auslegung Jesu ergibt, daß Niemand sich höher schätzen soll als den Anderen; und Marc. 9, 36 f. zeigt Jesus an seinem eigenen Beispiel, wie Niemand sich zu hoch achten soll, um sich liebevoll zu den Geringsten herabzulassen. Keine Selbstüberschätzung ist aber schlimmer als der Tugendstolz dessen, der unter den Menschen hoch ist, weil er mit seiner Gerechtigkeit prunket. Er ist ein Greuel vor Gott (Luc. 16, 15). Dieser Tugendstolz führt zu dem hochmüthigen Nichten und Bessern Anderer, das die eigenen noch größeren Fehler und Schwächen überfiehet (Matth. 7, 1—5), zum pharisäischen Prahlen vor Gott und Verachten des Nächsten (Luc. 18, 10—14). Die bescheidene Selbstschätzung verbietet aber auch das Streben nach Rang und Titeln, das die brüderliche Gleichheit ebenso wie die Stellung zu Gott und Jesu beeinträchtigt (Matth. 23, 6—10), und das dem weltlichen Leben eigene Streben nach Herrschaft (20, 25 = Luc. 22, 25). Im Gottesreiche soll jeder seine Größe im Dienen suchen (Matth. 20, 26 f. = Luc. 22, 26), d. h. nur durch das Maß des Dienens den Anderen zu übertreffen streben, was ohne Selbsterniedrigung unmöglich ist (Marc. 9, 33—35). So allein wird man zu aller Liebesübung bereit sein. Gerade in diesem demüthigen Liebesdienste hat Jesus das vollkommenste Vorbild gegeben (10, 45). Durch diese Begründung der Liebespflicht auf die Demuth hat Jesus am stärksten die von ihm geforderte Liebe als eine ganz eigenartige gekennzeichnet und nicht nur zur tiefsten Erfassung des im Alichen Liebesgebote offenbarten Gotteswillens angeleitet, sondern auch die ethische Grundanschauung des Christenthums weit über die Schranken aller antiken Ethik hinausgehoben.

§. 26. Die Gerechtigkeit als Gesinnung.

Es kommt nicht nur darauf an, daß der Wille Gottes überhaupt erkannt und erfüllt werde, sondern auch darauf, daß diese Erfüllung als das höchste Gut erstrebt werde. a) Diesem Streben muß auch die rechte Verwendung des irdischen Gutes dienen; wo es dasselbe hindert, muß es aufgeopfert werden. b) Alle Erfüllung des göttlichen Willens im Einzelnen ist ohne Werth, wenn sie nicht aus der Grundgesinnung dieses Strebens

hervorgeht. c) Darum kann aber auch nicht die immer unvollkommen bleibende Erfüllung des göttlichen Willens im Einzelnen, sondern nur jene Gesinnung das Merkmal der echten Gotteskinder sein. d)

a) Wenn das Gottesreich in den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle als das höchste Gut dargestellt wird (Matth. 13, 44—46), so ist es dasselbe wesentlich darum, weil in ihm die Erfüllung des göttlichen Willens oder die Gerechtigkeit verwirklicht wird. Was in dem Reiche Gottes erstrebt wird, ist eben die Gerechtigkeit (6, 33). Nun ist aber dies Streben erst dann ein rechtes, wenn es ein ausschließliches ist, wenn die Gerechtigkeit nicht nur überhaupt neben anderen Gütern, sondern wenn sie als das allein wahre, des höchste Gut nicht im relativen, sondern im absoluten Sinne erstrebt wird. Daher sagt Jesus: Niemand kann zweien Herren dienen (Matth. 6, 24 = Luc. 16, 13). Der Gottesdienst, welcher in solchem ausschließlichen Streben nach der Gerechtigkeit besteht, muß jedes andere Streben als ein ihn feindselig behinderndes betrachten und von ihm als solches betrachtet werden. Er verlangt eben eine ausschließliche Hingabe. Dieser Gottesdienst ist es, der gern als ein Arbeiten im Weinberge Gottes dargestellt wird (Matth. 20, 1—7. 21, 28—30). Im Gottesreich giebt es keine andere Arbeit, als dies Streben nach der Gerechtigkeit; sein Ertrag sind die Früchte, die der Herr des Weinberges von den Witzern einfordern läßt (21, 34. 43).

b) Dem Gottesdienst steht entgegen der Mammonsdiens (Matth. 6, 24), von dem das Sammeln irdischer Schätze (6, 19 f.) und das Sorgen um Nahrung und Bekleidung (6, 25—32) nur verschiedene Formen sind. Gerade dem irdischen Gute ist es eigen, das Streben des Menschen mit derselben Ausschließlichkeit in Anspruch zu nehmen, wie es Gott verlangt für sein Reich. Daher wird dasselbe durch den Namen מָוֶנֶה als götzendienerisches Idol dargestellt. Das liegt aber nicht an dem irdischen Gute als solchem, das Jesus nirgends im Sinne einer weltflüchtigen Anekdote als an sich verwerflich hingestellt hat. Es giebt auch ein Reichsein für Gott (Luc. 12, 21). Gott theilt das irdische Gut je nach der Begabung des Einzelnen aus, damit man es verwalte nach seinem Sinn und Willen (Matth. 25, 14—28), und wer sich in diesem Dienst als treu und tüchtig erwiesen, der empfängt mehr (25, 29). Nur wer sich in der Verwendung des irdischen Gutes als treu erwiesen, dem kann Gott auch höhere Güter anvertrauen (Luc. 16, 10 ff.). So ist die rechte Treue in der Verwaltung des irdischen Gutes zugleich die wahre Klugheit. Von den Kindern der Welt kann man lernen, dasselbe nicht zum monotonen Genuß zu verwenden, sondern sich damit seine Zukunft zu sichern, die davon abhängt, daß man im Dienst der Gerechtigkeit das Wohlgefallen Gottes erwirbt (Luc. 16, 1—9). Aber erfahrungsmäßig ist der Reichtum, weil er so leicht das Herz von dem höchsten Interesse abzieht, eines der größten Hindernisse auf dem Wege zum Gottesreiche (Marc. 10, 23—25 vgl. Luc. 16, 19—31), und muß daher nöthigenfalls mit Entschlossenheit aufgeopfert werden (Marc. 10, 21). Was vom Reichtum gilt, gilt aber auch von den theuersten und unentbehrlichsten Gütern, die, sobald sie uns in dem allein richtigen Streben hindern und zur Sünde verleiten, eben-

falls aufgeopfert werden müssen (Matth. 5, 29 f.), ja von den heiligsten Familienbanden, sobald dieselben uns abhalten oder abziehen wollen von dem in dem Messias erschienenen höchsten Gut (Matth. 10, 37 = Luc. 14, 26), und selbst von dem eigenen Leben, wenn das Streben nach Erhaltung desselben uns an dem höchsten Streben hindert (10, 39).¹⁾ Nicht aus Scheu vor den ernstesten sittlichen Aufgaben, die sie mit sich bringt, sondern nur um des Gottesreiches willen, d. h. um dem Dienste desselben sich ganz zu weihen, darf man der Ehe entsagen (19, 10 ff.).

c) Besteht die wahre Erfüllung des göttlichen Willens in diesem ausschließlichen Trachten nach der Gerechtigkeit, so kann nie irgend ein einzelnes Thun als solches schon Gott wohlgefällig sein. Alle Uebung der Gerechtigkeit, wie die, deren die Pharisäer bei ihrem Almosengeben, Beten und Fasten sich rühmten, ist werthlos vor Gott, so lange sie den eben so eigennützigen als weltlichen Zweck verfolgt, von den Leuten gesehen und gepriesen zu werden (Matth. 6, 1). Denn sie ist eine Erfüllung des göttlichen Willens, die doch nicht aus dem Streben nach dieser Erfüllung, also nicht aus der rechten Gesinnung hervorgeht, die im Herzen ihren Sitz hat. Gott aber, der auch im Verborgenen sieht (6, 4. 6. 18), kennt die Herzen (Luc. 16, 15); darum fragt er auch, wie es in diesem innersten verborgensten Grunde aussieht.²⁾ Auf die Grundrichtung des Herzens kommt Alles an. Mit der Wahrheit, daß das Herz sich stets dorthin richtet, wo wir unsern Schatz haben, wird Matth. 6, 21 die Ermahnung begründet, sich Schätze im Himmel zu sammeln. Dabei wird als unzweifelhaft feststehend vorausgesetzt, daß alles darauf ankommt, dem Herzen die richtige Richtung zu geben, und daß die Richtung auf den Himmel die einzig richtige ist. Im Himmel aber geschieht der Wille Gottes vollkommen (6, 10), und die Richtung des Herzens dorthin ist demnach die

1) Daß das Gottesreich das höchste Gut sei, zeigt sich auch darin, daß der Mensch trotz der scheinbaren Verzichtleistungen, die es kostet, doch durch das Streben darnach in Wahrheit am besten auch für sein eigenes Wohl sorgt. Es ist eine Thorheit, durch irdisches Schätzesammeln für die Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) sorgen zu wollen, wie das Gleichniß vom thörichten Reichen zeigt (Luc. 12, 16 – 20). Denn wenn einer auch Ueberfluß hat, so hängt sein Leben doch nicht von seinen Besizthümern ab (v. 15). Unversehens kann seine Seele von ihm abgefordert werden, ehe er noch seine Güter genossen hat (v. 20); und damit hat sein leibliches Leben, für das er gesorgt, aufgehört. Andererseits kann der Besiz aller Güter dem Menschen nichts helfen, wenn er die Seele (als Trägerin des geistigen Lebens) einbüßt; denn es giebt keinen Preis, um den er sie wieder einlösen könnte (Marc. 8, 36 f.). Darum eben muß die Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) aufgeopfert werden, um nur die Seele (als Trägerin des geistigen Lebens) zu gewinnen oder zu erretten (Matth. 10, 39 = Marc. 8, 35). 2) Ein Volk, das ihn mit den Lippen ehrt, dessen Herz aber fern von ihm ist (Marc. 7, 6 nach Jes. 29, 13), mag er nicht. Aus dem Herzen muß die Liebe zu ihm kommen (Matth. 22, 37), von Herzen das Bergeben (18, 35); von Herzen demüthig (11, 29), von Herzen lauter (5, 8) gilt es zu sein, und schon der Ehebruch im Herzen (5, 28) ist vor Gott Ehebruch. Daher das Verbot der Zornesinnung (5, 22) und der aus dem Herzen kommenden Begierden (Marc. 7, 21–23), der bösen Worte als Aeußerungen des Herzens (Matth. 12, 33–35) und des Gebetes ohne Herzensbetheiligung (6, 7), daher der Tadel der pharisäischen *ὁπλοποιεῖς* (23, 27 f.).

Gesinnung, welche in der vollen Erfüllung dieses Willens, wie sie im vollendeten Gottesreich eintritt, ihr höchstes Ziel sieht und ihren köstlichsten Schatz. Auch hier erhebt, daß es nicht eine weltflüchtige Gesinnung ist, welche das Herz des Christen himmelwärts richtet, sondern die Gewißheit, daß das Ideal der Gerechtigkeit, dem er hier nachtrachtet, dort dereinst unfehlbar verwirklicht wird.

d) So lange das Gottesreich noch in seiner Verwirklichung begriffen ist in dem Einzelnen wie im ganzen Volke, wird freilich das Streben nach der Gerechtigkeit noch nicht in jedem einzelnen Falle sein Ziel erreichen, weil erst mit der Vollendung des Gottesreiches die widergöttliche Macht der Sünde vollkommen überwunden sein kann. Allein, wenn überall das einzelne Thun als solches nicht Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, so wird auch Gottes Beurtheilung der Reichsgenossen nicht nach dem immer noch unvollkommenen Erfolg ihres Strebens sich bemessen, sondern nach der Lauterkeit und Ausdauer dieses Strebens überhaupt. Wo diese vorhanden ist, da ist die Sinnesänderung (§. 21) eingetreten, welche Jesus verlangte; denn die natürliche Richtung der menschlichen Gesinnung geht auf die weltlichen und eigensüchtigen Zwecke. Wo an die Stelle dieser natürlichen Gesinnung das Trachten nach dem Gottesreiche und seiner Gerechtigkeit getreten ist, da ist die Gottähnlichkeit hergestellt, die das Gesetz verlangt (§. 25, a). Denn Gott offenbart sich in der Heilszeit als der, welcher mit der Errichtung des Gottesreiches das Ideal der Gerechtigkeit auf Erden verwirklichen will; und das Gotteskind, welches dieses Ziel des göttlichen Willens zu seinem Ziele gemacht hat, ist seinem Vater ähnlich geworden. Es folgt darin nur dem Vorbilde des Sohnes Gottes, dessen ganzes Leben dieser Verwirklichung des göttlichen Willens oder der Herbeiführung des Gottesreiches gewidmet war. Wie unvollkommen immer noch in der Gegenwart der Erfolg seines Strebens bleiben mag: mit der Erscheinung des Messias ist die endliche volle Verwirklichung des Gottesreiches wie im Ganzen, so auch im Einzelnen garantirt. Es kommt nur darauf an, daß der Einzelne in all seinem Thun nach diesem Ziele trachte.

(Anhang.)

§. 27. Die urchristliche Anthropologie.

Die Substanz des menschlichen Leibes, welche den Menschen von den immateriellen Geisteswesen unterscheidet, ist das Fleisch. a) Das Fleisch des lebendigen Menschen aber ist beseeltes Fleisch, und die Seele hat ihren Sitz im Blute. b) Die Seele ist entstanden durch den göttlichen Lebenshauch, welcher der irdischen Materie eingeblasen ward, also zugleich die Trägerin des von der Leiblichkeit unabhängigen geistigen Lebens im Menschen. c) Das Centralorgan im Inneren des Menschen ist das Herz, welches als der Sitz des gesammten geistigen Lebens gedacht wird. d)

a) Es wird hier die geeignetste Stelle sein, die anthropologischen und psychologischen Vorstellungen zu erläutern, auf welche viele der zuletzt be-

sprochenen Aussagen Jesu zurückweisen. Da diese aber, weil direkt dem N. T. entlehnt, im ganzen N. T. dieselben sind bis auf eine eigenthümliche Umbildung, die sie im Zusammenhange der paulinischen Lehre erhalten, so werden wir hier gleich sämtliche Ntlche Schriften mit Ausnahme der paulinischen mit heranziehen. — Das eigenthümliche Wesen des Menschen bemißt sich am natürlichsten an seinem Unterschiede von den übrigen Geisteswesen, mit denen er Hebr. 12, 9 zusammengefaßt wird. Als solche kennt das N. T. nach §. 23, b die unreinen Geister (Dämonen oder Geister schlechtlin, vgl. Apoc. 16, 13 f.) und die Engel, die zwar auch πνεύματα heißen (Hebr. 1, 14), aber doch nach Marc. 12, 25 mit einer höheren himmlischen Leiblichkeit bekleidet gedacht werden. Dagegen ist die Leiblichkeit des Menschen aus irdischem Stoffe gebildet, ihre Substanz bezeichnet die Schrift als σὰρξ; ein Geist hat nicht Fleisch und Bein (Luc. 24, 39). Daher charakterisirt das Ntlche שָׂרָר (Luc. 3, 6. Act. 2, 17. 1 Petr. 1, 24) den Menschen nach seiner fleischlichen Natur, wonach er, der Vergänglichkeit alles Irdischen unterworfen (Matth. 24, 22), einer höheren Lebensmittheilung bedürftig ist (Joh. 17, 2); die Tage des Fleisches sind die irdischen Lebenstage (Hebr. 5, 7. 1 Petr. 4, 2). Die dem irdischen Weltlauf allein angehörige Fortpflanzung (Marc. 12, 25) beruht auf der fleischlichen Vereinigung in der Ehe (Marc. 10, 8 nach Gen. 2, 24. Joh. 1, 13), unsere leiblichen Väter sind die Väter unseres Fleisches (Hebr. 12, 9); denn was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch (Joh. 3, 6). Das Fleisch konstituiert die äußere sinnesfällige Erscheinung am Menschen (Joh. 8, 15, vgl. mit 7, 24); es ist, besonders in der Unzucht (2 Petr. 2, 10; vgl. Jud. v. 7), äußerer Befleckung ausgesetzt (1 Petr. 3, 21. Jud. v. 8. Hebr. 9, 13), wie auch solche von ihm ausgeht (Jud. v. 23). Das Fleisch ist dem Tode (1 Petr. 3, 18. 4, 6; vgl. Hebr. 10, 20. Joh. 6, 51. 53) und der Verwesung (Act. 2, 31) unterworfen.

b) Das Fleisch des lebendigen Menschen ist beseeltes Fleisch. Das entseelte Fleisch wird ausdrücklich durch den Plural σάρκες bezeichnet (Jac. 5, 3. Apoc. 17, 16. 19, 18. 21), weil es nur noch die rein stofflichen Elemente der σὰρξ hat, die aber ihre organische Verbindung verloren haben. Die Seele ist also zunächst die Trägerin des leiblichen Lebens, das durch die Ernährung gefristet wird (Matth. 6, 25. Luc. 12, 19); denn so lange die Seele im Menschen ist, lebt er (Act. 20, 10. Apoc. 8, 9). Nach ihr trachtet, wer den Menschen zu tödten trachtet (Matth. 2, 20); denn im Tode wird sie dem Menschen genommen (Luc. 12, 20). Damit geht die Seele verloren (Matth. 10, 39. Act. 27, 10. 22), weil sie zu ihrem vollen Leben des Leibes bedarf. Wer sie daher liebt, bewahrt sie vor dem Tode (Joh. 12, 25. Apoc. 12, 11; vgl. dagegen Luc. 14, 26. Act. 20, 24); durch die Bewahrung vor dem Tode wird sie gerettet (Marc. 3, 4). Im freiwilligen Tode wird die Seele eingesetzt (Joh. 10, 11. 15. 13, 37 f. 15, 13. 1 Joh. 3, 16; vgl. Ev. 10, 17 f.) oder dahin gegeben (Marc. 10, 45. Act. 15, 26). Die Seele hat aber ihren Sitz nach Ntlcher Anschauung im Blute (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11), von dem alles lebendige Fleisch durchdrungen ist, in dem gleichsam sein Leben pulst. Daher kann das menschliche Wesen in seiner an der Leiblichkeit zunächst sich darstellenden Unterschiedenheit von dem göttlichen als σὰρξ καὶ αἷμα

bezeichnet werden (Matth. 16, 17); darum kann das Blut als Prinzip der Fortpflanzung des leiblichen Lebens gedacht werden (Joh. 1, 13; vgl. Hebr. 2, 14, wo αἷμα καὶ σὰρξ zu lesen ist). Wird das Blut vergossen (Matth. 23, 35. Marc. 14, 24. Act. 22, 20. Apoc. 16, 6), so entflieht die Seele; nur in Folge gewaltsamen Todes erscheint Fleisch und Blut getrennt (Joh. 6, 53. 56). Die Seele des Fleisches ist das Subjekt jeder sinnlichen (d. h. leiblich vermittelten) Empfindung (Luc. 12, 19. Apoc. 18, 14); durch sie wird aber auch das beseelte Fleisch selbst empfänglich für sinnliche Eindrücke (Marc. 14, 38), leidensfähig (1 Petr. 4, 1), das Subjekt der sinnlichen Triebe (Joh. 1, 13) und Begierden (1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 2, 18. 1 Joh. 2, 16). Während aber das rein stoffliche Fleisch das den Menschen Gemeinsame ist, bildet die Seele den Lebensmittelpunkt des Individuums. Daher das Alliche נַפְשׁוֹ (Act. 2, 43. 3, 23), daher die Zählung der Individuen nach ψυχαί (Act. 2, 41. 7, 14. 27, 37. 1 Petr. 3, 20. Apoc. 18, 13). Daher ist die psychische Weisheit die selbstische, mit der jeder seine Person geltend machen will (Jac. 3, 15), während in der innigsten Liebesgemeinschaft die verschiedenen Individualitäten gleichsam zu einer Seele verschmelzen (Act. 4, 32).

c) Nach Allicher Ueberlieferung ist die Seele entstanden durch den göttlichen Lebenshauch (vgl. Apoc. 11, 11. 13, 15), welcher der irdischen Materie eingeblasen ward (Gen. 2, 7). Gott hat seinen Geist Wohnung machen lassen im Menschen (Jac. 4, 5); so ward der Mensch geschaffen nach seiner Aehnlichkeit (Jac. 3, 9 nach Gen. 1, 27) und Gott der Vater der Geister (Hebr. 12, 9). Entweicht dieser Geist aus dem Körper, so ist der Mensch todt (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Act. 7, 59. Joh. 19, 30); kehrt er zurück, so wird er wieder lebendig (Luc. 8, 55); ohne Geist ist der Körper todt (Jac. 2, 26). Daher ἐκπνέειν Marc. 15, 37 ganz synonym mit ἐκψύχειν Act. 5, 5. 10, 12, 23. Dieses πνεῦμα ist aber Prinzip nicht nur des leiblichen Lebens im Menschen, sondern (als aus Gott stammend) auch des höheren geistigen. Es bildet also den Gegensatz zu der σὰρξ, welche durch die sinnlichen Eindrücke bestimmt wird (Marc. 14, 38), das Wachsthum am Geist den Gegensatz zu leiblichem Wachsthum (Luc. 1, 80. 2, 40), wie die Armuth auf dem Gebiete des geistigen Lebens den Gegensatz zu leiblicher Armuth (Matth. 5, 3). Was nicht sinnlich wahrnehmbar ist, erkennt man im Geiste (Marc. 2, 8); im Geiste seufzt Jesus, wenn er sein Gefühl nicht laut werden läßt (8, 12); im Geiste jubelt man (Luc. 1, 47. 10, 21) und ergrimmt man (Act. 17, 16. Joh. 11, 33). Im Geiste werden Entschlüsse gefaßt (Act. 19, 21); im Geiste wohnt die Sanftmuth (1 Petr. 3, 4). Da nun dieses πνεῦμα die menschliche Seele erzeugt hat, so ist auch diese die Trägerin nicht nur des leiblich-sinnlichen, sondern zugleich des höheren geistigen Lebens. Sie ist das Subjekt jedes höheren (nicht leiblich vermittelten) Empfindens: der Ruhe (Matth. 11, 29) und der Unruhe (Joh. 10, 24. 12, 27, ganz wie 13, 21 das πνεῦμα), der Freude (Luc. 1, 46, wo im Parallelismus πνεῦμα steht) und der Trauer (Luc. 2, 35. Marc. 14, 34), des Wohlgefallens (Matth. 12, 18. Hebr. 10, 38) und des (geistigen) Wohlseins (3 Joh. 2), der Liebe (Matth. 22, 37) und des Hasses (Act. 14, 2). Als Trägerin des wahren geistlichen Lebens wird sie gestärkt (Act. 14, 22) und ermattet

(Hebr. 12, 3); sie wird von den sinnlichen Begierden gefährdet (1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 2, 8. 14) und durch Irrlehre zu Grunde gerichtet (Act. 15, 24); sie wird behütet (1 Petr. 2, 25. 4, 19. Hebr. 13, 17) und gereinigt (1 Petr. 1, 22). Eben darum stirbt sie im Tode nicht (Matth. 10, 28), sondern wird nur vom Leibe getrennt. Die vom Leibe getrennten Seelen (Apoc. 6, 9. 20, 4) sind reine Geisteswesen (πνεύματα: 1 Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23), sie existiren fort ἐν πνεύματι (1 Petr. 3, 19; vgl. 4, 6). Erst nach dem Tode des Leibes entscheidet sich das endliche Schicksal der Seele, ob sie dem Verderben anheimfallen und so definitiv verloren gehen (Matth. 10, 28. 39. Marc. 8, 36 f.), oder von demselben errettet und so gewonnen werden wird (Matth. 10, 39. Luc. 21, 19. 1 Petr. 1, 9. Jac. 1, 21. 5, 20. Hebr. 6, 19. 10, 39. Joh. 12, 25). Es folgt hieraus, daß der Mensch dichotomisch gedacht ist, und daß alle Unterscheidungen zwischen ψυχή und πνεῦμα im Sinne einer Trichotomie, wie sie neuerdings besonders Delitzsch vertritt, willkürlich sind. Die Seele ist eben das in den Menschen eingegangene πνεῦμα, das πνεῦμα wird im Menschen zur Seele. Nur in diesem Sinne wird auch Hebr. 4, 12 die Seele von dem sie konstituierenden πνεῦμα unterschieden, um das innere Leben des Menschen bis in seine letzten Gründe hinein zu bezeichnen.

d) Das Centralorgan im Inneren des Menschen ist das Herz. Dort ist der Mittelpunkt des Blutumlaufes und darum zugleich der eigentliche Sitz der Seele. Ist diese nun die Trägerin des geistigen Lebens im Menschen, so repräsentirt die καρδιά nicht irgend eine einzelne Seite des Seelenlebens, sondern sie ist der Sitz des gesammten geistigen Lebens überhaupt (1 Petr. 3, 4. Jac. 5, 8. Hebr. 13, 9). Im Herzen wohnen die Gedanken (Matth. 9, 4. Luc. 2, 35. 3, 15. 24, 38), es ist der Sitz des Selbst- und Wahrheitsbewußtseins (Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19—21. Jac. 1, 26. Hebr. 3, 10). Darum ist das Herz das geistige Auge, das, vom Lichte der Wahrheit erleuchtet (2 Petr. 1, 19), dem ganzen Menschen Licht giebt (Matth. 6, 22 f.); wo der Mensch die Wahrheit nicht aufnimmt, da liegt es an der Unempfänglichkeit des Herzens (Matth. 13, 15. Marc. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Luc. 21, 34. Act. 7, 51. Hebr. 3, 8. 15. Joh. 12, 40). Im Herzen wird das Vernommene verstanden (Matth. 13, 15. Act. 16, 14. 28, 27. Joh. 12, 40), bewahrt und erwogen (Matth. 13, 19. Luc. 1, 66. 2, 19. 51. 8, 15. 21, 14; vgl. Hebr. 8, 10. 10, 16), im Herzen wurzelt der Zweifel (Marc. 11, 23. Luc. 24, 38) und der Unglaube (Luc. 24, 25. Hebr. 3, 12). Eben so ist aber das Herz der Sitz aller Gefühle, freudiger (Act. 2, 26. 46. 14, 17. Joh. 16, 22) wie schmerzlicher (Act. 2, 37. 7, 54. 21, 13. Joh. 16, 6; vgl. 14, 1. 27), aller Neigungen und Affekte (Matth. 22, 37 nach Deut. 6, 5. Luc. 1, 17. 24, 32. Act. 4, 32. 7, 39. 13, 22. 1 Petr. 1, 22. Jac. 3, 14), aller Begierden (Marc. 7, 21—23. Jac. 5, 5. 2 Petr. 2, 14; vgl. Jac. 4, 8. Act. 15, 9) und Entschliefungen (Act. 5, 3 f. 7, 23. 11, 23. Apoc. 17, 17. 18, 7. Joh. 13, 2). Was aber im Herzen ist, ist verborgen (Luc. 16, 15. Act. 1, 24. 15, 8. 1 Petr. 3, 4. Apoc. 2, 23) und kann von außen her nicht wahrgenommen werden; nur an dem, was aus dem Herzen hervorgeht, wird seine Beschaffenheit erkannt, wie der Baum an der Frucht (Matth. 7, 15—20. 12, 33—35). Darum hat die Gesinnung als das

rein Innerliche, im Gegensatz zu jeder Aeußerung, durch die sie wahrnehmbar wird, ihren Sitz im Herzen (Luc. 1, 51. Hebr. 4, 12. 10, 22. 1 Petr. 3, 15. Act. 8, 21 f.). Vgl. §. 26, c. Anm. 2.

Fünftes Kapitel.

Die messianische Gemeinde.

§. 28. Die Berufung.

Die Begründung des Gottesreiches beginnt mit der Berufung der Einzelnen durch den Messias. a) Der Erfolg dieser Berufung ist bedingt durch die Beschaffenheit der Menschenherzen, an welche sie gelangt, und hängt davon ab, ob Empfänglichkeit und Heißverlangen in ihnen vorhanden ist. b) Machen Leichtsinn und Weltzinn wenigstens einen dauernden Erfolg unmöglich, so machen Stumpfsinn, Vorurtheil oder Unbussfertigkeit das Herz ganz unempfänglich. c) Da das erstberufene Volk Israel in seiner Mehrzahl die Berufung nicht angenommen hat, hat Jesus bereits eine Berufung der Heiden in Aussicht genommen. d)

a) Vollzieht sich die Begründung des Gottesreiches durch eine geistige Wirksamkeit des Messias, von deren Erfolg an dem Einzelnen seine Theilnahme an der vollendeten Theokratie abhängt (§. 14, b), so ist die erste Bedingung dieses Erfolges, daß der Einzelne von jener Wirksamkeit erreicht wird. Indem dies geschieht, ergeht an ihn ein Ruf (Marc. 2, 17). Dieser Ruf kann als Aufforderung zur Sinnesänderung (§. 21.) gedacht werden, wie Lucas (5, 32) ihn faßt. Er wird aber auch dargestellt als Aufforderung zur Arbeit im Weinberge Gottes (Matth. 20, 1—7) d. h. nach §. 26, a zu dem Gott wohlgefälligen Streben nach der Gerechtigkeit, das freilich eine völlige Sinnesänderung voraussetzt. Von der anderen Seite soll der Einzelne durch diese Berufung zur Theilnahme am Gottesreiche geführt werden. Und da das Gottesreich das höchste Gut ist, welches die Erfüllung aller Verheißungen und das volle messianische Heil mit sich bringt, so kann die Berufung auch dargestellt werden als die Einladung zu einem Gastmahl mit seinen Freuden (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2 f.). Sofern endlich durch den Messias die Errettung gebracht wird (§. 22), kann sie bezeichnet werden als ein Suchen des Verlorenen (Luc. 19, 10; vgl. die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen 15, 3—10) oder als ein fürsorgliches Sammeln, das dem Sammeln der Kümlein durch die Henne gleicht, die unter ihren Flügeln Schutz und Obhut finden sollen (Matth. 23, 37). Die Berufung ist also bald als Aufforderung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe, bald als Einladung zum höchsten Heil gedacht. Immer aber handelt es sich

nicht wie im A. T. um die Berufung des Volkes als solchen (vgl. Jes. 42, 6. 48, 12. 15), sondern der einzelnen Glieder desselben.

b) In dem Gleichniß, welches den verschiedenartigen Erfolg der reichsgründenden Wirksamkeit Jesu und damit auch der Berufung darstellt (Matth. 13, 3—9), deutet das älteste Evangelium das gute Land, das hundertfältige Frucht bringt, mit Recht von den empfänglichen Herzen (Marc. 4, 20: *οἱ τινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται*). Worin aber diese Empfänglichkeit besteht, sagen näher die vier ursprünglichen Makarismen der Bergrede (vgl. m. Matthäusev. S. 132—136), welche die Bedingungen der Theilnahme an dem mit dem Gottesreiche gegebenen Heil namhaft machen. Sie preisen die Armen selig, welche über ihre Armuth im Gebiete des geistigen Lebens trauern (Matth 5, 3 f.) und sehnlichst verlangen nach der Gerechtigkeit (v. 6). Verkündet der Messias die Botschaft von dem erschienenen Gottesreiche, in welchem die Gerechtigkeit verwirklicht wird, so kann natürlich nur der für diese Botschaft empfänglich sein, der auf diesem Punkte seine Armuth fühlt und darnach verlangt, daß derselben abgeholfen werde. Das gleiche Streben nach Gerechtigkeit zeigt sich aber nur in anderer Weise bei denen, die um Gerechtigkeit willen sich verfolgen lassen (v. 10), also lieber Verfolgung leiden, als von einem Streben lassen nach dem, was schon in seiner unvollkommenen Gestalt ihnen ein so hohes Gut ist. Auch die Einladung an die Ermüdeten und Beladenen (11, 28) ist allerdings nicht zunächst an die Bußfertigen gerichtet; aber der Druck des Gesetzes, von dem sie redet, wird doch nur von denen empfunden, welche ihre Unfähigkeit zu seiner Erfüllung oder die Unzulänglichkeit der ihrigen stetig fühlen. Als Muster der lebendigen Empfänglichkeit, die aus dem Gefühle der Bedürftigkeit fließt, hat Jesus die Kinder hingestellt (Marc. 10, 14 f.), weil man zu ihr nur gelangen kann, wenn man von Allem, was man bereits zu haben, zu sein und zu vermögen meint, abstrahirend, seine Armuth, Schwachheit und Unzulänglichkeit fühlt und so sich selbst erniedrigend den Kindern gleich wird, denen das Gefühl ihrer Bedürftigkeit natürlich ist (Matth. 18, 3 f.). Daher sind es auch die Einfältigen (11, 25), denen das Geheimniß des Gottesreiches kund wird, weil das Bewußtsein der eigenen Weisheit das Verlangen nach der seligmachenden Wahrheit nicht aufkommen läßt und die unbefangene Aufnahme derselben erschwert; und ebenso sind es die Bußfertigen, die das Heil erlangen im Gegensatz zu den Selbstgerechten (Luc. 18, 10—14).

c) Im Gleichniß von vielerlei Acker sind die Hauptarten von Hindernissen, welche der Berufung in den Herzen entgegenstehen, als Stumpf sinn, Leichtsinn und Welt sinn charakterisirt (vgl. m. Marcusev. S. 141). Dasselbe zeigt, daß Leichtsinn und Welt sinn wenigstens unter Umständen einen, wenn auch nicht nachhaltigen Erfolg der Berufung zulassen, während Jesus die Gleichgültigkeit gegen alle höheren Interessen, die ihm so oft entgegentrat, mit dem hartgetretenen Wege vergleicht, auf dem der Same keinen Boden zum Wurzeln findet. Wie dieser Sinn den Ruf zum Gottesreich um seiner weltlichen Interessen willen verschmäh't, zeigt die Parabel Luc. 14, 16—20. Jesus bezeichnet den Zustand, in welchem alle Empfänglichkeit erstorben, als Tod (Matth. 8, 22). Freilich giebt es auch

Anderes, was das Herz gegen die Berufung verschließt. Wie die Weisen und Klugen den Ruf abweisen (11, 25), weil der Rathschluß der göttlichen Weisheit ihren Vorurtheilen nicht entspricht, so nimmt ihn die große Menge nicht an, sobald er nicht nach ihrem Sinne ist. Sie gleicht eigensinnigen Kindern, die stets verlangen, daß alle Anderen nach ihrer Pfeife tanzen sollen (11, 16 f.). Wenn das geistige Auge krank ist, fehlt ihm eben die Empfänglichkeit für das Licht (Luc. 11, 34 f. = Matth. 6, 22 f.). Am häufigsten klagt Jesus über die Unbußfertigkeit der Zeitgenossen, welche dem Ruf zur Sinnesänderung nicht Folge leisteten (11, 20. 12, 41. Luc. 13, 3—5), sei es aus Selbstgerechtigkeit (18, 11), die keiner Sinnesänderung zu bedürfen meint, sei es aus dem Wohlgefallen am Sündenleben, das man nicht ändern will, und das Jesus auch als ein Todsein bezeichnet (15, 24. 32).

d) Jesus wußte sich ausschließlich zu dem Volke Israel gesandt (Matth. 15, 24; vgl. Luc 13, 16. 19, 9). Seine ganze Verkündigung des Gottesreiches in ihrem Anschluß an die Alteste Weissagung konnte ja nur auf das durch diese auf die Erscheinung des Messias vorbereitete Volk berechnet sein. Da aber die Berufung immer an die Einzelnen gerichtet und keineswegs ihres Erfolges gewiß ist, so blieb die Möglichkeit offen, daß das zunächst zum Heile bestimmte Volk seiner Mehrzahl nach diesen Ruf nicht annahm. Dieser Fall trat ein. Je länger, je mehr stellte es sich im Laufe der Wirksamkeit Jesu heraus, daß das Volk im Großen und Ganzen für die Botschaft vom Gottesreiche in seinem Sinne unempfänglich blieb. Es mußte die Berufung Anderer in Aussicht genommen werden. In diesem Sinne hat die Parabel vom Gastmahl (Matth. 22, 2—14 = Luc. 14, 16—24) bereits in der apostolischen Quelle die eventuelle Berufung der Heiden anstatt der erstberufenen Juden angedeutet (vgl. m. Matthäusev. S. 468 ff.). Und wenn Matth. 21, 43 in der apostolischen Quelle die Deutung der Parabel von den rebellischen Weingärtnern bildete (vgl. m. Marcusev. S. 387), so nimmt auch diese in Aussicht, daß die Heiden anstatt der Juden zu Trägern der (in der messianischen Zeit vollendeten) Theokratie berufen werden könnten. Ohne Bild war aber in der apostolischen Quelle die Ausstoßung der ursprünglichen Reichsangehörigen und die Theilnahme vieler Heiden an dem Festmahl des Gottesreiches angedroht (Luc. 13, 28 f. = Matth. 8, 11 f.), wobei übrigens über die Art, wie sie zu dieser Theilnahme kommen oder wie ihre Berufung erfolgt, nichts ausgesagt ist (vgl. noch Luc. 4, 25—27). Gewiß ist nur, daß dieselbe nicht im Verufe und in der Absicht Jesu lag.

§. 29. Die Jüngerschaft.

Wer für die Berufung empfänglich ist, der hört lernbegierig die Verkündigung Jesu und wird sein Jünger.a) In dieser Jüngerschaft lernt er Jesum als den Messias bekennen.b) Doch erscheint der Glaube erst als Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu oder als Glaube an sein Wort.c) Scheint so der Erfolg der Berufung lediglich von dem Verhalten des Menschen abzuhängen, so wird derselbe doch auch als eine Gotteswirkung

betrachtet; jedoch schließt diese ein Bedingtsein durch die menschliche Empfänglichkeit nicht aus.^{d)}

a) Wer die rechte Empfänglichkeit hat, der wird sich auch in der rechten Weise zu der an ihn ergehenden Berufung verhalten. Ruft ihn Jesus, so kommt er zu ihm (Matth. 11, 28. Luc. 14, 26), hört sein Wort (Matth. 13, 9. Luc. 10, 42; vgl. v. 39), nimmt es an (Marc. 4, 20) und bewahrt es (Luc. 11, 28). Ein Zeichen solches empfänglichen Hörens ist, daß er kommt und fragt, wo ihm der Sinn der Rede Jesu dunkel geblieben ist (Marc. 4, 10. 7, 17). Solchen lernbegierigen Hörern erschließt Jesus die Geheimnisse des Gottesreiches, indem er ihnen die Gleichnisse deutet, die dem unempfänglichen Volke unverständlich bleiben (4, 11 f. 34). Dieses Hören erweckt aber das Verlangen nach fernerm Hören; man schließt sich Jesu an, man folgt ihm nach auf seinen Wanderzügen (Marc. 8, 34. 10, 21. Luc. 9, 61). Solche, die ihm mehr oder weniger beständig nachziehen, nennt die älteste Uebersetzung die Jünger Jesu (Luc. 14, 27: μαθηταί). Sie unterwerfen sich seiner beständigen Leitung und Belehrung, sie nehmen sein Joch auf sich und lernen nicht nur von seinem Wort, sondern auch von seinem Vorbilde (Matth. 11, 29).

b) Die Jüngerschaft involviert zugleich ein besonderes Verhältniß zu der Person Jesu. Da Jesus sich für einen Gottgesandten ausgiebt, so wird nur der sein Wort hören und annehmen, der ihn als solchen aufnimmt (Matth. 10, 40: ὁ ἐπὶ δεξιόθενος). Da er sich aber nicht nur überhaupt für einen Gottgesandten, sondern für den Messias erklärt, so müssen seine Jünger ihn als den Erwarteten erkennen und als solchen bekennen (10, 32). Um seiner Person willen (5, 11. 10, 39) oder genauer um seines Namens willen, sofern sie ihn mit dem Namen bezeichnen, der ihm seiner Berufsstellung nach zukommt (10, 22. 19, 29), müssen sie Verfolgung leiden; auf seinen Namen hin werden sie sich als seine Jünger versammeln (18, 20). Dennoch wird dieses Verhältniß zu seiner Person in der ältesten Quelle noch nicht als Glaube an ihn bezeichnet.¹⁾ Erst in dem ältesten Evangelium wird πιστεύειν schlechthin vom Glauben an die Messianität Jesu gebraucht (Marc. 1, 15. 9, 42. 15, 32).

c) Als Glauben (πίστις, πιστεύειν) wird in der ältesten Uebersetzung zunächst das Gottvertrauen bezeichnet, welchem nach 8. 20, b die Erhörung des Gebetes verheißen ist (Matth. 17, 20 = Luc. 17, 6 = Marc. 11, 23 f.; vgl. v. 22: πίστις Θεοῦ). Speziell steht es sodann sehr häufig vom Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu (Matth. 8, 10. 9, 2. Marc. 4, 40); doch ist dies zuletzt auch nur ein Gottvertrauen, welches sich darauf gründet, daß Gott durch seinen Gesandten oder den Messias die Heilung gewähren oder sonst aus der Noth helfen werde. Bezeichnend ist dafür namentlich die Geschichte von der Heilung der Blutsüßigen, welche nach der ältesten Darstellung (Matth. 9, 20—22) ohne Vermittel-

1) In der einzigen Stelle, wo es so scheinen könnte (Matth. 18, 6 = Marc. 9, 42), stand, wie Luc. 17, 2 zeigt, nur εἰς τῶν μικρῶν τούτων (vgl. Matth. 10, 42) als Bezeichnung seiner Jünger (vgl. m. Marcusev. S. 322. Anm. 2).

lung einer von Jeſu ausgehenden Kraft geheilt wurde, ſo daß ihr Jeſus die ihr lediglich in Folge ihres Glaubens widerfahrende Heilung zuſichern kann. Die Errettung, die hier und anderwärts (Marc. 5, 23. 10, 52; vgl. 3, 4) von Jeſu erbeten und gewährt wird, iſt natürlich die Errettung von der leiblichen Noth. Soweit dieſelbe aber irgend von ihm als von dem erbeten wurde, der als der verheiſſene Erreter und Wiederherſteller gekommen war, mußte das Vertrauen auf ſeine Wunderhülfe bereits den Glauben an das Gekommenſein der Heilszeit oder des Gottesreiches in ihm involviren. Dieſen Glauben aber, wie unklar und unvollkommen er auch ſein mochte,²⁾ mußte Jeſus als Bedingung für ſeine Wunderhülfe fordern (Matth. 8, 13. 9, 28 f. 15, 28. Marc. 5, 36. 9, 19. 23 f.; vgl. 6, 5 f.), weil in ihm der erſte Beweis der Empfänglichkeit für das Heil, das er zu bringen gekommen war, lag. Eine andere Wendung empfängt der Begriff des Glaubens, wenn er das Vertrauen bezeichnet, mit welchem man das Wort Jemandes als wahr annimmt (Marc. 13, 21), inſondere ihm als einem Gottgeſandten vertraut (Matth. 21, 32. Marc. 11, 31: *ἐπιστεύσατε αὐτῷ* von Johannes dem Täufer). Dieſer Glaube liegt (ſo ſelten auch das Wort vorkommt) ſelbſtverſtändlich allem rechten Hören und Annehmen des Wortes Jeſu zu Grunde.

d) Als Petrus Jeſum als den Meſſias bekannte in einem Zeitpunkte, wo die Menge des Volkes ihn, der der Volkserwartung vielfach in ſeinem Wirken nicht entſprach, nur noch für einen der meſſianiſchen Vorläufer hielt, erklärt Jeſus, dies habe ihm nicht Fleiſch und Blut, ſondern Gott ſelber offenbart (Matth. 16, 17). Es wird alſo im Gegenſatz zu dem auf menſchlicher Autorität oder auf ſinnlichen Eindrücken beruhenden Glauben des Volkes, der die Probe nicht beſtanden hatte, ſeine über das bleibende Verhältniß zu Jeſu entſcheidende Erkenntniß auf eine unmittelbare Gotteswirkung zurückgeführt. Daſſelbe geſchieht 11, 25 (= Luc. 10, 21), wo von der Erkenntniß der durch den Meſſias vermittelten Gottesoffenbarung (v. 27) überhaupt die Rede iſt (vgl. auch 11, 19, wo die Kinder der Weiſheit, d. h. die durch die göttliche Weiſheit in ihrem Weſen Beſtimmten, derſelben Recht geben und ſo zur Erkenntniß des Heiles gelangen). Gerade hier aber iſt es klar, wie das Bewußtſein, daß der Menſch die heilbringende Erkenntniß Gott allein zu danken hat, keineswegs etwa eine göttliche Vorherbeſtimmung Einzelner zum Heile involvirt. Vielmehr wird damit nur die natürliche Ordnung auf Gott zurückgeführt, wonach den Einfältigen und nicht den durch die eigene Weiſheit Befangenen die Wahrheit ſich erſchließt, ſo daß dieſe Gotteswirkung eine Bedingtheit durch die menſchliche Empfänglichkeit nicht excluſiv iſt. Denn der Grund, weshalb Jeſus (11, 25) Gott für dieſe Ordnung dankt, iſt ja ſichtlich der, daß umgekehrten Falles eine ganze Kategorie von Menſchen von der heilbringenden

2) Selbſt wo einer in mehr abergläubischer Weiſe kraft des (von ihm ausgeſprochenen) Namens Jeſu (d. h. ſeines Würdenamens, welcher ſeine einzigartige Bedeutung bezeichnet) zu wirken ſucht, ohne ſich, um ihn zu hören und von ihm zu lernen, dem weiteren Jüngerkreiſe anzuschließen, ſieht Jeſus bereits den Keim der Jüngerſchaft, deſſen Entwicklung er nicht durch intolerante Behinderung ſolchen Thuns ſtören laſſen will (Marc. 9, 38—40).

Erkenntniß ausgeschlossen wäre, da der Einfältige nicht durch sich selbst ein Weiser werden kann, wohl aber der Weise durch das demüthige Bewußtsein seiner Unfähigkeit, den wahren Heilsweg durch sich selbst zu finden, ein Einfältiger, der des Empfanges jener göttlichen Offenbarung fähig ist. Umgekehrt heißt es zwar, daß dem Volke das Geheimniß des Gottesreiches in Parabeln gegeben wird, damit sie dasselbe nicht verstehen und nicht zu der heilbringenden Erkenntniß gelangen (Marc. 4, 11 f.). Aber hier lehrt schon die unzweifelhafte Anspielung auf Jes. 6, 9 f., daß es sich lediglich um das göttliche Verstockungsgericht handelt, wonach die, welche nicht hören wollen, zuletzt auf Grund einer heiligen Gottesordnung dahin kommen, daß sie nicht mehr hören können. Das Volk ist eben (im Gegensatz zu den fragenden Jüngern) unempänglich und wird nicht einem vorherbestimmten Verderben, sondern seiner verdienten Strafe überwiesen (vgl. m. Marcusev. S. 144 f.).³⁾

§ 30. Die Auserwählten.

Die mit der Jüngerschaft beginnende Theilnahme des Einzelnen am Gottesreiche gelangt nicht zur Vollendung, ohne daß sie immer neue schwere Anforderungen an den Jünger stellt.^{a)} Durch die Sünde aber ist der Entwicklungsprozeß des Jüngerlebens mit mancherlei Störungen bedroht, zu deren Ueberwindung und Vermeidung es des Gebetes, der Wachsamkeit und der Treue bedarf.^{b)} Daher gelangen zur Heilsvollendung nicht alle, welche die Berufung angenommen haben und Jünger geworden sind.^{c)} Die Auserlesenen aber, welche dazu gelangen, können schon während der irdischen Entwicklung dieser Vollendung gewiß sein.^{d)}

a) So wenig mit dem Erscheinen Jesu das Gottesreich, so wenig ist mit der Jüngerschaft Jesu die Theilnahme des Einzelnen am Gottesreiche vollendet. Nun wird freilich das Gottesreich, wie im Ganzen (Marc. 4, 26 ff.), so auch in jedem Einzelnen durch seine immanente Triebkraft wachsen; und da die Verkündigung Jesu nach §. 21, c das wirkungsfräftige Prinzip eines neuen göttähnlichen Lebens ist, so scheint bei denen, die als Jünger Jesu dieses Wort einmal angenommen haben, die Gerechtigkeit oder das Gottesreich sich wie von selbst zur Vollendung hin entwickeln zu müssen. Allein dieser Prozeß ist kein naturnothwendiger, er fordert immer wieder ein freies Eingehen des Menschen in die an ihm sich vollziehende Umbildung seines ganzen Lebens und Wesens. Sofern diese Um-

3) Nur 10, 27 scheint wirklich von einer Gotteswirkung die Rede zu sein, welche die schlechthin fehlende (weil durch den Reichthum verhinderte) Empfänglichkeit erst herstellt und so eine ganz unbedingte ist. Denn wenn ein Reicher noch schwerer ins Himmelreich kommt, wie ein Kameel durch ein Nadelöhr geht (v. 25), so ist es freilich für die menschliche Kraft absolut unmöglich. Aber so gewiß jener Vergleich nur die denkbar größte Schwierigkeit konstatiren soll, so gewiß soll diese Unmöglichkeit nur besagen, daß ohne die Gotteswirkung in der Berufung dieselbe hier sichtlich keinen Erfolg haben könnte; nicht aber, daß bei denen, in welchen Gott das, menschlich angesehen, Unmögliche durch seine Gnadenwirkung möglich macht, schlechterdings kein Anknüpfungspunkt vorhanden war.

Bildung eine stete Vernichtung der natürlichen Lebensrichtung des Menschen ist, fordert sie eine fortgesetzte Selbstverleugnung (Marc. 8, 34) und die Bereitschaft zu jedem, auch dem schwersten Opfer (Matth. 5, 29 f.). Sofern das Gottesreich aber, wenn es in seinen Jüngern sich verwirklicht, ebenso eine feindselige Reaktion der noch sündhaften Menschenwelt hervorruft (Matth. 10, 17 f. 21 f. 28. 34—36), wie es dieselbe Jesu gegenüber hervorrief (v. 24 f.) bei allen, die nicht mit ihm sein wollten (12, 30), fordert es, daß der Jünger Jesu stetig sein Kreuz nehme (10, 38) d. h., dem ihm aus der Feindschaft der Welt erwachsenden Leiden (vgl. 5, 10 f.) willig sich unterziehe und darin ausharre mit Geduld (10, 22). Wegen dieser Anforderungen, welche das Gottesreich an den Menschen stellt bei seiner fortschreitenden Verwirklichung in ihm, ist die Pforte so eng, die zur Vollendung führt (Luc. 13, 24 = Matth. 7, 13 f.). Und nicht jeder, der ein Jünger Jesu wird, vergegenwärtigt sich ganz, wie schwierig die Aufgabe, und ob er auch entschlossen sei, sich allen Anforderungen derselben zu unterziehen (Luc. 14, 28—33; vgl. 9, 62).

b) Da während der Entwicklung des Gottesreiches die Macht der Sünde sich immer wieder geltend macht (vgl. Matth. 13, 25 ff.), auch im einzelnen Menschen, und von der Welt her ihm nothwendig Verführung entgegentritt (Luc. 17, 1 = Matth. 18, 7), so kann es nicht fehlen, daß die Anforderungen nicht immer erfüllt werden, welche der Entwicklungsprozeß des Jüngerlebens an ihn stellt. Nicht die vollkommene Gerechtigkeit, sondern das Streben darnach ist das Kennzeichen der Reichsgenossen während der irdischen Entwicklung des Gottesreiches (§. 26, d). Auch der Jünger Jesu hat im Bewußtsein seiner Verfehlungen stets um Vergebung der Sünde zu bitten und im Bewußtsein seiner Schwachheit gegenüber jenen Anforderungen um Bewahrung vor der Versuchung und um Errettung vor der Macht des Bösen (Matth. 6, 12 f.). Wie Jesus um der Anfechtungen des Satans willen für Petrus bittet (Luc. 22, 31 f.), so sollen seine Jünger um der Schwachheit des Fleisches willen beten, damit sie nicht in Versuchungen gerathen, die ihnen Anlaß zum Falle werden (Marc. 14, 38). Die Bewährung der Jüngerschaft ist also, so wenig wie die Begründung derselben, ohne eine Gotteswirkung möglich, welche durch solches Gebet erlangt werden muß, weil nur dieses zeigt, daß der Jünger seine eigene Schwachheit fühlt und den göttlichen Beistand zu erlangen hofft. Da aber damit seine Empfänglichkeit konstatiert ist, kann der erbetene göttliche Gnadenbeistand schon darum nicht ausbleiben, weil das Gotteskind der Erhörung seiner Gebete gewiß ist (vgl. §. 20, b). Verbunden mit dem Gebet erscheint Marc. 14, 38 die Wachsamkeit. Dieselbe kann theils, wie in dieser Stelle, gedacht werden als die Geistesklarheit und Besonnenheit, welche das Auge offen behält für die Gefahren, die auf dem Wege des Jüngerlebens drohen; theils als die geistige Rüstigkeit, welche im Blick auf den Messias, der einst das Verhalten seiner Jünger zu prüfen kommt, sich stets für diesen Moment bereit zu halten oder in Bereitschaft zu setzen sucht (Matth. 24, 42—44. 25, 1—13. Luc. 12, 35—38). Während seines Erdenlebens war das Band der Jüngerschaft, das sie an den Messias knüpfte, ausreichend, um die Jünger Jesu in dem normalen Entwicklungsprozeß des neuen Lebens zu erhalten

und vor der Versuchung zu bewahren. Für die Zeit nach seinem Abschiede kann dies nur geschehen durch die Wachsamkeit in diesem Sinne. Das stete Leben im klaren Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit vor dem abwesenden Herrn und in der ständigen Bereitschaft auf die Nachenschaft vor ihm ist nichts Anderes, als das treue Festhalten an dem Bande der Jüngerschaft, das die Jünger mit dem erhöhten Messias verknüpft. Daher wird dasselbe auch ausdrücklich als Treue qualifiziert (Matth. 24, 45—51).

c) Es ist hiernach nicht zu verwundern, daß nicht alle Jünger Jesu zu der Vollendung des christlichen Lebensprozesses gelangen. Es kann vorkommen, daß einer, der Jesum bekannt hat, aus Menschenfurcht ihn wieder in der Verfolgung verleugnet (Matth. 10, 28—33). Ohne die nothwendige Selbstverleugnung wird aber die Jüngerschaft etwas ganz Werthloses (Luc. 14, 34 f.). Es kann vorkommen, daß einer, der ihn als seinen Herrn bekennet, dennoch nicht den Willen Gottes thut, indem er seine Jüngerschaft nicht im Gehorsam gegen sein Wort bethätigt (Matth. 7, 21. 24—27), die Treue gegen ihn nicht in seinem Dienste bewährt (25, 24—28. 24, 48—51), die Liebe zu ihm nicht in der Liebesübung gegen die Brüder beweist (25, 42—45) und darum von seiner Wiederkunft unvorbereitet überrascht und nicht im Stande der wahren Jünger befunden wird (25, 8—12). Kommt es zur Vollendung des Reiches, so fehlt ihm das hochzeitliche Kleid (22, 11—13; vgl. 5, 20), und er bleibt von dieser Vollendung ausgeschlossen; nicht weil er noch sündig war oder weil ihm etwas zur Vollkommenheit fehlte, sondern weil Jesus ihn nicht als seinen rechten Jünger erkennt (25, 12). Wenn sich in dem Verhalten des Menschen zeigt, daß die ihm ertheilte Sündenvergebung nicht bewirkt hat, was sie in den Kindern des Reiches nothwendig wirkt, wird sie zurückgenommen (Matth. 18, 32—35).

d) Wenn es Matth. 22, 14 heißt, daß von den vielen Berufenen nur wenige auserwählt sind, so zeigt das Gleichniß, dessen Deutung dieser Spruch bildet, daß nicht nur viele Berufene die Berufung nicht annehmen, sondern daß auch unter den Annehmenden solche ausgeschieden werden müssen, die der Heilsvollendung nicht würdig sind. Es folgt daraus, daß die *ἐκλεκτοί* nicht solche sind, die Gott von Ewigkeit her zum Heile erwählt hat, sondern solche, die aus der Zahl der Jünger als echte Jünger auserlesen und damit durch göttliches Urtheil der Vollendung des Gottesreiches würdig geachtet werden. Es sind die auserlesenen Jünger Jesu, die von ihm zur Einführung in sein Reich gesammelt werden (Matth. 24, 31); die Gottgesegneten, denen seit Grundlegung der Welt das Reich (der Vollendung) bereitet ist (25, 34); nicht weil sie für das Reich prädestinirt sind, sondern weil nach göttlichem Rathschluß der kleinen Heerde der wahren Jünger allein das Reich bestimmt ist (Luc. 12, 32). Das schließt nicht aus, daß schon während ihres Erdenlebens Gott diese seine Auserwählten kennt, ihre Gebete hört (18, 7) und um ihretwillen die Drangsale der letzten Zeit verkürzt (Matth. 24, 22).¹⁾ Der rechte Jünger Jesu aber

1) In der apostolischen Quelle war hier nur an die Fürbitte der Auserlesenen gedacht, die den Untergang der ganzen Nation im letzten Strafgericht verhindert und die Rettung eines Restes ermöglicht (vgl. m. Matthäusev. S. 510). Dagegen denkt Marcus

weiß als solcher seinen Namen im Himmel angeschrieben (Luc. 10, 20); er weiß, daß er zum Genossen des Gottesreiches bestimmt ist, und kann daher, so lange er das Band dieser Jüngerschaft festhält, seiner Heilsvollendung gewiß sein.

§. 31. Die Apostel und die Gemeinde.

Damit seine Verkündigung auch nach seinem Tode ihre berufende Wirksamkeit fortsetze, hat Jesus die zwölf Apostel ausgewählt und ausgesandt. a) Durch sie sollte die Gemeinschaft seiner Jünger zu einer geschlossenen Gemeinde gesammelt werden unter hervorragender Mitwirkung des Petrus. b) Ueber eine Organisation derselben hat Jesus nichts bestimmt, aber er hat ihr die Vollmacht hinterlassen zur Verkündigung und Verweigerung der Sündenvergebung. c) Die Versammlung der messianischen Gemeinde hat er zur Erbin der höchsten Verheißungen Israels eingesetzt. d)

a) Hing die Verwirklichung des Gottesreiches davon ab, daß durch die Verkündigung Jesu die Berufung an den Einzelnen herankam, so mußte Vorkehrung getroffen werden, daß diese Verkündigung auch nach seinem Abschiede von der Erde noch fortwirkte. Zu diesem Behufe hat Jesus seine Apostel ausgewählt und ausgesandt (Marc. 3, 14: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν*) und damit ihnen volle Gesandtenwürde beigelegt (Matth. 10, 40: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται*).¹⁾ Da die Berufung zuerst an das Zwölfstämmevolk erging (§. 28, d), so wählte Jesus mit absichtlicher Hinweisung auf diese ihre Bestimmung (vgl. Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30) ihrer zwölf. Wohl konnte man aus Matth. 22, 8 f. folgern, daß, wenn Israel definitiv die Berufung verschmähte, dieselben Boten sich zu den Heiden wenden sollten. Aber nach 10, 18 voraussagte Jesus seinen Jüngern nur, daß sie vor heidnischen Tribunalen stehen würden und ihre Vertheidigung daselbst indirekt auch den Heidenvölkern zum Zeugniß gereichen werde.²⁾

(13, 20) offenbar bereits an die Bewahrung der Erwählten, deren Erwählung er auf einer göttlichen Bestimmung beruhen läßt (*ὅς ἐξελήξατο*), vor der in der letzten Drangsalprüfung sich steigern den Gefahr des Abfalls, die durch Verkürzung derselben abgewandt wird. Daher stellt er auch bereits die Möglichkeit einer Verführung der Erwählten in Frage (v. 22: *εἰ δυνατόν*), weil die Treue Gottes, die um seines Erwählungs Rathschlusses willen die letzte Drangsalzeit kürzt, die Erwählten auch vor der Gefahr der Verführung schützen wird, damit sie das Ziel nicht verfehlen, zu dem er sie bestimmt hat (vgl. m. Marcusev. S. 423 f.).

1) Daß Jesus selbst sie bereits als die Gesandten schlechthin bezeichnete (*ἀπόστολοι*: Luc. 6, 13. 11, 49. Joh. 13, 16), davon weiß die älteste Ueberlieferung nichts. In der apostolischen Quelle bezeichnet er sie gelegentlich, freilich indem er sie mit Absicht den Gottgesandten der Vergangenheit und ihren Nachfolgern, den Volkslehrern der Gegenwart, parallelisirt, als *προφῆται καὶ σοφοὶ καὶ γραμματεῖς* (Matth. 23, 34; vgl. 13, 52). Unter den Aposteln standen nach dem ältesten Evangelium Petrus und die Zebaidäen Jesu besonders nahe (Marc. 5, 37. 9, 2. 14, 33), demnächst Andreas (13, 3; vgl. 1, 16. 19). 2) Daß dieser Spruch der apostolischen Quelle erst von Marcus dahin gewandt ist, daß eine direkte Verkündigung des Evangeliums vor dem Ende an alle Völker geschehen werde (Marc. 13, 10), und daß diese Umwendung desselben dann Matth. 24, 14

Wie Jesus selbst seine reichsgründende Thätigkeit mit einem Fischzuge verglichen hatte (Matth. 13, 47 f.), so ruft er die beiden Fischerjünger von ihrem bisherigen Beruf zu einem höheren Analogon desselben (Marc. 1, 17); denn durch die Berufung sammeln sie die Menschen in das Reich des Gottesreiches. Unter einem anderen Bilde sind sie die Arbeiter, welche auf dem Saatsfelde der Welt die Ernte Gottes, die aus der Verkündigung Jesu aufwächst, einsammeln ins Gottesreich (Matth. 9, 37 f.). Der Spruch von den Schlüsseln des Gottesreiches (16, 19) bezeichnete in der apostolischen Quelle wohl ebenfalls nichts Anderes als die Bevollmächtigung der Apostel zur Verkündigung der Botschaft, durch welche die Menschen ins Gottesreich berufen werden.³⁾ Auch 10, 27 wird diese Verkündigung als ihre Pflicht genannt, durch die eine göttliche Nothwendigkeit sich vollzieht (v. 26) und von der sie sich darum durch keine Menschenfurcht dürfen abhalten lassen (v. 28).

b) Die älteste Ueberlieferung weiß nichts davon, daß Jesus irgend etwas gethan hat, um seine Jünger im weiteren Sinne zu einer geschlossenen Gemeinschaft zu verbinden. Daß er dies aber für die Zukunft in Aussicht genommen, folgt aus dem Verheißungswort an Petrus (Matth. 16, 18), das ohne Zweifel der apostolischen Quelle angehört (vgl. m. Matthäusev. S. 391 ff.). Es involviret bereits die eventuelle Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes als solchen, wenn Jesus inmitten der von Jehova (behufs Verwirklichung des Gottesreiches) erwählten Volksgemeinde (Levit. Deut. 23, 2 f. LXX) die Gründung einer besonderen ihm angehörigen Gemeinde in Aussicht nimmt. Jesus vergleicht dieselbe mit einem Gebäude; und wie in dem Gleichniß 7, 24 f. nur das Gebäude einen dauerhaften Bestand hat, das auf einen Felsen gegründet ist, so bezeichnet er den Petrus als den Felsen, der diesem Gebäude einen Bestand sichert, fester als der der unbezwingbaren Hadespforten. Er sah in Petrus denjenigen unter den Aposteln, dessen Wirksamkeit der Gemeinde ihren festen

wiehergegeben sei, glaube ich in m. Marcusev. S. 417 überzeugend nachgewiesen zu haben. Der förmliche Auftrag an die Elf zur Heidenmission (Matth. 28, 19), der auch in den unechten Anhang des Marcusevangeliums aufgenommen ist (16, 15), wird von dem Evangelisten selbst ausdrücklich erst dem erhöhten Christus (28, 18), der dort zum Abschied seinen Jüngern erscheint, in den Mund gelegt; er kann daher nur das Bewußtsein der Gemeinde ausdrücken, daß die direkte Heidenmission, zu welcher erst die weitere Entwicklung der Heilsgeschichte die Apostel veranlaßte, im Willen Christi lag. Daß dieser Spruch mit dem ganzen Abschnitt des Evangeliums, in welchem er vorkommt, nicht aus der apostolischen Quelle stammen kann, ist für unsere kritische Grundanschauung (vgl. S. 11, c) zweifellos. Aber auch das spätere Verhalten der Apostel, wenn es nicht ganz unbegreiflich werden soll, zeigt unzweifelhaft, daß die älteste Ueberlieferung keinen ausdrücklichen Auftrag Jesu an die Zwölf kannte, der auf eine Mission unter den Heiden lautete. — 3) Dieser Spruch, der von unserem Evangelisten auf Petrus bezogen und gedeutet wird, hatte in der Quelle wohl eine weitere Beziehung, ebenso wie der damit unmittelbar verbundene, von dem wir dies aus Matth. 18, 18 noch nachweisen können (vgl. m. Matthäusev. S. 394). Der Sinn der Bitterrede aber ergibt sich aus 23, 13. Denn wie das Zuschließen des Gottesreiches die Hinderung des Eintrittes in dasselbe bezeichnet, so bezeichnen die Schlüssel, womit dasselbe aufgeschlossen wird, das Mittel, durch welches den Einzelnen der Eintritt ins Gottesreich ermöglicht wird.

Bestand und gesicherten Zusammenhalt geben werde; und die Geschichte zeigt, daß er sich in ihm nicht getäuscht hat (vgl. m. Leben Jesu, Buch V, Kap. 6). Auch Paulus rechnet ihn noch zu den Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9). Eben darum hat Jesus bestimmte äußere Ordnungen, welche diesen Zusammenhalt sichern sollten, nicht gegeben, sondern die Aufrichtung solcher der Zeit überlassen, wo es sich um die wirkliche Konstituierung der Gemeinde handeln werde. Die älteste Ueberlieferung enthielt keinen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an den durch die apostolische Predigt gewonnenen Jüngern.⁴⁾ Aber die Geschichte zeigt, wie wir sehen werden, daß auf Anregung des Petrus derselbe von Anfang an als festes Band um die Gemeinschaft der Bekenner Jesu geschlungen ist. Eben so wenig besaß sie einen ausdrücklichen Befehl zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe, die Jesus beim Abschiedsmahle vollzogen hatte. Aber die Geschichte lehrt, wie wir sehen werden, daß die apostolische Praxis auch darin von vorn herein die Intention Jesu erkannt und ein Band der Gemeinschaft für die Jünger Jesu gefunden hat.

c) Von einer bestimmten Organisation, die Jesus dieser Gemeinschaft gegeben hätte, mußte die älteste Ueberlieferung so wenig, daß Worte, wie Matth. 23, 8—10. 20, 25—27, dieselbe geradezu auszuschließen schienen. Nicht einmal den Aposteln war eine bestimmte Stellung zu der durch ihre Verkündigung gesammelten Gemeinde angewiesen; und von einem Primat des Petrus im Sinne einer besonderen Würdestellung kann bei der richtigen Deutung von 16, 18 nicht die Rede sein. Dem Bestreben, innerhalb der irdischen Entwicklung des Gottesreiches solchen den Eintritt zu verweigern, die aufgenommen werden wollten, um unlautere Elemente fernzuhalten oder etwa doch eingeschlichene auszuschneiden, hat Jesus von vorn herein gewehrt (13, 24—30. 47 f. und dazu §. 14, d). Auch 18, 15—18 ist dem ursprünglichen Zusammenhange nach (vgl. m. Matthäusev. S. 420) die Tendenz der Rede keineswegs, Vorschriften über Kirchenzucht zu geben; sondern es soll gezeigt werden, wie nichts unversucht gelassen werden soll, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen und ihn so für das Gottesreich zu gewinnen, dem er sonst durch sein Sündigen verloren geht. Mißlingt dieser Versuch und ist somit seine Unbußfertigkeit konstatiert, so hat die Gemeinde die Pflicht der Selbstbewahrung, ihn wegen der Gefahr der Verführung von der christlichen Brüdergemeinschaft auszuschließen; und zwar in Kraft des Rechtes, das sie hat, die Sünden zu lösen (d. h. für vergeben zu erklären, vgl. Jes. 40, 2. LXX) oder zu binden (d. h. für nicht vergebar zu erklären). Wo Letzteres geschieht, ist damit eben konstatiert, daß einer dem Kreise der Gotteskinder, welche allein die Sündenvergebung besitzen, und damit der

4) Von dem Taufbefehl Matth. 28, 19 gilt natürlich dasselbe wie von dem Auftrag zur Heidenmission (vgl. Anm. 2). Derselbe zeigt aber unzweideutig und in einer für alle Zeit maßgebenden Weise, daß die älteste Gemeinde unter der Leitung des Geistes zu dem Bewußtsein gelangt ist, mit der Vollziehung desselben nur den Willen ihres erhöhten Herrn zu erfüllen.

christlichen Brüdergemeinschaft, welche auf dieser Gotteskindschaft ruht, nicht mehr angehört.⁵⁾

d) Die Verheißung Matth. 18, 19 f. bezieht sich auf die *ἐκκλησία* im ursprünglichen Sinne, d. h. auf die geschlossene Versammlung der Bekenner Jesu als solche. Denn daß von zweien oder dreien die Rede ist, soll nur andeuten, daß ihr diese Verheißung gilt ohne Rücksicht darauf, wie groß oder klein ihre Zahl sei. Wie aber Jehova verheißt hat, zur messianischen Zeit inmitten Israels zu sein (Joel 2, 27), so wird der (erhöhte) Messias inmitten seiner Gemeinde sein. Und wie einst das Heiligthum Israels die heilige Stätte gewesen war, wo Jehova zu seinem Volke kommen wollte, es zu segnen (Ex. 20, 24), so weist Jesus die Versammlung der Messiasgemeinde zu der Segensstätte, wo er mit seiner Gebetserhörang vermittelnden Gnadengegenwart ihr nahe sein wird. In der messianischen Zeit ist die Gebetserhörang nicht mehr gebunden an einen heiligen Ort, wie einst an den Tempel (Luc. 1, 10); sie ist neben der Sündenvergebung eines der messianischen Heilsgüter, das mit der neuen Gottesoffenbarung in dem Messias unmittelbar und bleibend gegeben ist (§. 20, b). Wo daher die um ihren Messias im Geiste versammelte Gemeinde ist, da ist auch dieses Gut, das ihr stetig durch den Messias vermittelt wird. Es zeigt sich darin nur aufs Neue, wie die Jünger-gemeinde und ihre Nachfolgerin die vorläufige irdische Verwirklichung des Gottesreiches ist, und wie dieses nichts Anderes ist, als die verheißene Vollendung der Theokratie.

5) Der Zusammenhang macht jede andere Erklärung der Binde- und Lösegewalt unmöglich. Die messianische Gemeinde ist die legitime Erbin dieser Vollmacht, die der Menschensohn sich beilegt, auf Erden Sünden zu vergeben (9, 6), und die er seiner Gemeinde hinterlassen muß, wenn eines der wesentlichen Güter der messianischen Zeit, die unmittelbare Gewißheit der Sündenvergebung, ihr verbleiben soll (§. 22, a). Dieselbe gründet sich aber auf die der Gemeinde gegebene Verheißung der Gebetserhörang (18, 19), so daß es nur ihre Fürbitte ist, welche die Lösung der Sünde erzielt, und, wo sie versagt wird, die Sünde als unvergebbar erklärt. Von einer Bestimmung darüber, welche Sünden den Christenstand und damit die Gemeindegemeinschaft aufheben (Veytschlag, S. 163), kann nach dem Zusammenhang keine Rede sein. Die ganze Rede, in welcher diese Sprüche vorkommen, war in der apostolischen Quelle eine Rede an die *μαθηταί* d. h. an die Jünger im weiteren Sinne (vgl. Luc. 17, 1–4). Es darf darum diese Vollmacht weder den Aposteln, noch gar mit Matth. 16, 19 dem Petrus speziell vindicirt werden (vgl. Anm. 3).

Sechstes Kapitel.

Die messianische Vollendung.

§. 32. Die Vergeltungslehre.

Vgl. B. Weiß, die Lehre Christi vom Lohn (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. und christl. Leben 1853, 40—42).

Sofern mit der Jüngererschaft Jesu, durch die man am Gottesreich Antheil gewinnt, bestimmte Leistungen übernommen werden, entsteht in demselben ein auf bestimmten Lohn hin eingegangenes Dienstverhältniß (Gott gegenüber. a) Dieser Lohn ist einerseits der Leistung äquivalent, andererseits ein überall gleicher. b) Er besteht in der himmlischen Vollendung des Gottesreiches, deren Gewißheit den stets kräftigen Impuls für die nothwendigen Leistungen des Jüngers geben soll. c) Ebenso muß die Strafe eine der Schuld äquivalente sein, und wie es schließlich nur eine Verschuldung giebt, so giebt es auch nur eine Strafe dafür. d)

a) In der vollendeten Theokratie erneuert sich nur das Dienstverhältniß, in welchem die Genossen der alttestamentlichen zu Gott standen. Es handelt sich hier keineswegs um das natürliche Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Mensch zu Gott steht. Wie jenes im A. T. auf der Bundesstiftung zwischen Jehova und seinem Volke ruht, so ist es auch im Gottesreiche durch die Berufung Gottes und das freie Eingehen auf dieselbe von Seiten der Jünger Jesu zu Stande gekommen, die sich dadurch verpflichten, alle im Entwicklungsprozeß des Jüngerlebens an sie heran tretenden Anforderungen zu erfüllen (§. 30, a). Gott (oder in seinem Namen der Messias) fordert diese Erfüllung und sie haben als seine Knechte die unbedingte Verpflichtung, ihm zu gehorchen. Das *δουλεύειν τῷ Θεῷ* (Matth. 6, 24) im ausschließlichen Sinne (§. 26, a) ist die charakteristische Gerechtigkeit der Reichsgenossen, die in den Gleichnissen gern als die *δοῦλοι* Gottes (18, 23) oder seines Messias (24, 45. 25, 14, vgl. 10, 24 f.) dargestellt werden, wie es ja auch die Genossen der israelitischen Theokratie waren (21, 33 ff.).¹⁾ Ausdrücklich aber wird dies Verhältniß 20, 1—7 als ein bedungenes Kontraktverhältniß aufgefaßt und involvirt daher die Vorstellung eines Lohnes; und zwar nicht nur da, wo, wie in diesem Gleichniß, eine besondere Abmachung über den Lohn durch gegenseitige freie Uebereinkunft festgesetzt wird, sondern auch da, wo es bloß der dem Sklaven gebührende tägliche Unterhalt ist, der als Lohn seiner Arbeit ins Auge gefaßt wird (10, 10). Dieser Lohn wird auch in dem Gleichniß

1) Dies Dienstverhältniß bildet übrigens durchaus keinen Gegensatz gegen das durch die neue Gottesoffenbarung gesetzte Kindschaftsverhältniß. Auch der Sohn hat ja seinem Vater zu dienen (Luc. 15, 29) und erforderlichenfalls in seinem Weinberge zu arbeiten, wie der Tagelöhner (Matth. 21, 28 vgl. mit 20, 4).

Luc. 17, 7—10 als selbstverständlich vorausgesetzt (v. 8), und nur geleugnet, daß der Sklave für seine pflichtmäßige Leistung eine darüber hinausgehende Belohnung beanspruchen könne. Wie auf Grund des Bundesverhältnisses die Knechte Gottes in der israelitischen Theokratie berechtigt waren, die Erfüllung der Verheißung als Lohn für ihre Erfüllung der Bundespflicht zu erwarten: so ist der Jünger Jesu berechtigt, die Heilsvollendung zu erwarten als Lohn für die Erfüllung der durch das Jüngerverhältnis an ihn gestellten Forderungen. Es ist daher ganz willkürlich, dabei nur an den Lohn zu denken, den die gute That in sich selbst findet (Reuß I, S. 203).

b) Das Grundgesetz jedes Lohnverhältnisses ist die Äquivalenz des Lohnes und der Leistung. Um diese Äquivalenz in gnomischer Zuspitzung recht scharf hervortreten zu lassen, wird dem Befenner Jesu verheißt, daß Jesus ihn als seinen (echten) Jünger bekennen wird (Matth. 10, 32), oder sonst der verheißene Lohn in Analogie mit der geforderten Leistung bezeichnet (vgl. 5, 7. 6, 14. 25, 29). In dem Gleichniß Luc. 12, 37 wird dies in paradoxer Weise so ausgedrückt, daß der Lohn der Leistung ganz gleichgesetzt wird, daß der Herr den Knecht bedient, wie früher der Knecht den Herrn. Da nun die Leistung des Jüngers nach S. 30, wesentlich in einem Darangeben und Opfern besteht, so kann diese Äquivalenz auch so dargestellt werden, daß man wiederempfängt, was man aufgegeben (Matth. 10, 39; vgl. Marc. 10, 30), oder erhält, was man entbehrt hat (Luc. 14, 11; vgl. Matth. 5, 5). Dennoch soll diese Äquivalenz nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich um eine quantitative Abwägung des Lohnes nach Maßgabe der Leistung. Denn der Lohn ist ein großer (Matth. 5, 12), ein vielfältiger (19, 29; vgl. Luc. 6, 38), ein ganz unverhältnismäßiger. Wer einen Propheten, einen Frommen oder einen Jünger Jesu aufnimmt als solchen, der empfängt den Lohn dessen, den er aufgenommen, obwohl er nicht geleistet hat, was dieser geleistet, sondern in jenem Aufnehmen nur seine Pflicht ihm gegenüber, so gut wie jener, erfüllt hat (Matth. 10, 41f.). Wer über Wenigem getreu gewesen, wird über Viel gesetzt (25, 21—23. 24, 46 f.). Endlich lehrt das Gleichniß 20, 1—16 ausdrücklich, daß trotz der größten quantitativen Verschiedenheit der Leistung (wie sie durch die verschiedene Zeit der Berufung oder nach 25, 15 durch die nach Maßgabe der Kraft gegebene Aufgabe bedingt ist) der Lohn im Gottesreiche ein durchaus gleicher ist, daß die Letzten den Ersten gleichgestellt werden und umgekehrt.²⁾

c) Die beiden scheinbar sich widersprechenden Aussagen über den Lohn im Gottesreiche gehen dahin zusammen, daß jene Äquivalenz qualitativ

2) Hiermit steht Matth. 5, 19 oder Marc. 10, 40 nicht im Widerspruch, wo es sich nur um die Bedeutung des Einzelnen im diesseitigen Gottesreiche, und ebensowenig Matth. 19, 23, wo es sich um die Stellung des Einzelnen im vollendeten Gottesreiche handelt, die sich nach dieser richtet, nicht aber um Lohnverteilung. Marc. 10, 40 sagt Jesus ausdrücklich, daß er über den Vorrang des Einzelnen im Gottesreiche nicht disponiren könne, da sie von der gottgegebenen Anlage und der darin gesetzten Bestimmung abhängt, freilich auch von seiner Bereitschaft, die damit verbundenen Leiden auf sich zu nehmen (v. 38).

zu fassen, daß der Lohn nichts der Leistung Fremdartiges ist. Er besteht nämlich für alle Einzelnen in der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich im Himmel. Wie dort, wo der himmlische Vater seine Wohnung hat, der Wille Gottes bereits jetzt in vollkommener Weise geschieht (Matth. 6, 10), so kann auch dort allein die Stätte des vollendeten Gottesreiches sein. Da mit der Erscheinung des Messias diese Vollendung gesichert ist, wird der Lohn dem Jünger Jesu stets unmittelbar zuerkannt. Aber er bleibt einstweilen im Himmel deponirt (5, 12. 6, 1) als ein himmlischer Schatz (6, 20. Marc. 10, 21), der ihm erst künftig zu Theil werden kann. Da nun jede Leistung und Aufopferung, die von den Jüngern Jesu gefordert wird, zuletzt nichts Anderes ist, als eine Bewährung des Strebens nach dem vollendeten Gottesreiche (Matth. 6, 33), so ist der Lohn nichts Anderes als die Erlangung dessen, was in der Leistung erstrebt wurde. Er ist also einerseits ebenso gleichartig, wie andererseits in dem Maße über sie hinausgehend, als die Vollendung jede gegenwärtige Verwirklichung überragt. Es giebt aber keinen kräftigeren Impuls für das Streben nach dem Gottesreiche, als die Gewißheit, daß sein Ziel endlich erreicht wird. In diesem Sinne bleibt die Erwartung des himmlischen Lohnes das Motiv für jede Leistung der Reichsgenossen. Jedes andere Motiv entwerthet dieselbe. Wer seinen Lohn im Beifall der Menschen (Matth. 6, 1 f. 5, 16) oder in ihrer Wiedervergeltung sucht (5, 46. Luc. 14, 12—14), der hat seinen Lohn dahin und keinen höheren mehr zu erwarten. Die Hoffnung auf den himmlischen Lohn soll eben dem Herzen allezeit die allein richtige Richtung auf den Himmel (Matth. 6, 21 und dazu §. 26, c) und das dort bereits verwirklichte Ideal alles Strebens der Jünger Jesu geben.

d) Ebenso wie die Lohnvertheilung kann auch die Furcht vor der Strafvergeltung das Motiv der Leistung werden (Matth. 10, 28), da diese nur die Rehrseite jener ist. Auch für sie gilt daher das Grundgesetz der Aequivalenz von Schuld und Strafe. Auch hier wird dem Menschen mit dem Maß gemessen, mit dem er gemessen hat: der Richtende wird gerichtet (7, 1 f.), der Verleugnende verleugnet (10, 33), der nicht Vergebende erlangt die Vergebung nicht (18, 35). Auch hier ist freilich die Größe der Schuld nicht quantitativ zu bemessen. Sie hängt ab von der Größe des Antriebes (12, 41 f. 11, 22. 24) und der Fähigkeit (Luc. 12, 47 f.), die der Einzelne hatte, die Sünde zu vermeiden und den Willen Gottes zu thun. Ausdrücklich wird Luc. 13, 1—5 dem Rückschluß von dem Grade des Uebels, mit dem Gott schon gegenwärtig die Sünde straft, auf den Grad der Schuld gewehrt. Aber schließlich kann die Strafe (wie der Lohn) nur ein und dieselbe sein: die Ausschließung von dem vollendeten Gottesreiche (Matth. 8, 12. 22, 13. 24, 40 f. 25, 12), zu welcher jeder verurtheilt wird, der am Tage des Gerichts nicht als gerecht anerkannt werden kann (12, 36 f.). Wenn in dieser Stelle die Entscheidung darüber von den Worten abhängig gemacht wird, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß dabei die Worte, deren Bedeutsamkeit so oft übersehen wird, als die spezifischen Aeußerungen der Gesinnung in Betracht kommen (v. 33—35; vgl. 5, 22). Die Grundgesinnung, welche von dem Jünger gefordert wird, ist aber das Streben nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit

(§. 26). Nicht ein Fehlen irgend welcher einzelnen Werke ist es, welches die Gerechterklärung unmöglich und die Verurtheilung nothwendig macht, sondern das Fehlen der Zeichen echter Jüngerschaft. Nur weil der Messias in den Uebungen der Bruderliebe die Stellung zu seiner Person erkennt, entscheiden dieselben im Gericht (25, 31—46). Wer nicht als ein rechter Jünger Jesu nach dem Gottesreiche gestrebt, kann auch das Gottesreich nicht erlangen.

§. 33. Die Wiederkunft des Messias und das Gericht.

Vgl. B. Weiß, das Leben Jesu, Buch V, Kap. 8. Buch VI, Kap. 12.

Nach der ältesten Ueberlieferung hat Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, wenn auch der Zeitpunkt zuletzt immer unbestimmbar blieb.^{a)} Als Vorzeichen derselben hat er die schweren Geburtswehen der Zeit überhaupt und das über Israel hereinbrechende Gericht insbesondere genannt.^{b)} Mit seiner Wiederkunft aber tritt der Weltuntergang ein, welcher die unbußfertige Welt dahintrast; gerettet werden von diesem Endgericht nur die Auserwählten, die dann von den unechten Gliedern der Jüngergemeinde ausgesondert werden.^{c)}

a) Wie die Begründung des Reiches Gottes die Gottesthat der Sendung seines Messias erforderte, so kann auch die erwartete Vollendung desselben nur durch ein neues Eingreifen Gottes, und zwar ebenfalls durch den Messias vermittelt, herbeigeführt werden. Darum muß der zu Gott erhöhte Messias wiederkommen.¹⁾ Tag und Stunde dafür zu bestimmen, hat Gott allein sich vorbehalten (Marc. 13, 32). Da aber die Prophetie die Heilsvollendung stets im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Anbruch der Heilszeit verkündet hatte und diese mit dem Messias bereits gekommen war, so konnte die die Heilsvollendung herbeiführende Wiederkunft desselben nur als unmittelbar nahe erwartet werden. Am Schlusse der großen Wiederkunftsrede sagt Jesus ausdrücklich, daß die gegenwärtige Generation die geweissagten Ereignisse noch erleben werde (Matth. 24, 34). Nach Marc. 9, 1 sollen zwar nicht alle, aber doch jedenfalls etliche seiner Zuhörer die kommende Vollendung des Gottesreiches noch sehen. Indirekt setzen aber alle Wiederkunftsreden, insbesondere die Ermahnungen zur Wachsamkeit, voraus, daß die Angeredeten

1) Der Versuch von W. Weissenbach (Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig 1873), nach dem Vorgange von Weiß die Wiederkunftsweissagung Jesu auf die Verheißung seines Wiedererscheinens nach der Auferstehung zu reduciren, setzt eine auf willkürlicher Kritik beruhende Auscheidung der wesentlichen Momente aus jener voraus. Er gründet sich auf die nichts beweisende Thatfache, daß die Wiederkunftsweissagung erst im Zusammenhange mit der Weissagung Jesu von seinem Tode und der Auferstehung aus demselben auftritt; denn seine Enthebung von der Erde ist ja die selbstverständliche Voraussetzung seiner Wiederkunft. Ausdrücklich zeigt Luc. 17, 25, wie es seine Verwerfung durch die gegenwärtige Generation ist, um derentwillen Jesus von einem zukünftigen Tage des Menschensohnes reden muß (vgl. m. Matthäusev. S. 406).

von ihm bei seiner Wiederkunft noch lebend würden angetroffen werden.²⁾ Das schloß nicht aus, daß nicht auch ein unerwartet langer Aufschub möglich wäre (Matth. 24, 48. 25, 5. Marc. 13, 35 = Luc. 12, 38); aber wenn auch der Richter zu verziehen schiene, sollte das Gericht doch immer in Bälde eintreten (Luc. 18, 2—8). Es ist kritische Willkür, alle derartigen Aussprüche lediglich für späteren Ausdruck getäuschter Erwartungen zu nehmen. Jesus hat gewarnt, sich nicht durch falsche Messiasse täuschen zu lassen (Matth. 24, 5), denen nach Marc. 13, 21 f. falsche Propheten mit Zeichen und Wundern den Weg bereiten werden; oder sich durch vorzeitige Ankündigungen seiner Wiederkunft irre führen zu lassen, da dieselbe sich überall sichtbar und zweifellos kund geben werde, wie der herabflammende Blitz (Luc. 17, 23 f. 37 = Matth. 24, 26 ff.); er hat gewarnt, die Vorboten des Endes nicht für das Ende selbst zu halten (24, 6—8). Immer blieb es dabei, daß dieses Ende plötzlich und unvermuthet komme, wie der Dieb in der Nacht (24, 43 f. 25, 13).

b) Obwohl die Endvollendung nicht auf dem natürlichen Wege der geschichtlichen Entwicklung herbeigeführt wird, so ist doch ihr Eintritt dadurch bedingt, daß die Zeit dafür reif geworden. Wie der Messias erst auftreten konnte, als die Zeit erfüllt war (Marc. 1, 15), so müssen nach dem gottgeordneten Gange der geschichtlichen Entwicklung gewisse Ereignisse erst eingetreten sein, ehe er wiederkommt. An ihnen kann man dann als an Vorzeichen die Nähe des gottbestimmten Zeitpunktes der Endvollendung erkennen. Auf diesem Grundgedanken der apokalyptischen Prophetie beruht auch die Wiederkunftsweissagung Jesu. Wie der Stunde der Geburt schmerzvolle Wehen vorhergehen, so kann auch die Endvollendung erst kommen, nachdem schwere Zeiten über die Welt ergangen sind. Als den Anfang dieser Wehen hat Jesus große Völker- und Reichskriege, Hungersnoth, Pest und Erdbeben bezeichnet (Matth. 24, 6—8). Da aber mit der Endvollendung zugleich das Gericht kommt, so muß vor Allem die Welt erst reif geworden sein zum Gericht, indem sie das Maß ihrer Schuld vollgemacht hat. In der zeitgeschichtlichen Situation Jesu konnte diese

2) Es steht das durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, im Widerspruch mit Marc. 13, 32, nicht nur, weil die Zeit des laufenden Menschenalters immer noch einen erheblichen Spielraum übrig ließ für die Bestimmung von Tag und Stunde, sondern vor Allem, weil die Erfüllung aller biblischen Weissagung abhängig bleibt von der geschichtlichen Entwicklung, welche Gott allein lenkt nach dem unberechenbaren Verhalten der Menschen, und welche darum auch eine Bestimmung von Tag und Stunde offen läßt, welche über die ursprünglich von ihm selbst gesetzte und in der Prophetie, an die sich die Weissagung Jesu allein halten konnte, vorausgesetzte Grenze hinausging. Der Spruch Marc. 13, 10, welcher nicht ursprünglich ist (§. 31, a. Anm. 2), kann darüber gar nichts bestimmen. Die auf das Matth. 26, 64 zu Marc. 14, 62, hinzufügte $\alpha\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ gegründete Vorstellung Verschlags, wonach Jesus seine Wiederkunft als einen Prozeß gedacht habe (S. 194 ff.), ist moderne Umdeutung. Die Gleichnisse Matth. 13, 31—33 (§. 14, c.) besagen weder, daß das Ziel durch eine rein geschichtliche Entwicklung ohne eine neue Gottesthat erreicht wird, noch deuten sie auf längere Entwicklungsperioden des Gottesreiches hin. Daß aber Jesus seine Wiederkunft für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt hat, beweist unzweifelhaft die allseitige und trotz aller Enttäuschungen festgehaltene Hoffnung des apostolischen Zeitalters.

höchste Entwicklung der Sünde nur eintreten auf dem Gebiete des Volkes, das seinen Messias verwarf. Es mußte die blutbefleckte Hierarchie erst durch ihr Verhalten gegen die Gesandten Jesu das Maß ihrer Väter voll machen, ehe das schon Marc. 12, 9 ihr gedrohte letzte Strafgericht über sie und das Volk hereinbrechen konnte (Matth. 23, 32—36). Den Anlaß hierzu mußte das Auftreten falscher Messiasse bieten, da diese nur im Sinne der weltlichen Messias Hoffnung wirken konnten. Gelang es diesen, das Volk zu verführen (24, 5), so war der Ausbruch des jüdischen Revolutionskrieges unvermeidlich. Wenn aber in Folge desselben erst der Greuel der Verwüstung auf heiligem Boden stand, d. h. die heidnischen Heere im jüdischen Lande erschienen, dann war keine Rettung mehr für das Volk; Jesus konnte nur noch die Gläubigen in demselben zur schleunigsten Flucht ermahnen (24, 15—20). Dann brach eine Trübsal über das gottverlassene Volk herein, wie sie noch nie dagewesen (v. 21); und da mit dieser das letzte große Gottesgericht bereits begann³⁾, so mußte nun sofort der Tag der Wiederkunft erscheinen (v. 29), dessen Kommen man aus diesen Vorzeichen so sicher abnehmen kann, wie das Kommen des Sommers aus dem Aufgrünen des Feigenbaumes (v. 32 f.).⁴⁾

c) Der Tag der Wiederkunft ist nämlich selbst jener von der Weissagung in Aussicht gestellte große allgemeine Gerichtstag (*ἡ ἡμέρα κρίσεως*: Matth. 11, 22. 12, 36). Daher bricht er an unter dem Eintreten der Himmelszeichen, welche bei den Propheten so oft den Anbruch des großen Herren-

3) Daß große Gerichte über Israel hereinbrechen müssen, ehe die Heilszeit kommt, ist auch von den Propheten oft genug verkündigt. Auch dieses letzte und größte hat Jesus dem Volke für den Fall seiner Unbußfertigkeit schon Luc. 13, 3. 5 angedroht, im Gleichniß vom Feigenbaum noch für eine kurze Bußfrist verschoben (v. 6—9) und schließlich in erschütternder Zeichensprache dem Volke vorhergesagt, das bei seinem Einzuge ihn begeistert als seinen Messias begrüßt hatte und doch die Früchte solchen Glaubens an ihn vermissen ließ (Marc. 11, 12—14; vgl. Luc. 19, 41—44). In diesem Gerichte kam das Blut aller ermordeten Gerechten über die echten Söhne der Prophetenmörder (Matth. 23, 35 f.). In ihm mußte der Tempel zerstört werden, daß kein Stein auf dem andern blieb (Marc. 13, 2), und damit natürlich zugleich die heilige Stadt, der Gott seine Gnadengegenwart entzog (Matth. 23, 38). Aber eine direkte Weissagung von der Zerstörung Jerusalems besaß die älteste Ueberlieferung nicht. —

4) Diese so überaus durchsichtige zeitgeschichtliche Kombination, welche allen späteren sichtlich zu Grunde liegt und sich durch ihre Einfachheit deutlich als die ursprüngliche verräth, ist es, die man neuerdings als „jüdische Apokalypit und Zukunftsrechnerei“ so besonders anstößig findet. Man will sie aus der eschatologischen Rede Jesu dadurch entfernen, daß man sie einer „kleinen jüdischen oder judenchristlichen Apokalypse“ zuschreibt, die von den Evangelisten in jene Rede verflochten sei (vgl. die verschiedenen Konstruktionen derselben bei Weissenbach, Rünker u. A.). Allein es ist in m. Matth. und Marcusev. gezeigt, wie sich der Bestand der eschatologischen Rede in der apostolischen Quelle noch aus Marc. 13. Matth. 24 sicher nachweisen läßt; und daraus ergibt sich, daß gerade jene Kombination der Wiederkunft mit der über Judäa hereinbrechenden Trübsal den ursprünglichsten Kern derselben bildet. Die Künste, mit welchen man diese Kombination aus dem klaren Texte wegzudeuten gesucht hat, erneuert Grau S. 657 ff. Auch Beshlag, S. 199 redet wieder von dem unvermeidlich unvollkommenen Verständniß der Jünger, das eine seltsame Vorstellung von der pädagogischen Weisheit Jesu voraussetzt.

tages verkündigen (Matth. 24, 29; vgl. Joel 2, 10. 3, 3 f. 4, 15. Jes. 13, 10. 13. Jer. 4, 23 f. Ez. 32, 7 f. Hagg. 2, 6. Marc. 8, 11 und dazu m. Marcusev. S. 270), und mit welchen unfehlbar der Weltuntergang gekommen ist. Dieser ist es, welcher die in fleischlicher Sicherheit dahin lebende Welt hinwegrafft, wie einst die Sündfluth die Menschen zu Noahs Zeit (Matth. 24, 37—39 = Luc. 17, 26 f.)⁵⁾, und allem Sündenwesen mit einem Male ein Ende macht (Luc. 17, 37). Nur seine Auserlesenen läßt Jesus durch die Engel von allen vier Enden der Erde (vgl. Matth. 8, 11 f.) zu sich hin versammeln (24, 31), um sie mit sich zu nehmen (Luc. 17, 34 f.) und so von dem Verderben zu erretten. Aber da eben nur die Auserwählten errettet werden, bringt das Gericht des Weltunterganges zugleich die nach §. 14, d bis zum Ende der Entwicklung aufgeschobene Sichtung unter den Mitgliedern der Jüngergemeinde. Diese kann auch so dargestellt werden, daß die unwürdigen Glieder vor dem Beginne der Heilsvollendung ausgeschieden werden (Matth. 13, 30. 48. 22, 11—13)⁶⁾, weil sie Jesus nicht als seine wahren Jünger erkennt (25, 10—12. Luc. 13, 25). Und da jener große Gerichtstag der Tag Jehovas selbst ist, so wird es auch so dargestellt, daß das Urtheil, welches der Messias über das Verhalten der Einzelnen zu ihm vor dem Throne Gottes abgiebt, über ihr Schicksal im Gericht entscheidet (Matth. 10, 32 f.)⁷⁾.

5) Es folgt daraus, daß die große Masse der Menschen bei der Wiederkunft Jesu noch keineswegs zu Jüngern gemacht ist. Es bleibt vielmehr dabei, daß nur wenige den schmalen Weg finden (Matth. 7, 14. 22, 14. Luc. 12, 32) und oft die im Leben am nächsten Verbundenen durch das hereinbrechende Gericht getrennt werden (Matth. 24, 40 f.). Auch sonst werden die Menschen im Großen und Ganzen gewöhnlich in den Gegeniaz zu den Jüngern gesetzt (Matth. 5, 16. 19, 10, 32 f. Marc. 1, 17), als sündig gedacht (Matth. 12, 31. 36. Marc. 7, 21. 8, 33. Luc. 13, 4), ja geradezu als feindselig gegen Christum (Marc. 9, 31) und die Jünger (Matth. 10, 17. Luc. 6, 22. 26). Gerade die zweite Parusierede der apostolischen Quelle zeigt, wie der Messias bei seinem zweiten Kommen die Menschen ebenjowenig auf sein Gericht bereitet vorfinden werde, wie er bei seinem ersten gnadenreichen Kommen von Israel aufgenommen ward (Luc. 17, 25 ff. und dazu m. Matthäusev. S. 519). Es erhellt daraus aufs Neue, daß die Deutung der Gleichnisse Matth. 13, 31—33 auf eine allmähliche weltumfassende Entwicklung des Gottesreiches nicht im Sinne Jesu liegen kann. Aber eben diese mit seiner Vorstellung von der Nähe der Parusie gegebene Beschränkung der Zahl derer, die gerettet werden, hat schon der apostolischen Zeit die Erwägung nahegelegt, daß es die allumfassende Langmuth Gottes war, welche zuletzt doch die Parusie und das Gericht hinausgeschob (2 Petr. 3, 9). — 6) Sicher bezog sich auf diese Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde in der apostolischen Quelle die lehrhafte Darstellung Matth. 25, 31—46, welche der erste Evangelist als Schilderung des Weltgerichts aufgefaßt hat (v. 32). Denn Jesus betrachtet alle vor ihm Versammelten als seine Brüder (v. 40. 45), was nur denkbar ist, wenn es dem Bekenntniß nach Jünger Jesu waren. Aber obwohl hier ausdrücklich eine Scheidung in zwei Theile vorgenommen und jedem sein Urtheil gesprochen wird, so ist doch die Absicht dieser Rede sicher nicht, eine Darstellung des Gerichtsberganges zu geben (da ja Aeußerungen wie v. 37—39. 44 eben durch diese Belehrung unmöglich gemacht werden), sondern den entscheidenden Werth der Bruderliebe zu veranschaulichen. — 7) Hiernach begreift es sich, wie es in den Gleichnissen der apostolischen Quelle bald Gott (Matth. 18, 32. 20, 8. 22, 11. Luc. 18, 7), bald sein Messias (Matth. 13, 30. 24, 50. 25, 12. 19, vgl. auch 25, 31) sein kann, der das Gericht hält.

§. 34. Die Endvollendung.

Die Wiederkunft des Messias bringt zugleich die Vollendung des Gottesreiches, die aber nicht als irdische, sondern als himmlische gedacht ist. a) Im vollendeten Gottesreiche beginnt das ewige Leben im Anschauen Gottes. b) Von diesem Leben sind die Verdammten ausgeschlossen und damit ihre Seelen dem definitiven Verderben verfallen. c) Dieses aber wird in der Hölle als schrecklichste ewige Unseligkeit empfunden. d)

a) Mit dem wiederkommenden Messias kommt zugleich das Gottesreich, wie aus dem Zusammenhange von Marc. 8, 38. 9, 1 erhellt; und zwar *ἐν δυνάμει*, womit nur ausgedrückt sein kann, daß dann die Gottesherrschaft zu ihrer vollen Machtentfaltung gelangt, also das Gottesreich zu seiner Vollendung. Auf diese Vollendung weist die Botschaft vom Gottesreiche von Anbeginn an hin (§. 15). Nur in das vollendete Gottesreich können die um den wiederkehrenden Messias gesammelten Auserwählten mitgenommen werden (Matth. 24, 31. Luc. 17, 34 f.); denn nur die bewährten Befundenen dürfen zuletzt ins Gottesreich eingehen (Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3) oder dasselbe besitzen (25, 34: *κληρονομεῖν*).¹⁾ Daß die letzte Vollendung des Gottesreiches als eine himmlische gedacht ist, folgt bereits daraus, daß der Lohn, der in der Theilnahme am Gottesreiche besteht, als ein im Himmel deponirter gedacht ist (§. 32, c). Allerdings könnte dabei auch bloß an das seit Grundlegung der Welt in Bereitschaft gesetzte (Matth. 25, 34), also an das Gottesreich im göttlichen Rathschlusse gedacht sein, so daß sein Kommen (Marc. 9, 1) nur ein Herabkommen auf die Erde zu seiner Verwirklichung im chiliasistischen Sinne wäre. Allein die Hoffnung auf ein irdisches Reich, das der wiederkehrende Messias gründet, ist den eschatologischen Reden Jesu nicht nur fremd, sie wird durch dieselben sogar ausgeschlossen. Denn dazu gehört wesentlich die Auferstehung der Gerechten zum irdischen Leben, während Jesus eine solche Marc. 12, 24 ff. ausdrücklich als eine Beschränkung der göttlichen Schöpfermacht bestreitet, auch für die Patriarchen.²⁾ Sodann aber hat

1) Liegt in diesem Ausdruck bereits ein Anklang an die älteste dem Volke Israel gegebene Verheißung des Besitzes des gelobten Landes (Gen. 20, 24), so ist Matth. 5, 5 ausdrücklich der Besitz des Landes (Psalm 37, 11) symbolischer Ausdruck für den vollendeten Heilsbesitz, der als Besitz des Landes der Verheißung, nämlich des Gottesreiches in seiner Vollendung gedacht werden kann. Im eigentlichen und der Psalmstelle entsprechenden Sinne genommen, würde der Ausdruck besagen, daß einst die Frommen in Israel nach Ausrottung aller Gottlosen zur ausschließlichen Herrschaft in Palästina gelangen, d. h. daß das Gottesreich in den Formen der nationalen Theokratie sich verwirklichen werde. Wäre dies aber auch sein Sinn, so wäre es immer nicht die absolute Vollendung, was hier verheißt ist, sondern eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches in Israel, wie sie alle Propheten gehofft haben, wie sie aber abhängig blieb von dem Verhalten des Volkes (vgl. §. 15, b. 19, b). Nichts beweist klarer für die wesentliche Treue der Uebersetzung von den eschatologischen Reden Jesu, als die Art, wie eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie weder bestimmt verheißt, noch kategorisch ausgeschlossen wird. — 2) Schon darum darf man sich nicht auf das Gastmahl mit den Patriarchen berufen (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 28) oder auf die Festtafel des Messias (Luc. 22, 30). Vielmehr zeigt die Ver-

Jesus seine Wiederkunft immer nur mit der absoluten Endvollendung in Verbindung gebracht und nie mit einer irdischen Verwirklichung des Gottesreiches.³⁾ Wenn Matth. 5, 18. 24, 35 ein Vergehen von Himmel und Erde in Aussicht genommen wird, so können die 24, 29 geschilderten Himmelszeichen, unter welchen seine Wiederkunft eintritt, nur eigentlich verstanden werden. Dann aber involviren sie bereits den Anbruch dieser Katastrophe, so daß der wiederkehrende Messias die Erde in ihrem jetzigen Bestande gar nicht mehr vorfindet. Was an ihre Stelle tritt, ist freilich nirgends gesagt. Aber wenn in der neuen Welt das Gottesreich sich vollkommen verwirklicht, so ist jedenfalls für sie der Gegensatz von Erde und Himmel (Matth. 6, 10) aufgehoben, und es kann daher auch von einem Gegensatz irdischer und himmlischer Vollendung nicht mehr die Rede sein.

b) Die Vorstellung des Eingehens ins Gottesreich wechselt mit der des Eingehens ins Leben (Matth. 19, 23 f. vgl. mit v. 17. Marc. 9, 47 mit v. 43. 45), wie das Eingehen ins ewige Leben (Matth. 25, 46) mit dem Besitz des Gottesreiches (v. 34). Auch wird Marc. 10, 17 (vgl. Luc. 10, 25) das ewige Leben als das erwartete Besizthum bezeichnet, wie sonst das Gottesreich. Gelangt man aber im Gottesreiche zum ewigen Leben, so erhellt schon daraus, daß dasselbe nicht als ein irdisches gedacht ist. Vielmehr polemisiert Jesus aufs Bestimmteste gegen die den Sadducäern mit den Pharisäern gemeinsame Vorstellung, wonach die Auferweckung am jüngsten Tage nur das irdische Leben wiederherstellen könne (Marc. 12, 24). Er beschreibt das Leben der Auferstandenen als ein engelgleiches, der himmlischen Welt angehöriges und über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes (v. 25), das aber doch in einer entsprechenden Leiblichkeit gedacht ist, weil sonst nicht von einer Auferstehung die Rede sein könnte. Auch kennt Jesus, wie die Schrift überhaupt, kein wahrhaftes Leben ohne Leiblichkeit, da er aus dem Gr. 3, 6 vorausgesetzten

wendung dieser Vorstellung in dem Gleichniß vom Gastmahl (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2), daß dieselbe nur symbolischer Ausdruck für die Seligkeit des vollendeten Gottesreiches ist. Dasselbe gilt von dem neuen Wein, den Jesus nach Marc. 14, 25 im Gottesreiche trinken will und den schon Lucas (22, 16) von einer höheren Erfüllung des Passah in der Feier der vollendeten Erlösung deutet. Wenn Jesus die Bitte um die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken (Marc. 10, 37) keineswegs von vorn herein zurückweist, so folgt daraus nur, daß das vollendete Reich als eine organisierte Gemeinschaft gedacht ist, in welcher jeder nach seiner Begabung seine Stellung und Bedeutung findet (vgl. §. 32, b. Anm. 2). Ähnlich wird Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30 die Stellung der zwölf Apostel im vollendeten Gottesreiche gewahrt, sofern sie an der Würdestellung des wiederkehrenden Messias den nächsten Antheil haben, wie sie ihm in seiner irdischen Wirkksamkeit die nächsten gewesen sind. Aber ihr Nichten über die zwölf Stämme ist wohl nur die Rehrseite ihrer Bestimmung für die zwölf Stämme (§. 31, a), welche eben um der ihnen durch sie gewordenen Heilsanerbietung willen dem Gerichte verfallen. — 3) Auch Matth. 23, 39 (= Luc. 13, 35) wird zwar die Möglichkeit in Aussicht genommen, daß sein Volk bereit wäre, ihn bei seiner Wiederkunft als den Messias zu begrüßen, so unwahrscheinlich dieselbe Luc. 18, 8 erscheint. Aber auch da ist ihnen nur verheißen, daß sie ihn in diesem Falle noch einmal wiedersehen würden, weil sie dann eben von ihm aus dem letzten Gericht (Matth. 24, 21 f.) errettet würden. Von einer Wiederaufrichtung des Reiches Israel ist mit keinem Worte die Rede.

Leben der Erzväter für die Auferstehung argumentirt (v. 26 f.).⁴⁾ Es hängt das damit zusammen, daß das jenseitige Leben nirgends als eine rein geistige Fortdauer gedacht wird, welche der philosophische Hellenismus allein als letztes Ziel in Aussicht nehmen konnte, sondern als eine Vollendung und Verklärung des diesseitigen Lebens. Wenn endlich die Vollendeten Gott schauen (Matth. 5, 8), so erhellt auch daraus, daß im vollendeten Gottesreiche der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben ist und Gott unmittelbar inmitten seiner Söhne (v. 9) Wohnung macht.

c) Erst das messianische Gericht verhängt die ewige Strafe, die den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Matth. 25, 46). In diesem Gegensatze liegt angedeutet, daß diese Strafe in der Entziehung des ewigen Lebens besteht, und diese ist identisch mit dem Verderben; denn der schmale Weg, der zum Leben führt, steht entgegen dem Wege, der ins Verderben führt (7, 13: *ἀπώλεια*). Dieses Verderben ist zunächst als der leibliche Tod und zwar als ein gewaltsamer, unnatürlicher gedacht, in dem sich das Gottesgericht über die Sünde vollzieht.⁵⁾ Der leibliche Tod trennt freilich immer nur die Seele vom Leibe, ohne ihr definitives Schicksal zu entscheiden; denn er überantwortet sie zunächst nur dem Hades (Scheol), in welchem zwar bereits eine Vergeltung stattfindet, aber nicht die definitive.⁶⁾ Wenn aber mit dem Anbruch des großen Gerichtstages, welcher

4) Daß sonst nie von der Auferstehung die Rede ist, liegt daran, daß Jesus die Mehrzahl der gegenwärtigen Generation bei seiner Wiederkunft noch am Leben zu treffen hofft (S. 33, a). Doch müssen ja die Patriarchen (Matth. 8, 11) und die in den Verfolgungen Getödteten (10, 21. 39) auferstehen, wenn sie an der Seligkeit des vollendeten Gottesreiches theilnehmen sollen. Auch die Rettung der Auserwählten aus dem hereinbrechenden Weltuntergang (S. 33, c), welcher doch auch ihre Leiblichkeit und die Bedingungen ihres leiblichen Lebens vernichtet, kann nur so gedacht werden, daß sie sofort durch Bekleidung mit einer neuen Leiblichkeit zum himmlischen Leben befähigt werden.

5) Das diesem Worte zu Grunde liegende Verbum bezeichnet zunächst überhaupt jede gewaltsame Tödtung (Matth 21, 41. 23, 7; vgl. 2, 13. 26, 52. 27, 20) oder jedes plötzliche, unnatürliche Untommen (Marc. 4, 38). Ein solches Ende ist aber an sich schon ein Gottesgericht, und so kann das Strafgericht über das unbußfertige Volk als ein Verderben in diesem Sinne bezeichnet werden (Luc. 13, 3. 5; vgl. v. 9), zumal dabei ja wohl zunächst an den Untergang durch Feindeshand gedacht ist (Matth. 24, 15—22); ebenso das Gericht über die in fleischlicher Sicherheit dahin lebende Welt, welches mit dem plötzlichen Untommen der Menschen in der Sündfluth verglichen wird (Luc. 17, 27; vgl. v. 29). — 6) In der ältesten Uebersetzung wird des Hades Matth. 16, 18 gedacht, wo seine Thore zur populären Bezeichnung des Allerfestesten dienen, weil das Todtenreich keinen, den es einmal verschlungen hat, wieder herausläßt, und Matth. 11, 23, wo im Gegensatz zum Himmel als dem Allerhöchsten das Allertiefste bezeichnet werden soll. Nur in dem Gleichniß Luc. 16, 19—31 tritt die Vorstellung von dem verschiedenen Schicksal der Seelen im Scheol hervor. Der reiche Mann und Lazarus befinden sich im Hades (v. 23), aber jener an einem Ort der Dual, wo er in großer Hitze von brennendem Durst gepeinigt wird (v. 24. 28); dieser dagegen ruht an Abrahams Busen und genießt eine Seligkeit, die ihn alle Mühsal der Erde vergessen macht (v. 22 f. 25). Die Aufenthaltsorte beider sind durch eine unübersteigliche Kluft getrennt (v. 26). Der Aufenthalt der Frommen im Hades wird 23, 43 Paradies genannt; daß der Schächer dort mit Jesu zusammentreffen soll, ist das Zeichen seiner Begnadigung. Es

die Weltentwicklung abschließt, die Menschen vom (leiblichen) Tode dahingerafft werden, so sind sie einem Schicksal überwiesen, dem keine Wandlung mehr bevorstehen kann. Das Verderben trifft also näher die (im Gericht) vom Leibe getrennte Seele. Nach Matth. 10, 28 ist nicht das Verderben des Leibes, sondern das der Seele das zu fürchtende (vgl. v. 39, Marc. 8, 36 f.). Wenn aber die Erwählten dadurch von diesem Verderben errettet werden (Matth. 10, 22. Marc. 10, 26. 13, 20; vgl. Luc. 13, 23), daß ihre Seelen eine himmlische Leiblichkeit empfangen, wie sie für das ewige Leben im vollendeten Gottesreiche geschieht ist: so kann das Verderben der Seelen nur darin bestehen, daß sie, nachdem mit dem Eintritt der Endentscheidung ihnen jede Aussicht auf eine (etwa zukünftige) Auferweckung abgeschnitten ist, auf ewig in dem leiblosen und darum schattenhaften Zustande bleiben, in welchen sie der leibliche Tod versetzt hat. Die Fortdauer der Seele in diesem Zustande, der, schon als Uebergangszustand gefürchtet, als definitiver die größte Unseligkeit in sich schließt, involviret die ewige Strafe. Sie kann daher mit demselben Worte bezeichnet werden, wie die Trennung der Seele vom Leibe im gewaltsamen Tode, weil dieser, wenn er die Seele am Tage der Endentscheidung trifft oder an ihm nicht aufgehoben wird, sie zugleich zum ewigen Bleiben im Tode verurtheilt.

d) Nach einer häufigen Vorstellungsweise befinden sich die vom Gottesreiche in seiner himmlischen Vollendung Ausgeschlossenen in der Hölle (Marc. 9, 47: γέεννα).⁷⁾ Wenn diese als Feuerhölle bezeichnet wird (Matth. 5, 22), so ist dabei keineswegs an sinnliche Qualen gedacht; denn dies würde eine Auferstehung der Gottlosen voraussetzen, während eine solche doch nach der Art, wie sie Marc. 12, 25 beschrieben wird, sichtlich nur für die Frommen in Aussicht genommen ist.⁸⁾ Vielmehr ist das Feuer nur Symbol des göttlichen Zorngerichts (vgl. Matth. 3, 11), dessen Schrecken durch dies Bild veranschaulicht werden; denn das Ende der Sünder ist schrecklicher als der schrecklichste Tod (Matth. 18, 6 =

tritt also schon im Scheol für die Seele eine Vergeltung ein, welche aber eine noch bevorstehende Endentscheidung über ihr definitives Schicksal nicht ausschließt, worauf vielmehr die Matth. 11, 22. 24 angedeutete Relativität des Gerichts über die größten Sünder der Vergangenheit unzweifelhaft hinweist.

7) Der Name eines Thales südlich von Jerusalem, wo einst die abgöttischen Israeliten dem Moloch ihre Kinder geopfert hatten (Jer. 7, 31: מִלִּיִּךְ מִלִּיִּךְ; vgl. 2 Reg. 23, 10) und zugleich das Strafgericht Gottes über diesen Greuel hereinbrechen sollte (Jer. 7, 32 f.), ward in dieser Umbildung zur Bezeichnung des Ortes, wo die im Endgericht Verurtheilten das ewige Verderben treffen soll (Matth. 10, 28); daher heißt dies Gericht ἡ πῖσις τῆς γέεννης (23, 33; vgl. v. 15). — 8) Auch aus Matth. 5, 29 f. 10, 28 darf man nicht schließen, daß die Gottlosen auferweckt werden, um in dem ihnen wiedergegebenen Leibe die Höllenstrafe zu erdulden. Vielmehr erklären sich diese Aussprüche hinlänglich daraus, daß das bei der Wiederkunft des Messias zu haltende Endgericht die gegenwärtige Generation noch bei Leibesleben antrifft. Allerdings sollen auch die Sünder der Vorzeit in dem messianischen Gericht ihr definitives Urtheil empfangen (Matth. 11, 22. 24 = Luc. 10, 12. 14); aber da ihre Seelen im Scheol sind und es sich bei dieser Entscheidung um das Schicksal der Seelen handelt (not. c), so folgt daraus keineswegs eine Auferstehung derselben.

Luc. 17, 2). Sollte an ein wirkliches Feuer gedacht sein, so wäre es ein seltsamer Widerspruch, wenn andererseits die vom Gottesreiche Ausgeschlossenen in die Finsterniß hinausgestoßen werden (Matth. 8, 12). Aber auch diese Finsterniß ist nur ein auf Grund Allerlicher Bilderrede gangbares Symbol des Unheils und der Schrecken (vgl. Hiob 30, 26. Jes. 5, 20. 8, 22. 9, 2. 50, 10). Freilich aber liegt in beiden Bildern, daß die Verdamnten einem Schicksal verfallen, für dessen Schrecken sie keineswegs unempfindlich sind, das sie vielmehr mit Heulen und Zähneknirschen empfinden (Luc. 13, 28). Als Subjekt dieser Empfindung kann aber sehr wohl die körperlose Seele gedacht sein, wie ja auch die (nach §. 23, b leiblosen) Dämonen diese Qual fürchten (Matth. 8, 29) und auch die Verstorbenen im Scheol Pein und Seligkeit empfinden (Anm. 6). Das Verderben der Seele kann daher nicht als völlige Vernichtung gedacht werden; dann wäre es ja den Verdamnten nicht besser, nie geboren zu sein (Marc. 14, 21). Auch das Feuer der Hölle deutet nicht auf solche Vernichtung. Denn abgesehen davon, daß dasselbe nicht materiell gedacht werden kann, zeigt gerade die Vorstellung des ewigen Feuers (Matth. 25, 41. Marc. 9, 43. 48), daß dasselbe die Strafobjekte nicht verzehrt, weil es sonst für sie aufhören würde zu brennen. Die Ewigkeit der Höllestrafe in diesem Sinne ist das nothwendige Korrelat der Vorstellung, daß die Entscheidung im messianischen Gericht eine definitive ist. Sie liegt aber auch sonst unzweifelhaft in der Konsequenz dieser Lehranschauung. Wo es eine Sünde giebt, die nie vergeben werden kann (Matth. 12, 32), da muß es auch eine ewige Strafe (25, 46) geben.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 35. Die Reden der Apostelgeschichte.

Die ältesten Urkunden der apostolischen Verkündigung, aus welchen wir die religiösen Vorstellungen und Lehren der Urapostel erkennen, sind die vorzugsweise petrinischen Reden in dem Theile der Apostelgeschichte, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt. a) Nur unter der wohlbegründeten Voraussetzung, daß diese Reden, sowie die hier mitgetheilten Züge aus dem Leben der Urgemeinde, nach einer glaubwürdigen schriftlichen Quelle im Wesentlichen treu wiedergegeben sind, können wir dieselben als solche Urkunden betrachten. b) Eine selbstständige Darstellung des so gewonnenen biblisch-theologischen Materials ist wohlberechtigt. c)

a) Die Apostelgeschichte enthält außer der großen Pfingstpredigt des Apostels Petrus (2, 14—36. 38—40) eine Tempelrede desselben an das Volk (3, 12—26) und eine Missionspredigt im Hause des Kornelius (10, 34—43). Da alle drei die ausgesprochene Absicht haben, die Hörer für den Glauben an Jesum zu gewinnen, so sind sie besonders geeignet, die Summe der ältesten apostolischen Verkündigung kennen zu lehren. Aber auch in den kürzeren Vertheidigungsreden vor dem Synedrium (4, 8—12. 19 f. 5, 29—32), wie in dem Gemeindegebet (4, 24—30) kommt der Standpunkt der messiasgläubigen Gemeinde im Gegensatz zu der messiasfeindlichen Hierarchie zu einem sehr charakteristischen Ausdruck. Es kommen noch hinzu die Rede, durch welche Petrus die Ersatzwahl eines zwölften Apostels anregt (1, 16—22; vgl. v. 24 f.), und die Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils über die Heidenfrage (15, 7—29). War in den früheren Stücken überall Petrus der Redende oder wenigstens als im Namen der Apostel und der Gemeinde redend gedacht, so daß es sich streng genommen zunächst um dessen Lehrweise handelt, so hören wir hier auch den Jacobus, den Bruder des Herrn, sein Votum abgeben (v. 13—21). Endlich theilt die Apostelgeschichte auch eine ausführliche Vertheidigungsrede des Hellenisten Stephanus mit (7, 2—53), der zwar

nicht in den Kreis der Urapostel gehört, aber die von ihm vertretenen Anschauungen doch in diesem Kreise gewonnen hat. Die Rede ist von besonderer Wichtigkeit, sofern sie sich apologetisch und polemisch auf den ersten Konflikt bezieht, in welchen die evangelische Verkündigung mit der volkstümlichen Anhänglichkeit an das väterliche Gesetz gerieth.¹⁾

b) Freilich könnten diese Reden, die der Verfasser keinesfalls mit angehört hat, und die der Natur der Sache nach nicht in der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt werden konnten, nur freie Kompositionen sein,²⁾ wenn Lucas wirklich in seinem ersten Theile keinerlei schriftliche Quellen benutzt hätte, sondern nur nach mündlicher, wenn auch glaubwürdiger Ueberlieferung erzählte. Dies ist nun schon nach der Analogie des Evangeliums, das fast ganz auf schriftliche Quellen zurückgeht, durchaus unwahrscheinlich. Es wird auch durch den (ohnein sehr ungleichen) Sprachcharakter des Buches keineswegs gefordert; denn das wirklich nachweisbare spezifisch Lucanische desselben erklärt sich hinlänglich daraus, daß Lucas, wie im Evangelium, seine Quellen frei verarbeitet hat. Wir müssen also annehmen, daß dem ersten Theile eine Quelle zu Grunde liegt, in welcher ein Mitglied der Urgemeinde aus Augen- und Ohrenzeugenschaft hauptsächlich über die Thaten und Reden des Petrus berichtete (vgl. m. Einleitung ins N. T. S. 50). Dieser Quelle verdanken wir auch die zahlreichen charakteristischen Züge aus dem Leben der Urgemeinde, welche der erste Theil der Apostelgeschichte enthält, und welche schon an sich für das religiöse Leben derselben und die in ihr herrschenden Vorstellungen von Bedeutung sind. Aus ihr ist außer jenen längeren Reden wohl noch manches authentische Wort des Petrus aufbehalten (vgl. 5, 3 f. 9. 8, 20—23), das wohl berücksichtigt zu werden verdient; während Anderes, wie 6, 2—4. 11, 4—18, eher von Lucas selbst den Redenden in den Mund gelegt sein könnte. Aber auch die aus der Quelle stammenden Reden wird Lucas nicht überall wörtlich aufgenommen haben, so daß auch hier die Kritik das Recht behält, in Abzug zu bringen, was sich in Ausdruck oder Lehreigenthümlichkeit als spezifisch Lucanisch verräth. Daß aber dieselben im Wesentlichen glaubwürdig wiedergegeben sind, läßt sich nach der Art, wie der Verfasser im Evangelium die Reden Jesu aus seinen Quellen reproduziert hat, mit Grund voraussetzen.

c) Die Reden der Apostelgeschichte sind selten in der biblischen

1) Es ist gar kein Grund vorhanden, diese Rede, wie Lechler (S. 30—33), und Meßner (S. 170—75) gethan haben, als Denkmal einer über die Urapostel fortgeschrittenen Entwicklung (Vorschlag I, S. 320—24) selbstständig zu behandeln.

2) Wenn die Apostelgeschichte, wie die Tübinger Schule annimmt, eine Tendenzschrift ist, welche absichtlich dem Petrus paulinisch gefärbte und dem Paulus petrinish gefärbte Reden in den Mund legt (vgl. besonders Zeller, die Apostelgeschichte. Stuttgart 1854), so kann man freilich alle Reden derselben nur als Quelle für den eigenthümlich modifizirten Paulinismus des Verfassers betrachten (vgl. Baur, S. 331 bis 338). Es führt aber nothwendig zu kritischer Willkür, wenn man, wie Zimmer, S. 190, diese Reden ihrer Form nach für Kompositionen des Verfassers erklärt und dann doch aus ihrer „geschichtlichen Grundlage“ den Vorstellungskreis der Urapostel und der Urgemeinde (S. 177—205) konstruirt. Zimmer nimmt freilich noch so völlig Angehöriges hinzu, wie die Vorgeschichten der beiden jüngsten synoptischen Evangelien.

Theologie ihrer Bedeutung nach gebührend gewürdigt worden. Meist wurden sie nur bei der Darstellung des petriniſchen Lehrbegriffes als ſekundäre Quellen mit berücksichtigt (vgl. Bauer, III. S. 183. Schmid, II. S. 153. Meßner, S. 109 und ſelbſt noch Nöſgen, S. 36 f.) oder, wie von Reuß (I. livr. 4), zur Charakteriſirung der *théologie judéo-chrétienne* überhaupt. Erſt Lechler hat der darin enthaltenen urſprünglichen Verkündigung der Apoſtel eine ſelbſtſtändige Darstellung gewidmet (S. 15—30).³⁾ Was eine geſonderte Darstellung der in dieſen Reden enthaltenen Anſchauungen wünſchenswerth macht, iſt — abgeſehen davon, daß ſie allerdings die älteſten Urkunden über die religiöſen Vorſtellungen und Lehren der apoſtoliſchen Zeit bilden — nicht ſowohl dieß, daß ſie dem erſten Briefe Petri gegenüber einen eigenthümlichen Lehrbegriff enthalten, als vielmehr, daß ſie uns eine beſondere Seite der apoſtoliſchen Verkündigung, die hileitische und apologetiſche, vorführen und uns zugleich in das religiöſe Leben der Urgemeinde und die ſie in der früheſten Zeit bewegenden Fragen einen Einblick gewinnen laſſen. Jener Brief dagegen, an zum Theil unter ſehr anderen Verhältniſſen lebende Chriſtengemeinden gerichtet, bringt ſelbſtverſtändlich eine andere Seite der apoſtoliſchen Verkündigung, wie andere Seiten des Chriſtlichen Gemeindelebens zur Darstellung. Es wird von dieſem Geſichtspunkte aus Seitens der bibliſchen Theologie freilich auch noch manches in Betracht zu ziehen ſein, was Lechler in ſeine Darstellung nicht mit aufgenommen hat (vgl. noch Gefß II, S. 1—19. Verſchlag I, S. 301—19).

§. 36. Der erſte Brief Petri.

Die Hauptquelle für die petriniſche Lehranſchauung, wenigſtens in ihrer der vorpauliniſchen Zeit angehörigen Entwicklungsform, iſt der unter ſeinem Namen erhaltene erſte Brief, der dann freilich nicht als ein Nachklang pauliniſcher Briefe betrachtet werden darf. a) Die Eigenthümlichkeiten der in dieſer Quelle enthaltenen Lehranſchauung ſind ihr jüden-chriſtlicher Charakter, ihre vorwiegende Richtung auf die Chriſtenhoffnung und die Unmittelbarkeit ihrer Anknüpfung an das Leben und die Ausſprüche Jeſu. b) In den biſherigen Darſtellungen derſelben ſind dieſe Eigenthümlichkeiten noch vielfach nicht ausreichend zur Geſtung gekommen. c)

3) Wenn Lechler aber die Verhandlungen des Apoſtelkonzils von ſeiner Darſtellung ausſchließt, weil dieſe in die pauliniſche Periode hineingehören, ſo iſt dabei überſehen, daß die ſelbſtſtändige Miſſionswirksamkeit des Paulus und ſeine uns bekannte literariſche Thätigkeit, ſomit auch die in ſeinen Briefen uns vorliegende Lehranſchauung erſt in die Zeit nach dem Apoſtelkonzil gehört. Wenn er ferner in dieſen Reden eine noch unentwickeltere Stufe des petriniſchen Lehrbegriffes nachzuweiſen geſucht hat (S. 192—94), ſo können wir dieſelbe um ſo weniger in ihnen finden, als nach unſerer Auffaſſung der erſte Brief Petri ebenfalls noch dieſer erſten Periode der urapoſtoliſchen Lehrentwicklung angehört.

a) Der erste Brief Petri ist nach seiner Adresse an die Gläubigen der kleinasiatischen Diaspora, also an judenchristliche Gemeinden gerichtet. Da nun durch die Wirksamkeit des Paulus, welche er von Ephesus aus während seines fast dreijährigen Aufenthaltes daselbst entfaltete, die kleinasiatische Kirche eine überwiegend heidenchristliche wurde, so gehört unser Brief, der in Kleinasien nur von wesentlich judenchristlichen Gemeinden weiß, einer früheren Zeit an. Obwohl mit an galatische Gemeinden gerichtet, weiß er von der Beunruhigung derselben durch die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes noch nichts. Sein ausgesprochener Zweck ist ein paränetischer. Seine Paränese erhält aber ihre Färbung durch die Verhältnisse der jungen Gemeinden in wesentlich heidnischer Umgebung, an die er gerichtet ist. Schon haben dieselben die von Jesu geweissagte Feindschaft der Welt zu kosten bekommen: heidnische Verleumdung und jüdische Lästerung um des Namens Christi willen. Es kam jetzt darauf an, durch die Entfaltung des christlichen Tugendlebens gerade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung zu widerlegen; zu zeigen, daß die Schmach, welche die Gemeinde trug, wirklich nur die Schmach Christi sei. Aber die Ermahnung gründet sich überall auf die Heilsthatsachen des Christenthums, deren reiche Bezeugung den Brief zu einer höchst schätzenswerthen Urkunde der petrinischen Verkündigung macht. Da nämlich jene Heilsthatsachen den Lesern durch Nichtapostel verkündigt waren (1, 12), und doch in der Gewißheit derselben das stärkste Motiv der christlichen Paränese ruht, so verbindet der Brief mit dem paränetischen Zweck den anderen, durch apostolisches Zeugniß den Lesern die Wahrheit der ihnen zu Theil gewordenen Verkündigung zu bestätigen (5, 12). Diese Verkündigung ist aber nicht die paulinische, welche der Verfasser weder berücksichtigt, noch in ihren schriftlichen Dokumenten kennt, wenn auch Paulus damals bereits seine Briefe an die Thessalonicher geschrieben haben sollte (vgl. m. Einleitung ins N. T. S. 40).¹⁾

b) Petrus gehört zu den von Jesu selbst berufenen Aposteln, welche ohne einen schroffen Bruch mit ihrer Vergangenheit in dem persönlichen Verkehr mit Jesu allmählich zu dem Verständniß des in ihm erschienenen Heiles herangereift waren. Wie Jesus sich als den Bringer des in Israel und für Israel verheißenen und erwarteten Heiles dargestellt hatte, so faßt auch Petrus das in ihm erschienene Heil als die Verwirk-

1) Nach der gangbaren Auffassung freilich ist der Brief an die paulinischen, überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleasiens gerichtet. Man meint in ihm zahlreiche Reminiscenzen selbst an die späteren unter den paulinischen Briefen zu finden, oder legt ihm geradezu die Absicht unter, den Lesern die Wahrheit der paulinischen Lehre zu bestätigen. Von dieser Auffassung aus kann man den Lehrbegriff unseres Briefes nicht mehr dem paulinischen voranstellen, wie noch Schmid, Wiesner und Benschlag thun; vielmehr kann man ihn nur als Denkmal der urapostolischen Lehre betrachten, wie sie nach dem Auftreten des Paulus und vielfach unter seinem Einfluß ausgeprägt ist, von welchem Standpunkte aus Fehler dann künstliche Unterschiede zwischen dem Lehrbegriff unseres Briefes und dem der Reden in der Apostelgeschichte aufsucht (S. 35, c). Die Erkenntniß von der Unrichtigkeit dieser Auffassung unseres Briefes ist die Vorbedingung für seine richtige Verwerthung in der biblischen Theologie.

lichung des im A. T. Erstrebten und Verheißenen auf. Seine Anschauung desselben ist noch überall durch Aeltliche Vorstellungen bedingt. Er knüpft auch ohne ausdrückliche Veranlassung, wie das Bedürfniß der Beweisführung, noch überall gern an die Sprüche und Bilder, an die Institutionen und Geschichten des A. T. an. Seine Wirksamkeit als Judenapostel, zu der ihn diese Richtung besonders befähigt, befestigt andererseits dieselbe in ihm und lehrt ihn in der gläubigen Gemeinde aus Israel die beginnende Verwirklichung der von Jesu gebrachten Vollendung der Theokratie schauen. Das ist es, was wir seine judenchristliche Richtung nennen. Aber auch die Individualität des Apostels bestimmt die Eigenthümlichkeit seiner Lehrausschauung. Petrus war eine rasche Natur; schnell entschlossen im Reden und im Handeln sehen wir ihn in den Evangelien, wie in der Apostelgeschichte überall den andern Jüngern vorangehen. Seine Vorzüge wie seine Fehler wurzelten in dieser seiner natürlichen Raschheit. Diese Eigenthümlichkeit aber mußte ihn von jeher treiben, mit seinem Streben und Sehnen sich über die Gegenwart hinweg auf die verheißene Heilszukunft hinzurichten; sie mußte ihn schon in seinem früheren Leben mit brennendem Verlangen die messianischen Hoffnungen seines Volkes ergreifen lehren; sie mußte ihn rasch zu Christo führen, aber es ihm auch schwer genug machen, sich in den langsameren Weg zu finden, den dieser zum Ziel der erwarteten Vollendung wies. Die Verklärung dieser natürlichen Individualität erzeugte in ihm die Energie der Christen Hoffnung, mit welcher wir ihn das letzte Ziel der in Christo erschienenen Vollendung erfassen und in seinem Lichte das ganze Christenleben betrachten sehen. So ist er in hervorragendem Sinne der Apostel der Hoffnung geworden. Endlich tritt bei ihm als einem persönlichen Jünger Jesu noch unmittelbar der Einfluß hervor, welchen die lebendige Anschauung des irdischen Lebens Jesu und theils einzelne bedeutungsvolle Worte, theils die ganze Lehrweise desselben auf seine Lehreigenthümlichkeit ausübten. Gerade weil seine überwiegend praktische Natur auf tiefer forschende Spekulation, auf zergliedernde Reflexion oder auf eindringende Kontemplation nicht angelegt war, sind seine Aussagen über Jesum und sein Werk noch der unmittelbare Ausdruck der Anschauungen, welche sich aus der im Lichte des A. T. und seiner eigenen Lehre betrachteten Erscheinung Jesu ergaben.

c) Von der herrschenden Auffassung des ersten Briefes Petri aus war eine besondere Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs nach demselben eigentlich garnicht möglich (vgl. Lutterbeck S. 178). Abgesehen von Bauer (III, S. 182—266) versuchte eine solche zuerst Schmid (II, S. 154—210), welchem wesentlich Meßner (S. 107—53) folgt. Wenn derselbe von ihnen zu denjenigen Lehrtropen gerechnet wird, welche das Evangelium in seiner Einheit mit dem A. T. darstellen, und wenn sie als seine speciellere Eigenthümlichkeit hervorheben, daß er das Evangelium als Erfüllung der Aeltlichen Verheißung faßt, so faßt doch Petrus keineswegs das in Jesu erschienene Heil bloß als eine Erfüllung der Verheißung, sondern ebenso, ja vorwiegend als Bürgschaft für die noch unerfüllte Verheißung, als Grund der Hoffnung für die noch bevorstehende Heils-

vollendung.²⁾ Schon von der Voraussetzung der Echtheit aus fand Mayerhoff (Einl. in d. petrinishen Schriften. Hamburg 1835) in dem Briefe einen (mehr natürlicher als bewußter Weise) vermittelnden Standpunkt (S. 103 f.); Reuß (II. S. 291—305) eine absichtliche Verschweigung der Streitfrage über das Gesetz und ein Festhalten paulinischer Formeln, die aber mit ihrer Basis (der paulinischen Mystik und Rechtfertigungslehre) ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren, daneben ein starkes Durchscheinen der judenchristlichen Grundlage seiner Lehranschauung (S. 307).³⁾ In meinem „petrinishen Lehrbegriffe“ (Berlin 1855) ist nach den drei in not. b angegebenen Gesichtspunkten gezeigt worden, daß die Vorstellungsreihen unseres Briefes zu ihrer Erklärung des Paulinismus nicht nur nicht bedürfen, sondern sich vielmehr als eine viel einfachere, mehr elementare Lehrbildung darstellen (vgl. noch Ritschl, S. 116—20. Rechtf. u. Verf. II, S. 320, Schenkel, §. 12. 41 f.). Ganz dem Schema desselben schließt sich v. Dosterzee (S. 26—29) an. Beshlag, obwohl meine geschichtliche Auffassung des Briefes bestreitend, stellt seine Lehre als ein Denkmal der urapostolischen Lehranschauungen dar (I S. 369—410). Mösgen dagegen, der sie theilt, benutzt für seine Darstellung der „Verkündigung des Petrus als Ausgangspunkt und Grundlage des apostolischen Zeugnisses“ die Reden der Apostelgeschichte und die beiden petrinishen Briefe (S. 68—93 vgl. S. 34—47).

2) Wenn aber Fehler in seiner Darstellung des petrinishen Lehrbegriffes (S. 422—43) als Grundgedanken unseres Briefes „die Verbindung der Leiden und der Herrlichkeit bei Christo wie bei den Christen“ hinstellt (S. 423), so ist damit über die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise nichts Entscheidendes ausgesagt, da Fehler selbst zugeibt, daß diese Idee mit dem praktischen Hauptzwecke des Briefes zusammenhängt. Grau, S. 689—92 sucht die dogmatischen Aussagen des Petrus an die Nacht des Vorrathes zu knüpfen, während L. Morich (des heiligen Apostels Petrus Leben und Lehre. Braunschweig 1874) auf Grund beider Briefe und der Reden der Acta stark dogmatifirend die Lehre des Petrus nach ihrem „historisch-dogmatisch-konfessionellen, gesetzlich-ethischen und prophetischen Element“ abhandelt (S. 147—235). — 3) Die Tübinger Schule, die ihn für unecht hält, betrachtet unseren Brief als Denkmal einer späteren Phase des Paulinismus; entweder sofern derselbe durch eine etwas petrinish gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes die getrennten Richtungen vermitteln will (Schwegler II, S. 2—29; vgl. Baur, S. 287—89), oder sofern er einen bereits die Gegensätze verwischenden, den Uebergang zum Katholizismus bildenden Standpunkt zeigt (Rösklin in f. joh. Lehrbegriff, S. 472—81). Umgekehrt sucht Zimmer (S. 473—88) in ihm eine Vermittelung vom judenchristlichen Standpunkt aus, ohne freilich auch nur den Versuch zu machen, dies aus der Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffes zu erweisen. Nach Pfleiderer (Urchristenthum, S. 654—61) dagegen hat der Brief mit den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters gar nichts mehr zu schaffen und zeigt nur einen kirchlich popularisirten Paulinismus (ausführlicher in f. Paulinismus, S. 417—31; vgl. noch v. Soden, Jahrb. f. protest. Theol. 1883, 3). Wenn aber die ganze Grundlage paulinisch sein soll, und doch allen paulinischen Grundbegriffen das spezifisch-paulinische Gepräge genommen ist (vgl. z. B. Baur, S. 287), so liegt der Verdacht nahe, daß jene paulinischen Grundbegriffe erst durch eine Auslegung nach vermeintlichen paulinischen Parallelen in den Brief hineininterpretirt sind.

§. 37. Der Jacobusbrief.

Eine dritte Quelle der urapostolischen Lehraanschauung in ihrer ältesten Form ist der Brief des Jacobus unter der Voraussetzung, daß er die paulinische Lehre weder bekämpft, noch auch nur kennt. a) Die Eigenthümlichkeit seiner Lehraanschauung ist außer ihrem allgemeinen judenchristlichen Charakter theils durch ihre vorwiegend gesetzliche Richtung, theils durch ihre unmittelbare Anknüpfung an die überlieferten Aussprüche Jesu bedingt. b) Der früher meist mit vorwiegender Rücksicht auf die paulinische Lehre dargestellte Lehrbegriff unseres Briefes bedurfte noch einer von derselben abstrahirenden, seiner Eigenthümlichkeit vollkommen gerecht werdenden Darstellung. c)

a) Unser Brief rührt von dem leiblichen Bruder des Herrn, dem Sohne der Maria und des Joseph, Jacobus, her. Wahrscheinlich erst nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden, erhielt er durch die Stellung, welche er seit der Flucht des Petrus (Act. 12, 17) an der Spitze der jerusalemitischen Urgemeinde einnahm, ein fast apostelgleiches Ansehen in der ältesten Kirche und namentlich bei dem judenchristlichen Theile derselben. Sein an die Diasporajuden überhaupt adressirter Brief wendet sich, da er als Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi zu ihnen redet, selbstverständlich zunächst an die Messiasgläubigen unter ihnen. Diese aber lebten, nach den Verhältnissen zu urtheilen, welche er speziell ins Auge faßt, noch im engsten Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen. Sie standen noch mit ihnen in Synagogengemeinschaft in einer auf die ältesten Zeiten des Christenthums führenden Weise. Den niederen Ständen angehörig und ohnehin von den habgütigen, geldstolzen Reichen bedrückt und verachtet, hatten sie nun noch ihren ganzen Haß als sektirische Befürworter des verurtheilten Nazareners zu tragen. Sie selbst aber, nicht frei von geheimer Weltliebe, beneideten ihre besser situirten Volksgenossen und suchten sich nun ihnen gegenüber als Lehrer der Wahrheit und als Bußprediger hervorzuthun, wobei sie trotz allem vermeintlichen Bekehrungseifer oft nur ihrer natürlichen Neigung zum Richten und Streiten den Zügel schießen ließen. Diese eigenthümliche Situation giebt der Paränese dieses Ermahnungsschreibens ihre bestimmte Färbung. Es galt, nicht in zungenfertigen Reden, in lieblosem Eifer und Streiten den neuen Glauben zu bewähren, sondern im Thun des gehörten Wortes und in der Geduld. Allerdings darf ein Schreiben mit so bestimmt begrenztem Zweck nicht als Programm eines Lehrsystems betrachtet werden. Aber gerade die vorliegende Situation giebt dem Verfasser Gelegenheit, das, was ihm das Wesen des Christenthums ausmacht, vielfach in so charakteristischer Weise auszusprechen, daß die Eigenthümlichkeiten seiner Lehraanschauung klar genug hervortreten (vgl. m. Einleitung ins N. T. §. 37).¹⁾

1) Findet man freilich in dem Briefe eine Polemik gegen Mißverständnis oder Mißbrauch der paulinischen Lehre, oder läßt ihn gar Lehrstreitigkeiten über dieselbe (vgl. Neuß I. S. 488) voraussetzen, so hat man kein Recht mehr, mit Schmid (vgl. II.

b) Obwohl Jacobus nicht unter der Leitung Jesu zum Glauben gelangt ist, so hat doch auch bei ihm die Befehrung zum Messiasglauben nicht einen Bruch mit seiner Aelichen Frömmigkeit herbeigeführt, die selbst von den ungläubigen Juden an diesem „Gerechten“ so hoch geschätzt wurde. Auch seinem Briefe, wie dem ersten Briefe Petri, ist der jüdenchristliche Typus aufgeprägt; ja seine ganze Schreibweise ist sichtlich an der Aelichen Prophetensprache und Spruchweisheit herangebildet. Allein seiner ganzen Individualität nach war die Hauptrichtung seines Strebens schon in seinem früheren Leben nicht sowohl der Erfüllung der Verheißung Israels als vielmehr der Erfüllung des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens zugewandt, die er aber freilich nie in pharisäischem Sinne gefaßt hatte. fand auch er also in Christo die Vollendung des seinem Volke gegebenen Heiles, so mußte er dieselbe besonders in der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Willens und in der Befähigung zur vollkommenen Erfüllung desselben erblicken. Obwohl auch Jacobus das irdische Leben Jesu gesehen hatte, so hat doch sein damaliges Fernbleiben von dem Jüngerkreise verhindert, daß das Bild desselben in der Lebensfrische auf seine Lehrweise einwirkte, wie bei Petrus. Es ist das Bild des erhöhten Herrn, der auch ihm erschienen war (1 Cor. 15, 7), welches seiner gläubigen Verehrung ausschließlich vorschwebt. Dagegen knüpft auch er wie Petrus vielfach unmittelbar an die Aussprüche Jesu an, nur daß dieselben nicht aus selbstständiger Erinnerung, sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft sind.

c) Seit Luther sich an dem Widerspruche der Rechtfertigungslehre unseres Briefes mit der paulinischen gestoßen, ist die Lehre desselben vielfach eingehend erörtert worden; aber freilich meist mit zu ausschließlicher

S. 98. 132) seine Lehre als den ersten der apostolischen Lehrbegriffe zu behandeln. Er muß dann vielmehr mit Fehler u. A. als ein Denkmal der Lehre betrachtet werden, wie sie nach dem Auftreten des Paulus sich ausgeprägt hat. Allein weder der ganze Charakter des Briefes, der nicht Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens in rein praktischem Interesse bekämpft, noch die geschichtliche Situation seiner rein jüdenchristlichen Leser machen eine direkte oder indirekte Beziehung auf paulinische Lehre irgend wahrscheinlich; die richtige Zeitbestimmung unseres Briefes aber schließt sie geradezu aus. Eine nähere Erwägung der Erörterungen, in denen man jene Beziehung hat finden wollen, zeigt, daß der Verfasser mit völlig anderen Begriffen rechnet als Paulus und seine zur Unterstützung der praktischen Ermahnung aufgestellten Sätze in einer Weise als anerkannt hinstellt und durch Aeliche Beispiele begründet, welche seine völlige Unkenntniß der scheinbar so widersprechenden paulinischen These und dessen Anwendung der gleichen Beispiele aufs Klarste verräth (vgl. m. Aufsatz: Jacobus und Paulus, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1854. No. 51. 52). Der Brief gehört also ebenfalls der vorpaulinischen Zeit an und steht jedenfalls zeitlich wie inhaltlich dem ersten Briefe Petri am nächsten. Ob er älter oder jünger als dieser sei, hängt von der Ansicht ab, welche man aus der Vergleichung der unzweifelhaften Paralleltellen in beiden Briefen darüber gewinnt, auf wessen Seite die Abhängigkeit ist. Für die biblische Theologie ist das Resultat unerheblich, da jedenfalls die innere Verwandtschaft der Reden in der Apostelgeschichte mit dem ersten Brief Petri es wünschenswerth macht, den Jacobusbrief unter den Dokumenten dieser Periode erst in dritter Stelle zu behandeln.

Beziehung auf die Streitfrage, ob ein solcher Widerspruch vorhanden oder nicht (vgl. noch Grau, S. 687—89), und ob in unserem Briefe die paulinische These berücksichtigt sei. So dreht sich bei Neander, der jede polemische Beziehung auf Paulus bestreitet, die ganze Darstellung der Lehre des Jacobus um eine Vergleichung derselben mit paulinischer Lehre (II, S. 858—73). Schmid (II, §. 56—59) und Meßner (S. 77 bis 98) erkennen richtig die Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffes, wonach seine dem A. T. zugewandte Seite an das Gesetz anknüpft. Jedoch verliert bei jenem dieser Gesichtspunkt ganz seine fundamentale Bedeutung, indem er von der Rechtfertigungslehre ausgehend, wie alle übrigen Lehren, so auch die Auffassung des Christenthums als des vollkommenen Gesetzes als hiermit zusammenhängend nachweist. Dieser geht zwar von letzterem Gesichtspunkte aus, läßt aber seine ganze Darstellung in der Rechtfertigungslehre gipfeln, während dieselbe in dem Lehrzusammenhange unseres Briefes gar nicht eine so hervorragende Bedeutung hat. Umgekehrt trennen Lehler und Neufß um der Vergleichung mit der paulinischen Lehre willen die Rechtfertigungslehre ganz von der Darstellung der übrigen Lehre des Jacobus. Zener (S. 163—70) knüpft sie an den gewiß nicht centralen Gedanken, daß das christliche Leben ein Ganzes sein müsse, während sie bei diesem (vgl. die *théologie judéo-chrétienne* Cap. 8) auf eine Kombination christlicher Moral mit jüdischer Eschatologie hinauskommt (S. 485). Wenn Lutterbeck (II, S. 170—76; vgl. S. 53) unseren Brief auf den Wunsch des Paulus an die kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein läßt, um ihnen die Gesamtlehre des Paulus zu bestätigen, so ist damit nicht nur jedes geschichtliche, sondern auch jedes biblisch-theologische Verständniß desselben unmöglich gemacht.²⁾ Im Folgenden ist der Versuch gemacht, die Lehre unseres Briefes ohne die so vielfach irreführende Rücksichtnahme auf die paulinischen Vorstellungen ganz in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange darzustellen. (Vgl. noch Geß II, S. 19—28). Von den gleichen historischen Voraussetzungen aus stellt Behschlag die Lehre des Jacobusbriefes noch vor der des ersten Petrusbriefes dar (I,

2) Die Tübinger Schule sieht umgekehrt in dem Briefe ein Denkmal der ebjonitischen Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre. Freilich soll diese nach Schwegler (I, S. 413—48) die iredenische Tendenz verfolgen, die entgegengesetzten Denkweisen auf dem Boden des Judenthums zu vermitteln, während nach Baur's Darstellung (S. 277—87) der Brief direkt auf den Mittelpunkt der paulinischen Lehre losgeht (vgl. Schenkel, §. 23. Immer, S. 426—42, der aber fast nur die ethischen Grundgedanken behandelt und alles eigenthümlich Christliche als dem Verfasser unwichtig zurückstellt). Wollte man dies leugnen, so müsse gezeigt werden, daß Paulus und der Verfasser des Jacobusbriefes mit den drei Hauptbegriffen, um welche es sich in der Rechtfertigungslehre handelt, einen ganz anderen Sinn verbinden. Eben dies glaube ich a. a. O. (not. a. Anm. 1) gezeigt zu haben. Pfleiderer (Urchristenth., S. 865—80) sieht in dem Jacobusbrief ein Denkmal des praktischen Katholizismus, wie er sich aus dem hellenistischen Heidenthume durch Abschwächung oder Ausschcheidung der paulinischen Dogmen besonders in der römischen Kirche während des zweiten Jahrhunderts gebildet hat. Vgl. noch v. Soden, *Jahrb. f. prot. Theol.* 1874, 1.

S. 329—68; vgl. Theologische Stud. u. Krit. 1847, 1). Dagegen verläßt W. G. Schmidt (der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. Leipzig 1869) wieder die einzig richtige und fruchtbare geschichtliche Auffassung des Briefes und versetzt denselben in die nachpaulinische Zeit, wobei er freilich die Differenz mit Paulus möglichst zu mildern sucht und jede eigentlich theologische Kontroverse ausschließt. Rös gen, der den Brief dem Apostel Jacobus Alphäi zuschreibt, welchen er mit dem Leiter der Urgemeinde identifizirt, stellt die Lehre desselben zusammen mit der des Judasbriefes als „das Zeugniß des Jacobus und Judas vom Wandel im Wort der Wahrheit“ dar (S. 93—111, vgl. S. 47—57). Vgl. noch P. Feine, der Jacobusbrief. Eisenach 1893.

Erster Abschnitt.

Die Reden der Apostelgeschichte.

Erstes Kapitel.

Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

§. 38. Die Erfüllung der Weissagung im irdischen Leben Jesu.

Die apostolische Verkündigung beginnt mit der Verkündigung der Messianität Jesu. a) Schon in seinem irdischen Leben war er ja der verheißene Prophet wie Moses gewesen, den Gott selbst durch Wunder und Zeichen legitimirt hatte, und der gesalbte Knecht Gottes, von dem die Propheten geredet. b) Selbst sein schmachvolles Ende war nach der Weissagung von Gott vorherbestimmt. c) Aber der positive Beweis für seine Messianität, der daraus entnommen werden konnte, mußte sammt der Heilsbedeutung seines Todes in der ältesten Verkündigung noch zurücktreten. d)

a) Wie Jesus selbst, so beginnen auch seine Apostel nicht mit einer religiösen Lehre oder einer sittlichen Forderung, sondern mit der Verkündigung einer frohen Botschaft. Sie waren ja eben dazu von Jesu bestimmt, seine Verkündigung fortzusetzen. Wenn aber Jesus damit begonnen hatte, daß mit dem Anbruch der verheißenen Heilszeit das Gottesreich sich genahet habe, und zuerst mehr indirekt sich als den Messias bezeugt hatte, in welchem es gekommen (§. 13), so kehrt sich jetzt das Verhältniß um. Wohl verkündigen auch die Apostel, daß die Tage ihrer Gegenwart es seien, welche alle Propheten verkündet haben (Act. 3, 24), daß also die messianische Zeit angebrochen sei. Allein da noch keineswegs alles Heil, das diese Zeit bringen sollte, verwirklicht war, so knüpfen sie zunächst an denjenigen Punkt an, in welchem die Weissagung bereits erfüllt war: an die Erscheinung des verheißenen Messias in Jesu von Nazaret. Es wäre freilich ein völlig vergebliches Bemühen gewesen, das Volk überreden zu wollen, daß der Rabbi von Nazaret, der unter ihm gelebt, gelehrt und sich durch Heilungen berühmt gemacht hatte, bereits in vollem Sinne sein Messias gewesen sei. Eine solche Erscheinung entsprach nun einmal durchaus nicht dem Bilde, welches sich die Volkserwartung auf Grund der

Weissagung von dem Messias machte. Jesus selbst aber hatte nie gegen dieses Messiasbild polemisiert oder in die herrschende Messiasvorstellung einen ihr fremden Sinn hineingelegt. Er hatte nur die rein politische Fassung derselben als noch zu niedrig gegriffen bestritten und seine Erhöhung zur vollen Messiaswürde der Zukunft vorbehalten. Auch das Messiasbekenntniß der Jünger während des irdischen Lebens Jesu besagte nicht, daß Jesus bereits vollkommen sei, was der Name des Messias erwarten ließ; sondern nur, daß dieser Jesus zum Messias bestimmt, daß kein Anderer mehr zu erwarten sei, der die messianische Vollendung bringen werde (vgl. Luc. 24, 19. 21), als er, in dem sie irgendwie bereits begonnen hatte sich zu verwirklichen. In der festen Zuversicht auf eine endliche Erhöhung Jesu zur vollen Messiaswürde hatten sie allmählich Alles, was in seiner irdischen Erscheinung ihrer Messiaserwartung widersprach, nicht ohne schweren Kampf, überwinden gelernt. Unmöglich also konnten sie jetzt dem Volke zumuthen, in der irdischen Erscheinung Jesu etwas zu sehen, was sie selbst nie darin gesehen hatten.

b) Dennoch mußte schon während seines irdischen Lebens zur Erscheinung gekommen sein, daß Jesus das von der Verheißung in Aussicht genommene Organ zur Herbeiführung der messianischen Vollendung gewesen sei. Es galt darum, in der Weissagung diejenigen Züge aufzusuchen, welche, abgesehen von dem messianischen Königsbilde, auf ein solches höchstes und letztes Organ der Offenbarung und Heilsmitteltheilung Gottes an sein Volk hinwiesen, und ihre Erfüllung in Jesu nachzuweisen. Jesus selbst aber hatte sich als den letzten und höchsten in der Reihe der Gottgesandten gedacht (S. 13, c); und nichts Anderes besagte ja die bald auf den Messias (Act. 7, 37. Joh. 6, 14), bald auf seinen Vorläufer (Joh. 1, 21. 7, 40) gedentete Weissagung von dem Propheten wie Moses, den Gott einst dem Volke erwecken wolle aus seiner Mitte (Deut. 18, 15). Als diesen Propheten verkündigt Petrus Jesum (Act. 3, 22). Als solcher war Jesus, wie einst Moses selbst (7, 36), von Seiten Gottes legitimirt durch Machthaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn inmitten des Volkes gethan hatte (2, 22); insbesondere durch die Teufelaustreibungen, welche bewiesen, daß Gott mit ihm war, d. h. daß er seinem Gesandten mit seiner Wunderhülfe zur Seite stand (10, 38). Wie Jesus die letzteren ausdrücklich auf den Geist Gottes zurückführte, so erwähnt sie Petrus eben da, wo er Jesum von Nazaret als den von Gott mit dem heiligen Geiste Gesalbten bezeichnet hatte, und von einer solchen Salbung bei seiner Taufe im Jordan erzählte bereits die älteste Ueberlieferung (Marc. 1, 10). Auch die Weissagung aber wußte von einem mit dem Geiste Gottes gesalbten Knecht Gottes (Jes. 42, 1. 61, 1), durch welchen Gott dem Volke die Heilsbotschaft von dem Anbruch der messianischen Zeit bringen wollte (52, 7). Diese frohe Botschaft vom Heile hatte Gott durch Jesum seinem Volke gesandt (Act. 10, 36); Jesus war also dieser gesalbte und darum heilige Knecht Gottes (4, 27).¹⁾ Mit dieser Vorstellung einer

1) Daß *παῖς θεοῦ* hier, wie 3, 13. 26, nicht etwa den Sohn Gottes (vgl. noch Morich, S. 149), sondern den *ἱερεὺς* bezeichnet, zeigt 4, 25, wo David so genannt wird.

einzigartigen Gottgeweihtheit war aber der Begriff der Reinheit von sündlicher Befleckung gegeben, weil nichts Unreines nach Aelterer Vorstellung Gott geweiht werden kann. Allerdings liegt in der Bezeichnung Jesu als des Heiligen und Gerechten (3, 14) zunächst nur der Gegensatz gegen die Behandlung als Verbrecher, die ihm Seitens der Obrigkeit widerfahren war. Allein auch die Weissagung hatte den Knecht Gottes als den Gerechten schlechthin charakterisirt (Jes. 53, 11); und da sein ganzes Leben das Bild dieser fleckenlosen Gerechtigkeit zeigte, die dem Willen Gottes entsprach, so konnte man in ihm nur die Ankunft des Gerechten sehen (Act. 7, 52), welche die Propheten zuvor verkündigt hatten.

c) Freilich blieb es eine starke Zumuthung an das Volk, wenn man von ihm zu glauben verlangte, daß ein von der geistlichen Obrigkeit verurtheilter, von der heidnischen Staatsgewalt hingerichteter, am Holz (5, 30. 10, 39), d. h. am Galgen gestorbener Verbrecher der Messias sei. Möchte sein Leben immerhin diesen Glauben begünstigen, dieses sein Ende blieb ein scheinbar unüberwindliches Hinderniß (*σκανδαλον*; vgl. 1 Cor. 1, 23). Möchte selbst die Idee eines leidenden Messias einer tieferen Betrachtung der Weissagung auf Grund von Jes. 53 nicht ganz unzugänglich sein (Luc. 2, 34 f. Joh. 1, 29), so war dies sicher nicht die Form, in der man ihre Erfüllung als möglich dachte. Es galt also nachzuweisen, daß auch dieses Ende bereits von der Weissagung in Aussicht genommen sei. Nun hatte aber Jesus selbst darauf hingewiesen, daß Gott nach Psalm 118, 22 den von den Baumeistern der Theokratie, d. h. von der gegenwärtigen hierarchischen Gewalt verworfenen Stein zum Eckstein der vollendeten Theokratie, d. h. zum Messias machen werde (Marc. 12, 10). Daß dies bei Jesu eingetroffen sei, darauf beruft sich Petrus vor den Hierarchen (Act. 4, 11). Eine Empörung weltlicher Machthaber wider den Gesalbten des Herrn hatte bereits Psalm 2, 2 geweissagt (4, 25—28). Ja selbst auf die schmähliche Art, wie Jesus durch einen seiner Jünger in die Hände der Feinde überliefert ward, bezog sich der göttliche Rathschluß; denn in Psalm 69, 26. 109, 8 fand Petrus bereits das Schicksal des Verräthers geweissagt (1, 16. 20). Hatte aber Gott das Leiden seines Messias so, wie es sich erfüllt hatte, durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündigt (3, 18), so war das, was geschehen war, kein Gottesurtheil, das wider Jesum zeugte; nicht ohnmächtig war er in die Hände seiner Feinde gefallen, sondern alles war durch Gottes Macht und Rath vorherbestimmt (4, 28), nach seinem vorbedachten Rath und mit seinem Vorwissen geschehen (2, 23).

d) Hatte man sich einmal apologetisch über den Tod Jesu verständigt, so konnte derselbe auch zu einem positiven Zeugniß für seine Messianität gebraucht werden. Denn von jenem messianischen Gottesknechte hatte ja Jesajas geweissagt, daß er wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt werden sollte (53, 7 f.); und daß auch dieses Schicksal an Jesus sich erfüllt hatte (Act. 8, 34 f.), konnte nur noch bestimmter beweisen, daß er wirklich jener

Die Salbung begründet auch hier (vgl. §. 18, a, Anm. 1) die einzigartige Gottgeweihtheit dieses Knechtes (4, 30), welcher nach Psalm 16, 10 der Heilige Gottes κατ' ἐξοχήν (2, 27: ὁ ὁσιός σου) heißt.

Knecht Gottes sei. Jesus selbst hatte wiederholt darauf hingewiesen, daß der Tod und das Leiden, welches ihn traf, zu dem dem Messias in Kraft seines Berufes bestimmten Lebensschicksale gehöre; dann aber mußte derselbe auch eine heilsmittlerische Bedeutung haben (vgl. S. 22, c, Anm. 2). Ohne Zweifel war es also den Uraposteln, sobald sie mit der neugeschenkten Gewißheit von seiner Messianität auf den Tod Jesu zurückblickten, von Anfang an klar, daß er nur gestorben sein könne zu unserm Heil nach der Schrift, wie es von ihnen dem Paulus überliefert ist (1 Kor. 15, 3). Aber um den in seinem, der Schrift entsprechenden Tode liegenden positiven Beweis für seine Messianität stärker zu verwerthen, oder gar durch Reflexionen auf seine Heilsnothwendigkeit das Aergerniß des Kreuzes zu heben, dazu war die Idee des leidenden Messias dem Volke jedenfalls viel zu fremd geworden. Darum mußte die Heilsbedeutung des Todes Jesu in dieser grundlegenden Verkündigung noch ganz zurücktreten. Dennoch liegt im Zusammenhange von 3, 18 f. für das Bewußtsein des Redenden deutlich genug die Voraussetzung, daß Gott durch die Erfüllung der Weissagung von dem Leiden des Messias das Seinige gethan habe, um dem Volke die messianische Sündenvergebung zu beschaffen, zu deren Aneignung es nun nur noch seinerseits das Nöthige zu thun habe.²⁾

S. 39. Der erhöhte Messias.

Den entscheidenden Beweis für die Messianität Jesu ergab die Auferweckung desselben am dritten Tage, welche die Apostel als seine erwählten Zeugen verkündigten. a) Aber auch die dem Messias verheißene Erhöhung zur Rechten Gottes konnten die Jünger auf Grund der Auferstehung Jesu und der Geistesausgießung verkündigen. b) Durch diese Erhöhung hatte Gott Jesum in die dem Messias zukommende volle Herrscherstellung eingesetzt, die nun freilich weit über die Volkserwartung hinaus ihn als ein gottgleiches Wesen erscheinen ließ. c) Aber erst bei einer neuen Sendung vom Himmel her konnte er dem Volke als der messianische Vollender und Richter erscheinen. d)

a) Es lag die Thatsache vor, daß Gott den getödteten Jesus wieder auferweckt hatte; und Petrus verfehlt nicht, diese Thatsache wiederholt im lautredendsten Kontrast seinem schmachvollen Tode gegenüberzustellen (3, 15. 4, 10. 5, 30). Und zwar war er nicht auferweckt, wie alle auferweckt zu werden hofften, sondern zum deutlichen Beweise, daß es mit diesem Tode eine andere Bewandniß habe, als mit dem Tode anderer

2) Es folgt hieraus, wie unberechtigt es war, wenn Lechler, S. 19 die Erkenntniß der heilsmittlerischen Bedeutung des Todes Jesu dem Petrus in dieser Periode noch abspricht. Beyschlag, der dies ebenfalls thut, weiß sich S. 307 nur mit der Annahme zu helfen, daß die Urapostel die Aussprüche Jesu darüber zwar im Gedächtniß gehabt, aber mit denselben in ihrer Verkündigung noch nichts anzufangen gewußt haben. Paulus aber denke Kor. 15, 3 nur an die Thatsache als solche, und füge die religiöse Deutung *ex suis* hinzu!

Menschen, war er bereits am dritten Tage, d. h. in kürzester Frist auf-
erweckt worden (10, 40). Wenn also sein Tod ihn noch etwa als einen
von Gott Verlassenen erscheinen lassen konnte, so war dadurch zunächst
vor Aller Augen klargestellt, daß Gott sich zu ihm als seinem Knechte
bekannt und ihn der Macht des Todes entrissen hatte. Die Auferstehung
ist daher der eigentliche Mittelpunkt des apostolischen Zeugnisses (2, 32. 3,
15); denn nicht dem ganzen Volke, sondern den erwählten Zeugen hat Gott
den Auferstandenen in seinen Erscheinungen sich kundgeben lassen (10, 41)
und sie so zu Zeugen seiner Auferstehung gemacht (1, 22). Dadurch aber
fiel auch ein neues Licht auf die Messianität Jesu. David hatte Psalm
16, 10 davon geredet, daß Gott seinen Heiligen nicht werde die Verwesung
sehen lassen und seine Seele nicht im Hades belassen. Dies konnte David
nicht von sich selbst gesagt haben, da er gestorben und begraben, sein
Fleisch also der Verwesung verfallen war. Demnach konnte er in jener
Stelle nur als Prophet von dem ihm nach 2 Sam. 7, 12 (vgl. Psalm
89, 5) verheißenen Nachkommen reden. Von diesem war also vorher ge-
sagt, daß er im Tode nicht bleiben werde. So rechtfertigt Petrus selbst
Act. 2, 25—31 die Deutung dieser Stelle auf die Auferstehung des
Messias (v. 31.) Und wenn nun Jesus nach dem Zeugniß der Apostel
von Gott auferweckt war (v. 32), so war es geschehen, weil er nach
dieser Weissagung nicht vom Tode festgehalten werden konnte, d. h. also
weil er der in ihr geweissagte Messias war (v. 24).¹⁾

b) Wenn Act. 2, 33 aus der von den Aposteln bezeugten Thatsache
der Auferstehung gefolgert wird, was Jesus als der durch die Rechte Gottes
Erhöhte gethan habe, so liegt in diesem Zusammenhange klar angedeutet,
daß die Auferstehung nicht als Wiederkehr in das irdische Leben, sondern
als (leibliche) Versetzung in die himmlische Herrlichkeit (vgl. not. 1) ge-
dacht ist, und daß also die Apostel, die jene bezeugen, auch für seine Er-
höhung Zeugen sein können (5, 31). Auch diese Erhöhung zur Rechten
Gottes hatte aber David von dem Messias geweissagt (2, 33—35), wie
Petrus aus der von Jesu selbst messianisch gedeuteten Stelle Psalm 110, 1
nachweist. Wenn 5, 32 als Zeuge für diese Erhöhung noch die That-
sache der Geistesmittheilung genannt wird, so ist das nach 2, 33 so zu

1) Nach dieser Stelle besteht also die Auferstehung darin, daß die nach der Trennung
vom Leibe in den Hades versetzte Seele demselben wieder entnommen, daß der schmerz-
hafte Todeszustand der (körperlosen) Seele durch ihre Umkleidung mit dem Leibe wieder
aufgehoben wird. Daß auch das Fleisch nicht in der Verwesung aufgelöst, sondern —
so muß man voraussetzen — unmittelbar in eine für das himmlische Leben qualifizierte
Substanz verwandelt ward, ist eine Prärogative des Messias, der nicht am jüngsten Tage,
sondern schon am dritten, d. h. ehe noch die Verwesung eingetreten (vgl. Joh. 11, 39),
auferweckt ist. Beiläufig erfahren wir aus dieser Stelle, daß Petrus die davidische
Abkunft Jesu nicht nur an sich, sondern als dem ganzen Volke bekannt und allgemein
anerkannt voraussetzt (vgl. §. 19, a). Uebrigens wird das οὐκ ἦν δουρτόν v. 25—31
nicht durch die Reflexion auf ein Jesu seinem Wesen nach einwohnendes Lebensprinzip
(Schmid II. S. 167. 69) oder auf seine messianische Würde an sich (Baur, S. 307),
oder seine Heiligkeit (Nösgen, S. 73), sondern durch die Verweisung auf die in ihrer
messianischen Deutung gerechtfertigte Psalmstelle begründet.

verstehen, daß Jesus nur als der durch die Rechte Gottes erhöhte Messias die Vollmacht empfangen konnte, die Gabe des Geistes mitzutheilen, welche Gott zur messianischen Zeit zu geben verheißen hatte und welche die Gläubigen durch die Vermittelung Jesu empfangen zu haben sich bewußt waren.²⁾ Die Erhöhung zur Rechten Gottes (2, 34 f.) bedeutet aber, ganz im Sinne des Aelichen Psalmworts, die Erhebung Jesu zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft.

c) Durch diese Erhöhung ist nun Jesus erst in die spezifisch messianische Würdestellung eingetreten. War auch an seinem irdischen Leben, wie an seinem Tode und seiner Auferstehung nachgewiesen, daß Jesus von Nazaret die von der messianischen Weissagung vorgesehene Person sei, durch welche Gott die Heilsvollendung vollbringen wolle, so war doch die königliche Herrschaft ein zu wesentlicher Zug in dem prophetischen Messiasbilde, als daß dasselbe vollkommen als erfüllt gelten konnte, so lange dieser noch nicht verwirklicht war. Nun aber konnte es das ganze Haus Israel zuverlässig gewiß wissen, daß Gott den gekreuzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht habe (2, 36). Freilich hatte der von Gott selbst gesalbte Sohn Davids nicht den Thron seines Vaters bestiegen, wie die Volkserwartung hoffte, aber nur, um ihn mit dem Weltenthron zu vertauschen, um statt des Königs Israels der Allherrscher zu werden (10, 36). Nun erst ist er der Eckstein der vollendeten Theokratie geworden (4, 11), der Heerführer, zu dem ihn Gott erhöht hat (5, 31). Aber nicht bloß als der Herr der Theokratie oder der Gläubigen wird er bezeichnet, sondern als der Herr schlechthin (2, 36. 11, 23 f.; vgl. *ὁ κύριος Ἰησοῦς*: 1, 21. 4, 33. 15, 11), wie nur Jehova selbst genannt wird.³⁾ Der zu dieser *κυριότης* erhöhte Messias muß freilich ein göttliches Wesen sein (vgl. §. 19, d), ohne daß aber für die älteste Verkündigung damit ein Anlaß

2) Die Voraussetzung einer sichtbaren Himmelfahrt, von welcher die älteste Ueberlieferung nichts weiß, liegt in der Verkündigung seiner Erhöhung an sich so wenig wie in dem *ἀναληφθῆναι* (1, 22) und in dem *ἀναβῆναι εἰς τοὺς οὐρανοὺς* (2, 34) — das ja nothwendig stattfinden muß, wenn ihn, der auf Erden wandelte, von nun an der Himmel aufnehmen soll (3, 21) —, sollte es auch Lucas bereits so genommen haben. — Nur 2, 33, wo dem erhöhten Jesus eine spezifisch messianische Vollmacht (vgl. Matth. 3, 11) beigelegt wird, ist Gott als sein Vater bezeichnet, was um so bedeutungsvoller ist, als er in diesen Reden nie als Vater der Gläubigen erscheint. Weil darin aber das Sohnesverhältniß und zwar im Sinne der Erwählung zum Messiasberufe (§. 17) von selber liegt, darf man nicht mit Lehler (S. 18) auf das Fehlen des Sohnesnamens ein besonderes Gewicht legen.

3) Nach dem Vorgange der LXX wird nämlich auch hier der Aeliche Gottesname in den Citaten durch *ὁ κύριος* wiedergegeben (2, 20. 25. 34. 4, 26 und öfters) und Gott als *ὁ κύριος* schlechthin bezeichnet (1, 24. 3, 19. 4, 29; vgl. 2, 39). Ist nun Jesus der *κύριος* in demselben umfassenden Sinne geworden, so kann auch ein Spruch, der von dem *κύριος*-Jehova handelt, ohne weiteres auf den *κύριος*-Jesus bezogen werden, und zwar ein Spruch, der von der Anrufung Gottes redet (2, 20 f.; vgl. 7, 59 f.). Nur auf ganz ungehörige dogmatische Reflexionen gründeten sich demnach die vergeblichen Versuche Beschlags (1, S. 302 f.), die Bedeutung dieser Bezeichnung Jesu herabzumindern.

gegeben war, darauf zu reflektiren, inwiefern solche Erhöhung in dem ursprünglichen Wesen seiner Person begründet sei.

1) Ist Jesus erst nach seiner Erhöhung von der Erde in seine volle messianische Würdestellung eingetreten, so folgt freilich, daß sein irdisches Leben noch nicht die in der Weissagung in Aussicht genommene Erscheinung des Messias war, welche die letzte Vollendung herbeiführen sollte. Er muß noch einmal gesandt werden, wie er das erste Mal gesandt war (3, 26). Ohne Verweisung auf die Weissagung Jesu wird v. 20 als selbstverständlich vorausgesetzt, daß eine Zeit kommen wird, wo Gott diesen Jesus als den der Nation bestimmten Messias (lies: τὸν προκεχειρ. ὑμῖν Ἀριστόν, Ἰσοῦν) senden wird, wo er also der Weissagung gemäß in seiner vollen Messias Herrlichkeit auftritt, dem Volke die Zeiten der messianischen Vollendung zu bringen (v. 19). Selbst der im Himmel thronende (v. 21) und herrschende Jesus ist also noch nicht vollkommen das, was der Messias dem Volke sein soll. Aber daß kein Anderer als dieser Jesus einst als der Messias kommen wird und zwar nicht nur als der Vollender, sondern auch als der von Gott bestimmte Weltrichter (10, 42), das eben ist es, was die Verkündigung seiner Messianität erweisen will.

§. 40. Der Anbruch der messianischen Zeit.

Mit der Erscheinung des Messias ist die messianische Endzeit angebrochen, welche bereits wesentliche messianische Heilsgüter mittheilt. a) Als Bedingung der Theilnahme an denselben fordert und wirkt zugleich die apostolische Botschaft die Sinnesänderung. b) Diese erweist sich zunächst in der gläubigen Annahme dieser Botschaft und in der Anerkennung Jesu als des Messias. c) Im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen Endzeit aber steht das messianische Gericht zu erwarten, von welchem nur der Messias Alle erretten kann, die seinen Namen anrufen. d)

a) Obwohl der Messias noch nicht die Heilsvollendung gebracht hatte, so konnte doch darüber kein Zweifel sein, daß mit seiner Erscheinung die messianische Zeit angebrochen war, auf welche alle Propheten hingewiesen hatten (3, 24) als auf die letzten Tage (ἐσχάται ἡμέραι, als Uebersetzung des Altsächsischen 𐌺𐌹𐌸𐌰𐌹𐌸𐌰𐌹𐌸𐌰, vgl. Gen. 49, 1. Mich. 4, 1. Jes. 2, 2), in denen alle Rathschlüsse Jehovas sich vollenden müssen. Ausdrücklich schaltet Petrus Act. 2, 17 diesen terminus technicus der messianischen Prophetie in die Joelweissagung ein, deren Erfüllung er dort nachweist, um anzudeuten, daß mit dieser Erfüllung jedenfalls die messianische Endzeit da sei. Ist dieselbe aber da, so müssen mit ihr auch wesentliche Heilsgüter bereits gegeben sein. Als ein solches nennt nun die Weissagung Joel 3, 1f. eine allgemeine Geistesausgießung. Diese ist am Pfingstfeste geschehen (2, 16 ff.) und wiederholt sich immer aufs Neue bei denen, die an den Messias gläubig werden (v. 38). Schon der Täufer hatte darauf hingewiesen, daß der Messias dieselbe vermitteln werde (Matth. 3, 11); und die Jünger Jesu sind sich bewußt, diese Gabe durch ihren zum Himmel

erhöhten Herrn empfangen zu haben (Act. 2, 33).¹⁾ Das andere wesentlich messianische Heilsgut ist die Sündenvergebung, welche von allen Propheten für die messianische Zeit verheißen und, ebenso wie die Geistesmittheilung, durch Jesum vermöge der einzigartigen Würdestellung, die sein Name bezeichnet (*διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*), vermittelt ist (10, 43). Auf Grund der von ihm seiner Gemeinde erteilten Vollmacht (§. 31, c) kann sie nun Allen beim Eintritt in dieselbe dargeboten werden (2, 38. 3, 19. 5, 31.). Auch die Heilwunder, in denen sich die Erscheinung Jesu erwies als Offenbarung Jehovas, der in der Heilszeit helfend und segnend zu seinem Volke gekommen war, wiederholen sich innerhalb der Gemeinde (5, 12. 8, 6 f. 13). Nur wirkt sie jetzt Gott auf das Gebet der Jünger (vgl. 9, 40), um seinen Messias zu verherrlichen vermittelt des Namens Jesu (4, 30; vgl. v. 10), d. h. so daß der Name Jesu, welcher seine messianische Würde bezeichnet, dabei angerufen (3, 6) und somit konstatirt wird, daß nur auf Grund der Erscheinung des Messias der Gemeinde diese Gottesgnade zu Theil wird. Ja, es kann geradezu der Name Jesu, welcher seine jetzige Machtherrlichkeit bezeichnet, als der die Heilung wirkende (3, 16), oder Jesus selbst als der gedacht werden, welcher seine Heilthätigkeit durch der Jünger Hände fortsetzt (9, 34).

b) Die Theilnahme an diesen Gütern knüpft sich aber an gewisse Bedingungen. Wie Jesus selbst von Gott gesandt war, um durch die Abwendung der Volksgenossen von ihren bisherigen Uebelthaten sie der messianischen Segnung theilhaftig zu machen (3, 26), so fordern seine Apostel die Sinnesänderung (2, 38) und machen sie, sowie die aus ihr folgende Umwendung von dem bisherigen Wege ihres sittlichen Wandels, zur Bedingung der Theilnahme an der Sündenvergebung (3, 19. 8, 22). Diese Forderung gründet sich aber unter den speziellen Verhältnissen der ältesten apostolischen Verkündigung nicht nur auf die allgemeine Voraussetzung der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern auch auf die Vorhaltung der schweren Sünde, die das Volk dadurch begangen hat, daß es durch die Wahl des Barabbas sich der Verleugnung Jesu schuldig und an seiner Ermordung mitschuldig gemacht hat (3, 13—15). Aber wie die Verkündigung Jesu die Sinnesänderung nicht nur forderte, sondern sie auch wirkungskräftig hervorrief (§. 21, c), so auch die Verkündigung der Apostel. Gott hat darum Jesum zu seiner Rechten erhöht, damit nun jedermann erkenne, wie Jesus der von Gott erwählte Messias und darum seine Er-

1) Ganz wie in der Joelweissagung erscheint der Geist auch hier als das Prinzip übernatürlicher Gnadengaben (vgl. §. 18, a. Anm. 2). Denn in dem Jüngerreden (2, 4. 10, 46; vgl. 8, 18), im Prophezeien (19, 6; vgl. 1, 16) und Gesichtesehen (7, 55) tritt die Geistesmittheilung sofort in sichtbaren und hörbaren Erscheinungen hervor; der Geist bewirkt die Weisheit und Kraft, mit welcher die Jünger die Wahrheit bezeugen (6, 3. 10. 7, 51). Freilich kommen diese Geistesgaben keineswegs bloß als wunderbare Erscheinungen in Betracht, sondern als Ausrüstung der Diener Gottes zu dem ihnen befohlenen Werke (2, 18); aber nirgends erscheint der Geist als Prinzip des neuen sittlichen Lebens. Auch ist der Geist nicht persönlich, sondern als eine Gabe Gottes gedacht (2, 38. 5, 32. 8, 20; vgl. 10, 45. 11, 17). Wenn man sich dagegen auf 5, 32 beruft, so übersieht man, daß dort nicht der Geist selbst, sondern die Thatsache der Geistesmittheilung (vgl. §. 39, b) für die Erhöhung Jesu zeugt.

mordung eine schwere Sünde war, und so sich zur Sinnesänderung angetrieben fühle. Ist diese aber einmal so durch Gott selbst gewirkt (5, 31; vgl. 11, 18), so werden die also Bekehrten fortan als wahre Gottesknechte, (4, 29. 2, 18; vgl. §. 32, a) in der Furcht des Herrn wandeln (9, 31).

c) Es ist nur der erste und nächste Beweis dieser Sinnesänderung, wenn das Volk, welches die durch Jesum ergangene Gottesbotschaft nicht angenommen hat, nun die Verkündigung der neuen Gottesboten annimmt. Die Apostel sind nämlich die von Gott erwählten Zeugen, die durch Jesum seinen Befehl zur Verkündigung an das Volk erhalten haben (10, 41 f.) und in der Ausrichtung desselben Gott allein gehoramen (4, 19. 5, 29). Ihnen gegenüber besteht der von Gott verlangte Gehorsam zunächst darin, daß man ihre Botschaft, in der ein Wort Gottes selbst (4, 29) an das Volk ergeht, annimmt als das, was sie sein will (vgl. 2, 41. 8, 14). Dieser Gehorsam erscheint daher 5, 32 als Bedingung der Geistesmittheilung. Im Zusammenhange mit dem Hören des Wortes kann 15, 7 (vgl. v. 9) das Glauben nur dieses vertrauensvolle Annehmen der Botschaft (§. 29, c) bezeichnen; man glaubt dem, der frohe Botschaft bringt von dem Namen, welcher Jesum als den Messias bezeichnet (8, 12).²⁾ Die Folge davon wird dann sein, daß man Jesum, den das Volk einst verworfen, jetzt seinen Herrn und Messias nennt, weil man durch die apostolische Botschaft zuversichtlich erkannt hat, daß Gott ihn dazu gemacht hat (2, 36). Ist dieser Name es, welcher das Heilsgut der Sündenvergebung vermittelt (10, 43), so muß man denselben natürlich bekennen, sollte man um seinetwillen auch Schmach leiden und sein Leben hingeben müssen (5, 41. 15, 26). Sofern nun in dem Bekenntniß der Messianität Jesu die Gewißheit sich ausdrückt, daß durch ihn alle göttlichen Heilsverheißungen erfüllt werden, so liegt allerdings in diesem Glauben immer schon das Vertrauen auf den Empfang aller messianischen Heilsgüter durch ihn eingeschlossen. Ausdrücklich aber erscheint 15, 11 der Glaube als ein Ueberzeugtsein davon, daß sie durch die Huld des erhöhten Herrn Jesu werden errettet werden.

d) Die Weissagung des Joel knüpfte an die Geistesausgießung unmittelbar das unter schreckhaften Himmelszeichen eintretende Kommen des Tages Jehovas, d. h. des großen messianischen Gerichtstages (Joel 3, 3 f.). Indem Petrus diesen Theil der Weissagung mit aufnimmt (2, 19 f.), will

2) Wie in den Reden Jesu, so wird der Glaube auch hier wohl noch nicht direkt auf die Person Jesu bezogen; denn 10, 43 ist das πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν wohl ein Zusatz des Lucas, der neben dem διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ augenscheinlich überflüssig ist, und 11, 17 gehört einer Rede an, deren Herleitung aus der petrinischen Quelle bedenklich ist (§. 35, b). Dagegen steht ἡ πίστις 3, 16 b, ganz wie in den Reden Jesu (§. 29, c), von dem wunderwirkenden Gottvertrauen, das aber insofern durch den Messias vermittelt ist (ἡ δι' αὐτοῦ), als nur die Gewißheit, daß in ihm die alle Noth besiegende Gnade Gottes erschienen, zu solchem Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe bewegen kann. Daher ist es eben eigentlich der Name Jesu selbst, welcher auf Grund des Vertrauens, das Petrus auf diesen Namen setzte (ἐν τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος), indem er den Kranken im Namen Jesu wandeln hieß, demselben die Gesundheit wiedergegeben hat (3, 16 a).

er ausdrücklich andeuten, daß im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen letzten Tage der Eintritt des messianischen Gerichtstages bevorstehe. Dieser ist nach §. 39, d der Tag der zweiten Sendung Jesu, weil er als der zum Richter bestellte Herr und Messias kommt. Das mit der Verwerfung seines Messias als der schwersten Sünde beladene gegenwärtige Geschlecht des Volkes (2, 40: γενεὰ σκολιά; vgl. Deut. 32, 5) kann in diesem Gerichte natürlich nur das Verderben erwarten (8, 20: ἀπώλεια; vgl. §. 34, c), wenn ihm nicht ein Weg zur Errettung gezeigt wird. Einen solchen hat aber Petrus dem Volke gezeigt (2, 40), indem er die Weissagung Joels: jeder, der den Namen des Herrn anrufen werde, solle gerettet werden, deutet von dem Namen des zum Herrn und Messias erhöhten Jesus (v. 21). Es ist kein anderer Name unter Menschen gegeben, kraft dessen, d. h. durch dessen Anrufung man errettet werden soll, als der Name des Messias. Daher ist in ihm allein als dem Herrn der vollendeten Theokratie für alle Genossen derselben die messianische Errettung begründet (4, 11 f.). Insofern ist Jesus nicht allein zum Herrn, sondern zugleich zum Erretter erhöht (5, 31). Als der zum Richter bestellte Messias (10, 42) hat er natürlich auch zu bestimmen, wer von diesem Gericht errettet werden soll; und erretten wird er nach 15, 11 durch seine Schuld Alle, welche durch seine Anrufung zeigen, daß sie bußfertig die Heilbotschaft angenommen haben. Mit der Errettung vom Verderben ist aber zugleich das vollendete Heil gegeben, das nach §. 34, b in dem (ewigen) Leben besteht. Jesus ist daher auch der Heerführer dieses Lebens geworden (3, 15: ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς), indem er als der durch die Auferstehung zum Leben Gelangte Alle den Weg zum Leben führt.

Zweites Kapitel.

Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

§. 41. Die Gemeinde und die Apostel.

Am Pfingstfeste wurde die Gemeinde gegründet durch die Ausgießung des Geistes und die Einführung der Taufe, an deren Uebernahme fortan die Theilnahme an der Sündenvergebung und der Geistesgabe geknüpft ist. a) Die Gemeinde blieb verbunden durch ihre Theilnahme an der Lehre der Apostel, durch Verwirklichung der Brüdergemeinschaft unter einander, durch den Ritus des Brodbrechens und durch das gemeinsame Gebet. b) Eine Organisation der Gemeinde entsteht gelegentlich durch Einsetzung von Armenpflegern, an deren Stelle später die Ältesten auch die übrigen Gemeindeangelegenheiten antlich besorgen. Die äußeren Dienstleistungen versehen die jüngeren Gemeindeglieder ohne ausdrückliche Beamtung. c) Die Apostel widmen sich gesamtlich ganz dem Gebet

und dem Dienst am Worte, ohne außerdem eine spezifische Begabung oder Befugniß zu beanspruchen.d)

a) Durch die Geistestaupe am Pfingstfeste hatte sich der erhöhte Christus seinen Jüngern aufs Neue bezeugt als den, welcher die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden herbeiführen wolle und könne. Es gab jetzt eine Gemeinde Christi (*ἡ ἐκκλησία* schlechthin: 5, 11. 8, 1. 3) inmitten der Aelichen Gottesgemeinde, die von ihm selbst durch die Gabe des Geistes geweiht war zur Stätte seiner Verwirklichung. Es war das nicht eine Schule oder Sekte, die durch besondere Lehrsätze oder Religionsgebräuche verbunden gewesen wäre. Vielmehr, wie die Aeliche Gemeinde durch das gottgeordnete Band der Blutgemeinschaft, so war diese Gemeinde verbunden durch die Gottesgabe des Geistes, und die Mittheilung dieser erklärte ihre Glieder für die wahren Knechte Jehovas (2, 18), in deren Mitte sich die vollendete Theokratie mit all ihren Segnungen verwirklichen mußte. Von denen aber, welche in Folge der apostolischen Predigt sich dieser Gemeinde anschließen wollten, forderte Petrus bereits nach seiner ersten Pfingstpredigt die Vollziehung der Bußtaufe (2, 38: *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος*), welche einst Johannes der Täufer von dem ganzen Volke gefordert hatte. Durch das Untertauchen sollte der Entschluß, die alte Gesinnung völlig abgethan sein zu lassen und als ein neuer Mensch ein neues Leben zu beginnen, in symbolischer Handlung dargestellt und bekräftigt werden. Das Neue war nur dies, daß das Untertauchen vollzogen wurde auf den Würdenamen Jesu hin (8, 16: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*; vgl. 2, 38: *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* und 10, 48, wo *ἐν* steht).¹⁾ Es war damit ausgesprochen, daß dieser Akt die Anerkennung Jesu einschloffe als dessen, als welchen ihn der in der Gemeinde gangbare Name desselben bezeichnete, d. h. als des Herrn und Meßias. Waren aber damit die beiden Forderungen erfüllt, an welche die Theilnahme an den Heilsgütern der messianischen Zeit geknüpft war (§. 40, b. c), so mußten dieselben auch unmittelbar denen zu Theil werden, die sich der Bußtaufe im Namen Jesu unterzogen. Als solche verheißt daher Petrus denen, die sich taufen ließen, die Sündenvergebung und die Gabe des Geistes (2, 38).²⁾ An der durch äußerlich

1) Daß dieses der ursprüngliche Ausdruck für die spezifische Anwendung des Taufritus in der christlichen Gemeinde war, erhellt unzweifelhaft aus 1 Cor. 1, 13. 15 (vgl. 10, 2). Es ist nicht unmöglich, daß die Benennung Jesu, welche der Ausdruck für die Anerkennung seiner messianischen Würde war, wie sie der Taufritus forderte, schon frühe sich dahin ausprägte, daß der technische Meßiasname (*ὁ Χριστός*) seines Appellativsinnes entkleidet und mit dem Namen Jesus zu einem Nomen proprium zusammengefügt wurde (*ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*: 3, 6. 4, 10. 8, 12. vgl. 9, 34. 10, 36). Jedoch ist zu bemerken, daß gerade in diesen Reden *ὁ Χριστός* noch oft in seinem ursprünglichen technischen Appellativsinne vorkommt (2, 31. 36. 3, 18. 20. 4, 26; vgl. 5, 42. 8, 5) und daß daher schwer zu bestimmen ist, wie weit jener Ausdruck, der auch sonst der Apostelgeschichte eignet, bereits der von Lucas benutzten Quelle angehörte. — 2) Damit war dann die bloß symbolische Handlung der johanneischen Bußtaufe zum Sakrament, d. h. zum Behüfel übernatürlicher Gnadengaben geworden. Es ist offenbar bereits ein sekundärer Zug, wenn das Marcusevangelium die Vermittlung der Sündenvergebung schon

wahrnehmbare Erscheinungen sich kundgebenden Geistesausgießung (§. 40, a. Anm. 1) hatten die Gläubigen das Unterpfand, daß diese Verheißung sich erfüllt habe (vgl. 19, 5 f.); und durch sie bestätigte also der erhöhte Christus, daß die Apostel nach seinem Willen und in seinem Namen dieses Bundeszeichen eingesetzt hatten (vgl. §. 31, b). Darum konnte Petrus die Taufe als den Weg bezeichnen, der zur messianischen Errettung führt (2, 40), sofern man durch Uebernahme derselben in die Gemeinde eintrat, welche ihr erhöhter Herr bei seiner Wiederkunft zum Gericht vom Verderben erretten mußte.⁹⁾

b) Eine kurze Beschreibung von dem Leben der ersten Gemeinde giebt Lucas Act. 2, 42, und zwar nach seiner älteren Quelle, da er v. 43—47 dieselbe zu erläutern und zu ergänzen gesucht hat. Hiernach sammelte sich die Gemeinde um die Lehre der Apostel, welche ja nur die Fortsetzung der Verkündigung Jesu war, ähnlich wie die beständige Nachfolge Jesu behufs bleibenden Anhörens seiner Lehre bei Lebzeiten des Messias das Zeichen der bleibenden Jüngerschaft gewesen war (§. 29, a). Uebrigens scheint auch der Name der *μαθηταί* im Kreise der Urgemeinde fortgedauert zu haben (15, 10; vgl. 6, 1 f. 9, 36). Sie war verbunden durch das Band einer innigen Gemeinschaft (*κοινωνία*); in der weiteren Brudergemeinschaft der Volksgenossen (2, 29. 37. 3, 17) bildete sie eine engere Brüdergemeinde (1, 15. 11, 29. 15, 1 u. öfter), in der man sich als *ἀδελφοί* (vgl. 1, 16. 6, 3. 12, 17. 15, 7. 13) anredete, wie schon Jesus seine Anhänger sich als Brüder betrachten gelehrt hatte. Diese brüderliche Gemeinschaft fand ihren Ausdruck in der barmherzigen Fürsorge für die Wittwen (6, 1) und damit natürlich für die Armen überhaupt. Für diese stellten nicht selten wohlhabende Gemeindeglieder ihr ganzes Vermögen zur Disposition (4, 37), ohne daß dies aber als Pflicht betrachtet wurde (5, 4). Die Mahlzeiten wurden gemeinsam gehalten und das Brodbrechen Jesu beim Abschiedsmahl in heiliger Erinnerungsfeier dabei wiederholt. Endlich war nach 2, 42 die Gemeinschaft der Jünger eine Gebetsgemeinschaft (vgl. 1, 14. 4, 24. 12, 12), dem entsprechend, daß Jesus das (erhörliche) Gebet zum Vorrecht und zur Pflicht seiner Anhänger gemacht hatte (§. 20, b. 30, b). Daß demnach die Gemeindegengenossen ihre stehenden, geschlossenen Zusammenkünfte hatten, in denen sie sich ihres gemeinsamen Bekenntnisses in dem Anhören der apostolischen Predigt und gemeinsamem Gebet bewußt wurden und meist wohl auch das Brod brachen, leidet keinen Zweifel.

der Johannestaufe beilegt (1, 4). Die älteste Ueberlieferung weiß davon nichts und behält die Geistestaufe ausdrücklich dem kommenden Messias vor (Matth. 3, 11). — 3) Das schließt natürlich nicht aus, daß der erhöhte Christus selbst an diese Ordnung nicht gebunden war. Es zeigt sich nirgends eine Spur, daß die Taufe als nothwendig erachtet ist für die, welche bereits früher Jünger Jesu gewesen und durch ihn selbst zur Sinnesänderung und zum Glauben geführt waren. Die erste Jüngergemeinde empfängt die Geistesgabe ohne Taufe (2, 38) und ebenso die erste Gemeinde der Unbeschnittenen (10, 44), um durch ein göttliches *σημεῖον* die Taufe derselben zu veranlassen (10, 47. 11, 15—17; vgl. auch 9, 17 f.). Es kommt sogar der Fall vor, daß dieselbe sich nicht unmittelbar nach der Taufe einstellt (8, 16; vgl. v. 12).

c) So wenig Jesus etwas über eine Organisation der künftigen Gemeinde bestimmt hat (§. 31, c), so wenig haben die Apostel eine solche von vorn herein für nothwendig gehalten. Als in Folge des Wachstums der Gemeinde die Verwaltung der Armenpflege eine umfangreichere wurde und zur Vermeidung von Mißständen eingehendere Sorgfalt erforderte, beschloß die Gemeinde auf den Vorschlag der Apostel, die bisher die Liebesgaben in Empfang genommen und verwaltet hatten (4, 37. 5, 2), sieben durch die Geistesgabe der Weisheit befähigte Männer zu wählen, die sich dieser Mühwaltung unterzögen (6, 1—6). Als Diakonen werden diese Siebenmänner (21, 8: οἱ ἑπτά) nicht bezeichnet, obwohl es eine *διακονία* ist, die sie übernehmen (6, 2). Später finden wir auch das Institut der Synagogenältesten in der Gemeinde nachgebildet in den *πρεσβύτεροι*, deren Beruf demnach die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten gewesen sein muß. Da nun unter diesen zunächst keine wichtiger und umfassender sein konnte, als die Armenpflege, und da wirklich die Ältesten 11, 30, wie früher die Apostel, die Liebesgaben in Empfang nehmen: so sind diese Ältesten nach der zeitweisen Unterbrechung der Kontinuität des Gemeindelebens (8, 1) — in Folge deren wir einen der Sieben fortan als Evangelisten thätig sehen (8, 5. 26 ff. 21, 8) — an ihre Stelle getreten und haben die Pflichten der nur ad hoc gewählten Siebenmänner in ihre umfassendere Amtswirksamkeit mit aufgenommen.⁴⁾ Äußere Dienstleistungen in der Gemeindeversammlung verrichten ohne besondere Beamtung die jüngeren Gemeindeglieder (5, 6. 10: οἱ νεώτεροι oder νεανίσκοι), und dazu scheint selbst die äußere Vollziehung des Taufritus gerechnet zu werden (10, 48).

d) Ganz übereinstimmend mit dem Auftrage Jesu (§. 31, a) bezeichnen die Apostel als ihre spezifische Berufsthätigkeit, die *διακονία τοῦ λόγου* (6, 2. 4). Durch diese bilden sie die Lehrautorität in der Gemeinde. Mit der *διακονία τοῦ λόγου*, soweit dieselbe im Kreise der Gemeinde geübt wird, hängt wohl auch das Vorbeten in der Versammlung zusammen (6, 4: *προσευχῇ*), das ebenso wie das Lehren die Leitung der Versammlung involvirt. Wenn die Apostel ursprünglich auch die äußeren Angelegenheiten versorgen, so entledigen sie sich ihrer doch bald; sie achten dieselben nicht in den Kreis ihrer spezifischen Berufsthätigkeit gehörig, haben sie also auch bisher nur als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde und nicht kraft ihres Apostelamtes verwaltet. Nicht einmal regimentliche Befugnisse sehen wir sie ausüben. Die Wahl der Siebenmänner wird auf ihren Vorschlag von der Gemeinde beschlossen und ausgeführt (6, 5; vgl. 1, 23). Die Entscheidung auf dem sogenannten Apostelkonzil wird durch die Reden der Apostel nur vorbereitet, aber im Einverständniß mit ihnen von den Presbytern und nach der Darstellung 15, 22 f. sogar von der ganzen Gemeinde getroffen. Die

4) Als Lehrautorität treten die Ältesten nirgends auf; auch nicht auf dem Apostelkonzil (Fehler, S. 308), wo ihre Betheiligung wohl nur so stark hervortritt (15, 2. 6), weil die dort verhandelte Frage außer ihrer religiösen Seite eine tief ins gesellige Leben der Gemeinde eingreifende Bedeutung hatte. Auch 21, 18 ff. berathen sie mit Paulus Maßregeln, um den Frieden in der Gemeinde zu erhalten (vgl. v. 22).

Entlarvung der beiden Betrüger, welche die Strafe Gottes erleidet (5, 3–10), ist kein Akt der Kirchendisziplin.⁵⁾ Wenn durch der Apostel Hände Zeichen und Wunder geschehen (2, 43. 5, 12), so ist diese Gabe doch keineswegs an sie gebunden (4, 29 f.; vgl. 6, 8. 8, 6 f. 13). Petrus lehnt die Vorstellung ausdrücklich ab, daß dieselben durch ein besonderes ihnen bewohnendes Vermögen geschehen seien (3, 12). Auch Andere haben die Geistesgabe der Weisheit (6, 3. 10), reden durch den Geist (6, 10. 7, 51), sehen Gesichte (7, 55) und weissagen (19, 6. Vgl. die *προφηται* 11, 27 f. 13, 1. 15, 32), wie ja der Allen mitgetheilte Geist überhaupt das Prinzip der Gnadengaben ist (§. 40, a, Anm. 1). Wenn die Samaritaner durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist empfangen (8, 17. 19), so zeigt v. 15, daß dieselbe nur Symbol des auf sie bezüglichen Gebets der Apostel ist. Und auch diese Handauflegung wird 9, 17 (vgl. v. 12) von einem der Jünger mit gleicher Wirkung vollzogen. Ebenso begleitet 6, 6 die Handauflegung nur das Gebet, womit die Apostel die wegen ihrer Begabung erwählten Armenpfleger in ihr Amt einführen. Und eine analoge Einführung in den dem Barnabas und Saulus übertragenen Missionsberuf vollziehen die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde (13, 3), während 14, 23 die Bestellung der Gemeindebeamten nur unter Gebet erfolgt. Wenn endlich nach 8, 14 die Apostel für die Verbindung der Neubefehrten mit der Muttergemeinde zu sorgen scheinen, so thut dies in ganz analogem Falle die Muttergemeinde selbst durch eines ihrer anderen Glieder (11, 22).⁶⁾

§. 42. Die Gesamtbefehrung Israels.

Die apostolische Mission unter Israel ist nur die Wiederaufnahme der heilverkündenden und bekehrenden Wirksamkeit Jesu; sie soll durch die Gesamtbefehrung Israels die Wiederkunft Jesu und damit den Eintritt der Endvollendung ermöglichen.^{a)} Es ist demnach dem Volke noch eine Bußfrist gegönnt; selbst die Ermordung des Messias soll als Verfehlungsünde und nur der definitive Ungehorsam gegen ihn als die Frechheitsünde betrachtet werden, auf welche die Ausrottung aus dem Volke als Strafe

5) Wenn in den Aposteln der heilige Geist betrogen und auf die Probe gestellt erscheint (v. 3. 9), so geschieht dies doch nur, weil sie die der Gemeinde anvertrauten und von ihr auf Grund des heiligen Geistes gewertheten Gaben in Empfang genommen haben (v. 2); denn alle Genossen der Gemeinde haben den Geist empfangen. — 6) Die hervorragende Stellung, welche Petrus in der Gemeinde einnimmt, ist eine Folge seiner eigenthümlichen Begabung, wonach er in Wort und That überall vorangeht, keine amtlich fixirte. Erst später betrachtete man dieselbe als Folge einer von Jesu ihm übertragenen Oberleitung und bezog die Verheißung der Schlüsselgewalt auf ihn allein, indem man sie nach Jes. 22, 22 deutete (Matth. 16, 19). Neben ihm müssen nach 12, 2 einerseits, nach 3, 1. 3 f. 11. 4, 13. 19. 8, 14 andererseits die Söhne des Zebedäus besonders hervorgeragt haben, die schon Jesu am nächsten standen (§. 31, a). An seine Stelle tritt, ohne daß wir etwas von einer ausdrücklichen Bestimmung darüber hören, seit der Gefangennehmung des Petrus Jacobus, der Bruder des Herrn (12, 17. 15, 13; vgl. 21, 18).

gesetzt ist.) Darum bleibt den Aposteln die Hoffnung, daß das bekehrte Israel die Gemeinde der Vollendungszeit sein werde; damit aber ist das Festhalten am väterlichen Gesetz nothwendig gegeben.) Selbst die erneute Drohwelssagung des Stephanus und seine furchtbare Strafpredigt hat nicht die Heilighümer Israels angegriffen und spricht noch nicht das göttliche Verwerfungsgericht über das Volk aus.)

a) Der eigentliche Auftrag der Apostel geht nach §. 31, a nicht an die Gemeinde, sondern an das ganze Volk. Sie sind die von Gott erwählten Zeugen, die zur Verkündigung der Auferstehung besonders qualifizirt und mit der Botschaft an das Volk beauftragt sind (10, 41 f.; vgl. 4, 19 f. 5, 29). Die Bedeutsamkeit ihrer auf das Zwölfstämmenvolk bezüglichen Zwölfszahl wird durch die Ersatzwahl für den ausgeschiedenen Judas (1, 20) ausdrücklich anerkannt.¹⁾ Durch Jesus hatte ja Gott den Söhnen Israels die Heilsbotschaft gesandt (10, 36). Da aber die Verwirklichung des Heiles abhängig blieb von der Sinnesänderung des Volkes, so war sein nächstes Bemühen gewesen, jeden Einzelnen im Volk zur Umkehr von seinen Sünden zu bewegen (3, 26). Dies Bemühen war vergeblich gewesen; statt sich zu bekehren, hatte das Volk seinen Messias gemordet. Dadurch war die ursprünglich intendirte gradlinige Entwicklung des messianischen Heilswerkes unterbrochen. Der getödtete Messias war von Gott auferweckt und zum Himmel erhöht. Aber gerade diese Erhöhung, deren Zeugen ihm die Apostel waren (5, 32, lies: ἐγένοντο αὐτῶν μαρτυροί), mußte nun dem Volke der kräftigste Antrieb zur Sinnesänderung werden (5, 31 und dazu §. 40, b). Daher waren die Apostel noch einmal an das Volk Israel (10, 42) ausgesandt mit der Botschaft von der Messianität Jesu und mit der Forderung der Sinnesänderung. Jesus mußte nun im Himmel bleiben, bis die Zeiten der allgemeinen Befehlung eingetreten waren, welche Maleachi (3, 23 f.) geweissagt hatte (Act. 3, 21). Daß davon die ἀποκατάστασις πάντων zu verstehen ist, zeigt Marc. 9, 12 und wird durch den Zusammenhang bestätigt. Dann erst war das Volk vorbereitet auf die letzte Endvollendung, welche Jesus als der ihm bestimmte Messias bei seiner zweiten Sendung bringen sollte (Act. 3, 20). In diesem Sinne hängt es von ihrer Sinnesänderung und Befehlung ab, daß die verheißenen Zeiten der Erquickung, d. h. die messianische Zeit in ihrer höchsten Vollendung kommen könne (v. 19). Die Erfüllung dieser Bedingung herbeizuführen, ist die Aufgabe der apostolischen Mission unter Israel.

b) Es bleibt also dabei, daß dem Volke Israel das messianische Heil

1) Zur Wahl können, wenigstens nach der Darstellung des Lucas, nur solche kommen, die während der ganzen Zeit, auf welche sich die Verkündigung erstreckt (10, 37—41), ständige Begleiter Jesu gewesen sind (1, 21 f.). Unter den dazu Qualifizirten, welche die Gemeinde aufstellt (v. 23), entscheidet Gott selbst durch das auf seine Anrufung geworfene Loos (v. 24—26). Der Verheißung Jesu gemäß (Matth. 10, 20) werden die Apostel durch den Geist zu ihrer Vertheidigung vor dem Synedrium besonders befähigt (4, 8) und auch sonst zur Verkündigung des Wortes ausgerüstet (v. 31). Doch beanspruchen sie das Recht der Verkündigung keineswegs ausschließlich (vgl. 6, 10, 8, 4 f. 11, 19 f.).

bestimmt ist (2, 39: ἡμῶν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ἡμῶν). Sie sind die Kinder der Propheten, die all dies Heil verheißen haben (3, 24), und die Genossen des Bundes, den Gott mit den Ervätern geschlossen und in welchem er sich dem Samen Abrahams verpflichtet hat (v. 25). Dieses kann auffallen, da ja nach der ältesten Ueberlieferung Jesus bereits die Verwerfung des Volkes verkündet hatte (S. 28, d). Aber wie es keine Heilsweissagung giebt, die nicht von dem Verhalten der zu Segnenden abhängig bliebe, so giebt es auch keine Drohweissagung, die nicht durch bußfertige Umkehr rückgängig gemacht werden kann. Selbst die Gründung einer eigenen Gemeinde Christi inmitten der Aelichen Volksgemeinde involviret noch nicht die Verwerfung der letzteren, da jene sich allmählich bis zum Zusammenfallen mit dieser ausdehnen kann. Daß die dem Volke von Jesu gedrohte Verwerfung einstweilen noch suspendirt ist, daß sie noch durch die Sinnesänderung des Volkes rückgängig gemacht werden kann, das ist die Voraussetzung der ganzen urapostolischen Missionspredigt. Petrus verkündet ausdrücklich dem Volke, daß selbst die frevelhafte Ermordung des Messias noch als κατ' ἀγνοίαν begangen betrachtet (3, 17) und auf Grund bußfertiger Umkehr vergeben werden soll (v. 19). Wer aber jetzt auf den von Moses verheißenen Propheten, d. h. den Messias nicht hört, über den wird nicht die Strafandrohung aus Deut. 18, 19, sondern ausdrücklich die Fluchformel aus Num. 15, 30 ausgesprochen (3, 23), d. h. er hat die Sünde begangen, von der schon Jesus sagt, daß sie nicht vergeben werden kann (S. 22, b).²⁾ Damit ist dem Volk noch eine Gnadenfrist geschenkt. Es soll versucht werden, ob nicht das Eine große σημεῖον, auf das schon Jesus die wunderthätige Menge verwies (Matth. 12, 39 = Luc. 11, 29), sie noch zur Umkehr bewegen kann (vgl. 5, 31).

c) Die Apostel hoffen noch eine Gesamtbekehrung Israels. Diese Hoffnung ist die Seele ihrer Missionsarbeit. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Einzelne sich bekehren und gläubig werden wird; denn auch die Propheten hatten ja stets vor dem Eintritt der messianischen Vollendung eine Sichtung geweissagt, durch welche die unwürdigen Glieder des Volkes von der Theilnahme an dem messianischen Heil ausgeschlossen werden. Die Einzelnen unter den Volksgenossen, welche sich geweigert haben, auf den großen messianischen Propheten zu hören und die Sinnesänderung durch die Taufe auf seinen Namen zu besiegeln, werden aus dem Volke ausgerottet, so daß schließlich nur Gläubige in Israel zurückbleiben. Das bekehrte und an den Messias gläubige Israel wird die Gemeinde der Endzeit sein, welche für die Vollendung reif ist.³⁾ Mit der Hoffnung

2) Das N. T. unterscheidet zwischen Schwachheits- oder Verfehlungsünden, die aus Versehen (Gen. 4, 2. 22, 14: חַטָּאת, κατ' ἀγνοίαν) begangen waren und durch das Opferinstitut gesühnt werden konnten, und zwischen solchen, die in frechem Freveln begangen (Num. 15, 30 f.: עֲוֹן עֲוֹן), mit Ausrottung aus dem Volke bestraft wurden (ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ).

3) Mit dieser Hoffnung ist an sich die Möglichkeit gegeben, daß noch eine Verwirklichung des Gottesreiches in den Formen der israelitischen Theokratie eintreten und damit auch die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen könne, auf welche

auf eine endliche Gesamtbefehlung Israels in diesem Sinne war aber nothwendig gegeben das unbedingte Festhalten am väterlichen Gesetze. Sollte Israel als Volk der messianischen Vollendung theilhaftig werden, so mußte es auch an seinem Gesetze festhalten; denn Israels ganzes Volksleben beruhte ja auf diesem Gesetze. Israel war nur ein von den Völkern abgesondertes Volk, so lange es an diesem Gesetze festhielt. Und wenn aus irgend einem Grunde die messiasgläubigen Israeliten sich davon hätten lossagen dürfen, so konnten sie es nicht, ohne eine Scheidewand zwischen sich und ihren noch ungläubigen Volksgenossen aufzurichten, welche jede Befehlung derselben in umfassenderem Maße unmöglich machte. Aber kein Wort Jesu sprach ja seine Jünger von der Befolgung des göttlichen Gesetzes frei (vgl. §. 24), dem sie durch die Beschneidung verpflichtet waren. Daher kann es nicht verwundern, daß die Urgemeinde gesetzestreu blieb und, weil sie es mit all ihren Pflichten streng nahm, auch in hohem Grade gesetzeseifrig war, wie noch 21, 20 von ihr bezeugt wird (vgl. 2, 46. 3, 1. 10, 9. 14. 22, 12).⁴⁾

d) Die Vertheidigungsrede des Stephanus (Act. 7) zeigt keine Spur davon, daß er das Gesetz und den Kultus Israels als etwas Unvollkommenes betrachtet oder die endgiltige Verwerfung des Volkes ausgesprochen habe.⁵⁾ Allerdings aber zieht sich durch die ganze Rede

ursprünglich jedenfalls die Apostel hofften (1, 6). Daß eine solche im Kreise der Apostel später noch gehofft wurde, läßt sich nicht nachweisen; denn auf die Frage nach der Form, in welcher sich die Zeiten der Erquickung (3, 19) verwirklichen werden, wird nirgends näher eingegangen; und die himmlische Vollendung des Gottesreiches, die Jesus verheißen (§. 34), ließ sich mit einer solchen Hoffnung nur vereinigen durch chiliastrische Vorstellungen, von denen sich in dieser Zeit keine Spur zeigt. Das schließt natürlich nicht aus, daß dergleichen Hoffnungen hie und da genährt wurden; aber es läßt auch den Weg zu der Einsicht offen, daß die irdische Vollendung der israelitischen Theokratie durch den Messiasmord ein für allemal verzerrt sei. — 4) Die Frage nach den Bedingungen der Theilnahme am messianischen Heil berührte das zunächst gar nicht. So gewiß kein wahrhaft frommer Jude deshalb, weil er fromm war, der vom Messias erwarteten Sündenvergebung und Geistesmittheilung entbehren zu können glaubte: so wenig konnte diese Frömmigkeit an sich ihn zur Mitgliedschaft der messianischen Gemeinde berechtigen, die auf ganz anderen Bedingungen beruhte (vgl. §. 41, a), oder ihn im messianischen Gericht erretten, da dies lediglich von seiner Stellung zum Messias abhing.

5) Er hebt vielmehr den göttlichen Ursprung der Beschneidung hervor (7, 8); er schildert mit Vorliebe den Moses als den großen vorbildlichen Erretter des Volkes (v. 35 bis 37); er läßt ihn aus Engelsmund das Gesetz empfangen, das er als λόγια ζωῶν (v. 38) und als verbindlich für Israel (v. 53) bezeichnet. Wenn es v. 53 heißt, sie hätten das Gesetz empfangen als Engelverfügungen (nicht bloß durch Prophetenworte v. 52), so zeigt der Gegensatz, daß dadurch die Schuld ihrer Nichtbefolgung des Gesetzes gestreift werden soll, also keinesfalls das Gesetz als eine geringere Gottesoffenbarung bezeichnet werden, deren Außerlichkeit und Vergänglichkeit man sich aus der Vermittlung durch die Engel erklärte (Beyschlag S. 324). Denn allerdings geht durch die ganze Rede die Tendenz, zu zeigen, wie unempfänglich das Volk von Anfang an sich gegen die Offenbarungen Gottes verhalten habe. Schon die Patriarchen haben sich an dem von Gott erhöhten Joseph veründigt (v. 9 f.), die Zeitgenossen des Moses haben in ihm den gottgesandten Erretter nicht erkannt (v. 25—28), sondern ihn verleugnet (v. 35) und nachmals im Ungehorsam gegen ihn sich zum Götzendienste gewandt (v. 39—43). Die gegenwärtige Generation aber nennt Stephanus die Söhne der Prophetenmörder

der Gedanke hin, daß die göttliche Heils offenbarung nicht an die Tempelstätte gebunden sei. Schon Abraham empfing die grundlegende göttliche Offenbarung in Mesopotamien und kam erst spät in das verheißene Land (7, 2—4). Seine Nachkommen mußten 400 Jahre im fremden Lande dienstbar sein (v. 6; vgl. v. 9—36) und 40 Jahre in der Wüste wandern, wo ihnen die Gesetzes offenbarung zu Theil ward (v. 36. 38), wie Gott dem Moses selbst im fremden Lande erschienen war (v. 29 f.). Selbst in den glänzenden Tagen Josuas und Davids haben die Israeliten Gott in der Stiftshütte verehrt (v. 44—46). Erst Salomo durfte ihm den Tempel bauen, der doch auch nach dem Prophetenwort (Jes. 66, 1 f.) noch nicht der eigentliche und ausschließliche Wohnsitz Gottes war (7, 47 bis 50). Da diese Ausführungen eine Vertheidigung sein sollen mit Bezug auf die Äußerungen, um deretwillen Stephanus angeklagt war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß er die Drohweisung Christi von dem Falle des Tempels reproducirt hatte; und wohl mochte er, ganz im Sinne Jesu (S. 24, d), daran die Aussicht geknüpft haben, daß mit dieser Katastrophe auch die Kultusordnung, deren Mittelpunkt der Tempel war, sich ändern werde. Aber sicher hatte er das nicht so unvermittelt hingestellt, wie die falschen Zeugen behaupteten (6, 14), sondern angedroht für den Fall der allerdings immer wahrscheinlicher werdenden definitiven Verstockung des Volkes. Seine ganze Rede zeigt, daß er sich bewußt war, nicht gegen die heilige Stätte und das Gesetz gesrevelt zu haben, wenn auch die verschärfte Form, in der seine Drohworte aufs Neue auf die immer unvermeidlicher werdende Katastrophe hinwiesen, dem Volke zum ersten Male wieder das Bewußtsein weckte, daß die messianische Sekte mit ihren letzten Konsequenzen die nationalen Heiligthümer bedrohe.

§. 43. Die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde.

Vgl. J. Weiß, das Judenthumb in der Apostelgeschichte (Stud. u. Krit. 1893).

War die endliche Theilnahme der Heiden am messianischen Heile auch von vorn herein vorbehalten, so blieb es doch Gott überlassen, wie er dieselben einst der vollendeten Theokratie zuführen werde. a) Erst ausdrückliche Weisungen Gottes mußten die Urgemeinde überzeugen, daß es sein Wille sei, schon vor der Gesammbefehrung Israels Heiden zur Theilnahme an der messianischen Gemeinde hinzuzuführen. b) Auf dem Apostelkonzil wurde gegenüber den Eiferern, welche von diesen Heiden den Durchgang durch das Judenthum verlangten, die Freiheit der bekehrten Heiden vom

(vgl. Matth. 23, 31) und schilt sie hartnäckig und unbeschnitten an Herz und Ohren, weil sie dem in den Verkündigern des Evangeliums zu ihnen redenden Geiste Gottes widerstrebten, wie ihre Väter dem in den Propheten redenden (7, 51 f.), und weil sie das Gesetz, für das sie eiferten, selbst nicht erfüllten (v. 53). Allein alles dies ist doch immer nur eine scharfe Straf- und Bußpredigt; und es liegt keinerlei Andeutung vor, daß der Schluß dem Redner abgeschnitten sei, weshalb auch Schmidt (II, S. 36) und Mösgen (S. 65), die dies annehmen, darüber uneins sind, ob er dem Volk seine Verwerfung verkündigen oder zu Umkehr und Glaube auffordern wollte.

Gesetz ausdrücklich anerkannt und nur Vorsorge getroffen, daß diese Anerkennung nicht der Mission unter Israel Abbruch thue. c) Dagegen reichten seine Beschlüsse nicht aus, um die gesellige und kultische Gemeinschaft der beiden in ihrer ganzen Lebensordnung geschiedenen Theile der christlichen Gemeinde zu sichern; und eine extreme Partei in der Urgemeindekehrte bald trotz derselben zu ihren alten Prätensionen zurück. d)

a) Petrus citirt die patriarchalische Weissagung (Gen. 22, 18), nach welcher im Samen Abrahams alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (3, 25). Damit ist die endliche universelle Verwirklichung des messianischen Heiles ebenso bestimmt ausgesprochen, wie die Voraussetzung, daß, ehe dieselbe möglich wird, erst der Same Abrahams dieses Heiles theilhaftig werden müsse. Deshalb hat Gott nach v. 26 seinen Knecht zuerst zu Israel gesandt, um dessen Befehrung zu bewirken und damit seine Segnung durch das verheißene Heil zu ermöglichen (§. 42, a). Allein die Verheißung desselben gehört nicht nur den Juden, sondern auch denen in der Ferne (2, 39), und das sind nach Jes. 57, 19. Sach. 6, 15 ohne Zweifel die Heiden, zumal ja die Diasporajuden unter der Zuhörerschaft der Pfingstrede zahlreich vertreten und also in das *ἐκκλησία* mit einbegriffen waren. Wenn aber Petrus mit Anspielung an Joel 3, 5 sagt, daß Gott die Heiden herzurufen werde, so ist die Art, wie Gott dies thun werde, eben damit von ihm, wie von Jesu (§. 28, d), unbestimmt gelassen und jedenfalls eine eigentliche Heidenmission nicht ins Auge gefaßt. Zu einer solchen besaßen die Apostel nach der ältesten Ueberlieferung keinen Auftrag (§. 31, a). Sie war auch von vorn herein ganz unmöglich, weil es der streng israelitischen Frömmigkeit, wenigstens in den palästinischen Kreisen, denen die Urapostel angehörten, für gesetzwidrig galt, mit den Unbeschnittenen in einen Verkehr zu treten (10, 28. 11, 3; vgl. Gal. 2, 12. 14), wie eine Mission unter ihnen ihn erfordert haben würde. Aber auch die prophetischen Schilderungen von der Art, wie die Heiden zur messianischen Zeit am Heile Israels Antheil erlangen würden, hatten nie eine eigentliche Heidenmission ins Auge gefaßt. Vielmehr sollten die Heiden, durch die Herrlichkeit Israels angelockt, von selbst sich aufmachen, um der vollendeten Theokratie sich anzuschließen (Mich. 4, 1 f. Jes. 2, 2 f. 60, 4 f. Jer. 3, 17). Diese Vollendung der Theokratie konnte aber nur durch die Befehrung Israels herbeigeführt werden, von welcher Jer. 4, 1 f. ausdrücklich das Heil der Heiden abhängig macht. Und je mehr die Apostel das messianische Heil als eine Fülle geistiger Güter erkennen gelernt hatten, um so mehr blieb jene Vollendung zunächst unabhängig von der etwa damit eintretenden politischen Wiederherstellung.

b) Als der erste Fingerzeig Gottes, nach welchem schon vor der Gesamtbefehrung Israels Unbeschnittene der Gemeinde zugeführt werden sollten, erscheint in der Apostelgeschichte die Befehrung des Hauptmanns Kornelius. Ausdrücklich hatte Gott dem Petrus in einem Gesichte gezeigt, daß er nicht für unrein achten dürfe, was Gott für rein erklärt (10, 10—16); und der Geist hatte ihm dies Gesicht dahin gedeutet, daß er den Boten des Kornelius folgen solle, die ihn in das Haus des unreinen Heiden einluden (v. 17—20; vgl. v. 28). Als er dort erfährt, daß Kor-

nelius auf göttlichen Befehl bereit sei zu hören, was Gott ihm durch seinen Boten sagen läßt (v. 30—33), da erkennt er, daß Gott ohne Ansehen der Person die Heilsbotschaft jedem verkündigen lassen wolle, der wegen seiner Gottesfurcht und Gerechtigkeit ihm wohlgefällig sei (v. 34 f.), und predigt ihm das Evangelium (15, 7). Aber erst als Gott durch die Geistesausgießung gezeigt hat, daß er keinen Unterschied mache zwischen heidnischen und jüdischen Gläubigen, sondern jene der Gemeinschaft mit seinem durch die Beschneidung geweihten Volk würdig erachte (v. 8), läßt Petrus den Kornelius mit den Seinigen durch die Taufe in die Gemeinde aufnehmen, d. h. in die Gemeinschaft des gläubigen Israel, dem die Verheißung gehört (10, 44—48). Nicht die Taufe der Heiden, welche ja unter Umständen erfolgt war, unter denen Niemand ihr Recht bestreiten konnte, sondern die Thatsache, daß Petrus zu den Unbeschnittenen eingegangen war und mit ihnen gegessen hatte, war es, was in Jerusalem Anstoß erregte (11, 2 f.) und einer ausführlichen Rechtfertigung bedurfte. In diesem Punkte aber hatten die hellenistischen Juden weniger Skrupel, da sie von vorn herein an einen freieren Umgang mit den Heiden gewöhnt waren. So entstand durch ihre Wirksamkeit in Antiochien eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde (v. 20 f.), welche die Urgemeinde ohne weiteres anerkannte und durch Absendung des Barnabas in Verbindung mit sich erhielt (v. 22). Wohl erschien den Heiden hier zum ersten Male das Christenthum nicht mehr als eine jüdische Sekte, weil seine Befenner sich nicht mehr an die jüdische Lebensweise banden, sondern als eine selbstständige religiöse Gemeinschaft, der sie den Namen *Χριστιανοί* gaben (v. 26). Aber die Urgemeinde konnte in den neubekehrten Heiden nur solche sehen, welche Gott vor der Zeit zur Theilnahme an dem messianischen Heil, das sich in Israel zuerst verwirklichen sollte, hinzugeführt habe und welchen man daher eine Ausnahmestellung zugestehen konnte und mußte.¹⁾

c) Erst als durch die von Antiochien aus unternommene Mission eine Reihe wesentlich heidenchristlicher Gemeinden entstanden war (Act. 13. 14), trat an die Urgemeinde die Frage heran, ob man in diesen Heidengemeinden einen selbstständigen Theil der messianischen Gemeinde anerkennen solle. Viele verneinten diese Frage, weil das für Israel bestimmte messianische Heil den Heiden nur zu Theil werden könne, wenn dieselben sich durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes an Israel angeschlossen (15, 1. 5), wie es ja von jeher mit den Proselyten gehalten war, die volles Bürgerrecht in Israel haben wollten. Dies Ansinnen wies aber Petrus auf dem Apostelkonzil entschieden zurück. Gott selbst habe durch

1) So lange dies immer nur Einzelne waren, die in der Gemeinde eine selbstständige Bedeutung nicht beanspruchten, blieb das gläubige Israel die eigentliche Substanz der messianischen Gemeinde (§. 42, c), der sich die Fülle der Heiden erst anschließen sollte, wenn Israel als Volk der Verheißung theilhaftig geworden sei. Die definitive Regelung des Verhältnisses der Heiden zu Israel konnte sehr wohl aufgeschoben bleiben, bis sie im Ganzen (und nicht mehr als Einzelne) sich würden zu dem Messias Israels bekehrt haben, mochten sie dann insgesammt die Ordnungen Israels annehmen, oder der demnächst wiederkehrende Messias überall neue Ordnungen in der vollendeten Theokratie aufrichten.

die Geistesmittheilung erklärt, daß die gläubigen Heiden dem durch die Beschneidung geweihten Volke gleichstünden (v. 8), und man dürfe ihn nicht auf die Probe stellen, ob er auch nicht Unwürdigen seinen Geist mitgetheilt, indem man sie erst durch die Forderung der Beschneidung und der Gesetzeserfüllung des Heiles würdig machen wolle, zumal ja auch die Judenchristen nicht durch ihre immer unvollkommene Gesetzeserfüllung, sondern durch die Huld des Messias gerettet zu werden hofften (v. 10 f.).²⁾ In der Sache stimmte auch Jacobus damit überein. Nur daß er die gesetzesfreien Heidenchristen nicht als dem gesethestreuen gläubigen Israel einverleibt ansah, sondern als ein neues Volk, das sich Jehova erwählt habe, seinen Namen zu tragen neben dem alten Gottesvolk; wie schon Amos (9, 11 f.) geweissagt habe, daß die (jetzt durch den Messias begonnene) Wiederherstellung Israels die Heiden für die Unterstellung unter seinen Namen gewinnen werde (15, 13—18). Man beschloß daher, den Heidenchristen nichts weiter aufzuerlegen (v. 19), als die Enthaltung von denjenigen Stücken, welche den Abscheu der in den Synagogen vertretenen Judenthüm gegen die unbeschnittenen Christen immer rege erhalten haben würden (v. 20 f.). Da nämlich die Hoffnung auf eine Gesamtbefehung Israels noch nicht aufgegeben war, so mußte Vorkehrung getroffen werden, daß nicht die Judenthüm in der Diaspora von der gesetzesfreien Christenthüm sich durch eine unüberwindliche Schranke getrennt fühlte, welche jede Einwirkung auf sie unmöglich machte. Diese Stücke waren der Genuß von Gözenopferfleisch, von Blut und Ersticktem, sowie die außereheliche Geschlechtsgemeinschaft (v. 20. 29).³⁾

d) Dieser Beschluß des Apostelkonzils löste aber keineswegs alle

2) Durch den letzten Zusatz war nur ausgesprochen, daß es sich bei dieser Frage von vorn herein gar nicht um den eigentlichen Heilsgrund handle, den auch kein wahrhaft gläubig gewordener Jude in seiner Gesetzesbefolgung suchte, sondern um eine Verpflichtung, welche die Einfügung in das Volk der Verheißung mit sich bringe. Die Aeußerung über die Unerfüllbarkeit des Gesetzes aber ist ein Ausdruck religiöser Erfahrung und nicht eine aus dem paulinischen System entlehnte dogmatische These. — 3) Es läßt sich nicht nachweisen, daß damit die Heidenchristen unter dieselben Bedingungen gestellt waren, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thores in ihre soziale Gemeinschaft aufnahmen, auch nicht, wenn man auf ihre ursprünglicste Form in Lev. 17. 18 zurückgeht (Ritschl, S. 129; vgl. dagegen Stud. und Krit. 1859. S. 137 f.). Die Aehnlichkeit mit diesen, soweit sie wirklich vorhanden, ergab sich von selbst aus den ähnlichen Motiven, die hier wie dort obwalteten. Uebrigens ward das Dekret des Apostelkonzils ausdrücklich nur an diejenigen Gemeinden erlassen, die mit der Muttergemeinde in einem näheren Zusammenhange standen (15, 23). Die Stelle 21, 25 weist lediglich auf das Dekret 15, 23 ff. zurück und könnte höchstens beweisen, daß man in Jerusalem die damals in den mit der Muttergemeinde verbundenen Gemeinden geforderte Konzeßion der Heidenchristen überall für nothwendig hielt, ohne daß der Zusammenhang irgend die Absicht verräth, dies dem Paulus insinuieren zu wollen. Wenn derselbe wirklich das Aposteldekret auch in den auf seiner ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden eingeführt hat (16, 4), so ist zu erwägen, daß diese auf Anlaß der antiochenischen Gemeinde unternommen war unter Leitung des Barnabas, eines Gliedes der Urgemeinde (13, 2 f., vgl. v. 7).

Schwierigkeiten. Da er als unbestritten voraussetzte, daß die Judenchristen dem väterlichen Gesetze treu blieben, und dazu nach der Auffassung der urapostolischen Kreise auch die gänzliche Enthaltung von allem näheren Umgange, insbesondere von der Tischgenossenschaft mit Unbeschnittenen gehörte, so war ihnen damit die nähere gesellige und kultische Gemeinschaft mit den Heidenchristen verwehrt, zu der ja namentlich auch die gemeinsamen Mahlzeiten gehörten. Man konnte nun die Heidenchristen als solche durch den Glauben von aller heidnischen Profanität gereinigt erachten (15, 9) und in Folge dessen ihnen die Tischgemeinschaft zugestehen, wie Petrus in Antiochien that (Gal. 2, 12). Damit war dann freilich ein Schritt zur Entwöhnung von der streng israelitischen Lebensordnung gethan, der leicht immer weiter führen konnte. Man konnte aber auch, wie die Abgesandten des Jacobus (Gal. 2, 12), verlangen, daß um der strengen väterlichen Obervanz willen die Judenchristen auf jene Gemeinschaft mit den Heidenchristen verzichten müßten.⁴⁾ Das Aposteldekret selbst hatte ja den Fall des Verkehrs in gemischten Gemeinden garnicht ins Auge gefaßt, da die KonzeSSIONen der Heidenchristen nach Act. 15, 21 nur auf die Synagoge und nicht auf die Judenchristen berechnet waren.⁵⁾ Als nun Petrus auf das Drängen der Eiferer sich von den Heidenchristen zurückzog, rügte Paulus dies seiner früher bewährten besseren Ueberzeugung widersprechende Verfahren mit Recht als *ὑπόκρισις* (Gal. 2, 13) und sah darin einen indirekten Zwang für die Heidenchristen, welche, wenn sie ihrerseits nicht die Gemeinschaft mit den Gläubigen aus den Juden aufgeben wollten, die jüdische Lebensweise annehmen, d. h. Juden werden mußten durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes (v. 14). Die ganze Polemik des Paulus zeigt aber ausdrücklich, daß Petrus die Konsequenz des von ihm adoptirten Verfahrens perhorresziren mußte, welche die feierlich anerkannte Freiheit und Selbstständigkeit der Heidengemeinden aufhob. Dagegen fehlte es nicht an einer Partei innerhalb der Urgemeinde, welche trotz des Aposteldekrets immer wieder zu der Forderung zurückkehrte, daß die Heiden, um an dem messianischen Heil vollen Antheil zu erlangen, sich

4) Die von Jacobus her gekommenen können nur von ihm gesandt sein, um gegen die Tischgemeinschaft der Judenchristen mit den Heidenchristen zu protestiren. Diese strengere Auslegung des Aposteldekrets entsprach ganz seiner Anschauung von dem selbstständigen Bestehen des neuen Gottesvolkes neben dem alten (not. c). — 5) Unmöglich kann v. 21 den v. 19 begründen und den Gedanken enthalten, daß den Ansprüchen des Moses schon durch die Juden genug geschehe. Allein ebensowenig kann darin liegen, daß in der universalistischen Ausbreitung des Synagogalgottesdienstes sich der Anspruch des Mosaismus an die Heiden ausspreche, da die Verkündigung des Gesetzes in den Synagogen immer nur seine Verbindlichkeit für Juden ausdrücken kann. Aber auch nicht um eine Akkommodation an die Juden als solche handelt es sich, so daß ein einfaches *καὶ τοὺς Ἰουδαίους* stehen könnte, sondern um eine Akkommodation an die auf Grund des mosaischen Gesetzes eingewurzelte (daher das *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) und durch die Synagogalgottesdienste immer lebendig erhaltene jüdische Sitte. Die Vorstellung einer Akkommodation liegt aber nothwendig darin, daß der Begründungssatz nicht ein Bedürfniß oder eine Pflicht der Heidenchristen, sondern eine stete Uebung der Synagoge nennt.

durch die Beschneidung und Gesetzesannahme dem Volke der Verheißung einverleiben müßten. Und allerdings lag diese Forderung in der Konsequenz jener strengeren Auslegung des Aposteldekrets, da eine Verjagung der sozialen Gemeinschaft nothwendig allmählich zur Anzweiflung der vollen Heilsgemeinschaft der Heidenchristen zurückführen mußte.⁶⁾

6) Daß aber die Urapostel oder Jacobus die Forderungen dieser judaisischen Partei je unterstützt haben, hat die Tübinger Schule nicht nachzuweisen vermocht. Weder ihre Hoffnung auf eine Gesamtbefehrung Israels, noch die Betrachtung der gläubigen Israeliten als des Grundstockes der Gemeinde nöthigte sie dazu. Allerdings aber konnte eine befriedigendere Lösung der Frage nach dem sozialen Verhältniß zwischen dem judenchristlichen und heidenchristlichen Theil der Gemeinde, als sie das Aposteldekret bot, nur aufgeschoben bleiben unter der Voraussetzung, daß die Judenmission einen raschen und entscheidenden Erfolg haben und die dadurch bedingte Wiederkehr Christi der ganzen Schwierigkeit ein baldiges Ende machen werde. Diese Voraussetzung hat sich nicht verwirklicht, und darum hat die weitere Entwicklung des Christenthums den Standpunkt des Apostelkonzils bald hinter sich zurückgelassen.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Brief Petri.

Drittes Kapitel.

Der Beginn der messianischen Vollendung in der christlichen Gemeinde.

§. 44. Das auserwählte Geschlecht.

Die christliche Gemeinde, in welcher sich die verheißene Vollendung der Theokratie zu verwirklichen beginnt, ist das auserwählte Geschlecht, welches aus gläubigen Israeliten besteht. a) Die Erwählung derselben zu der Theilnahme an dem vollendeten Heile vollzieht sich in der Taufe, in welcher sie Gott durch Ausrüstung mit seinem Geiste und durch die volle Sündenvergebung zu einem heiligen Volke macht. b) Alle Israeliten, die der Forderung der Heilsbotschaft nicht gehorchen wollen, werden von dem auserwählten Geschlechte ausgeschlossen. c) Wo etwa auch einzelne Heiden durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen sind, da sind sie dem auserwählten Geschlechte eingefügt, dessen Substanz das gläubige Israel bildet. d)

a) Im ersten Briefe Petri handelt es sich nicht mehr um die grundlegende Verkündigung, sondern um eine Erbauung bereits bestehender Gemeinden. Daher geht der Apostel nicht von dem Nachweise aus, daß in Jesu die Weissagung erfüllt sei; die Grundlage seiner Paränese bildet vielmehr die Thatfache, daß in der christlichen Gemeinde die Verwirklichung dessen begonnen hat, was dem theokratischen Volke als höchstes Ideal vorgesteckt war und was in der jetzt angebrochenen messianischen Zeit verwirklicht werden sollte. Was Jesus als das Gefommensein des Gottesreiches in der Jüngerschaft verkündigte, das ist für die apostolische Predigt die Vollendung der Theokratie in der Christengemeinde. Ihr seid das auserwählte Geschlecht (2, 9), schreibt Petrus an die Christengemeinden Kleinasiens. Allerdings gehörten dieselben schon ihrer Abstammung nach dem erwählten Volke an;¹⁾ denn die Erwählten aus der dortigen jüdischen

1) Nach der gangbaren Auffassung unseres Briefes (§. 36, a, Anm. 1) würde 2, 9 freilich besagen, daß das Ideal der Theokratie, das einst in Israel verwirklicht werden

Diaspora, (1, 1) sind ja erwählt in Gemäßheit göttlichen Vorhererkennens (v. 2: *κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ*). Dies weist aber zurück auf die Erwählung Israels (Deut. 7, 6 f. Jes. 43, 20), da Gott dieses Volk als das für die Verwirklichung seiner Heilsrathschlüsse geeignete vorhererkannt hatte; und da er sich nun thatsächlich die Gemeinde der Gläubigen aus Israel zu der in der Gegenwart sich vollziehenden Verwirklichung des Heiles erwählt hat, so erfüllt sich darin nur, was nach jenem göttlichen Vorhererkennen zu erwarten stand. Allein es zeigt sich nun, daß Israel nicht als solches, d. h. alle von den Vätern Abstammende erwählt sind als die, an denen sich das mit der Vollendung der Theokratie gegebene höchste Heil verwirklichen soll, sondern nur die Gläubiggewordenen unter ihnen im Gegensatz zu denen, die dem Worte nicht gehorchten (2, 7 f.).²⁾ Schon Deut. 7, 9 deutet an, daß die Theilnahme an dem dem erwählten Volke bestimmten Heile an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist; und diese Bundespflicht des Gehorsams (Ex. 24, 7) haben im entscheidenden Augenblicke nur die erfüllt, welche jetzt, wo die beginnende Verwirklichung alles Heiles durch den erhöhten Messias verkündigt wird, die Heilsbotschaft von ihm dem Willen Gottes gehorsam (vgl. §. 40, c) angenommen haben (1, 14: *τέκνα ὑπακοῆς*). Nur diese bilden jetzt in der angebrochenen Heilszeit das auserwählte Geschlecht (2, 9), in welchem sich das Ideal der Theokratie verwirklicht. Nur die gläubige Judenschaft in Babylon ist die Miterwählte (5, 13).

b) Wie bei der Erwählung Israels im A. T. nicht auf einen ewigen göttlichen Heilsrathschluß reflektirt, sondern höchstens bis auf das heilsgeschichtliche Verhältniß Jehovas zu den Ervätern zurückgegangen wird, so ist auch die Erwählung der Gläubigen aus Israel zur Theilnahme an dem vollendeten Heil als ein geschichtlicher Akt gedacht, der sich vollzieht *ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος* (1, 2). Ohne Zweifel ist dabei an den Akt der Taufe gedacht, durch welchen der Einzelne in die engere Heilsgemeinde

sollte, nunmehr in einer aus ehemaligen Heiden bestehenden Gemeinschaft verwirklicht sei. Dies würde voraussetzen, daß Israel als Volk definitiv das Heil verworfen hat, und dadurch die Erfüllung der Verheißung in ihrer ursprünglichen Gestalt schlechthin unmöglich geworden ist. Allein für diese Anschauung findet sich auch nicht der leiseste Anhalt in unserem Briefe, da das *καὶ ἄνθρωποι* (2, 6) nicht etwa heidenchristliche Leser der judenchristlichen Urgemeinde zur Seite stellt, sondern dem in dem neuen Gottesbau als Grund- und Eckstein gelegten Messias (v. 4. 6) die auf ihn erbauten weiteren Bausteine anreicht. Und doch wäre diese Uebertragung der Verheißung auf ein anderes Subjekt für die urapostolische Anschauung ein Riesenschritt gewesen, für dessen Rechtfertigung es schwerlich an Andeutungen fehlen würde. Vielmehr zeigt schon die Beibehaltung des auf leibliche Abstammung hinweisenden *γένος*, daß die Erwählten auch in Blutsgemeinschaft mit einander standen. — 2) Deutlich zeigt der Zusammenhang mit v. 6, daß der Glaube v. 7 bereits gefaßt ist als das Vertrauen auf den von Gott zum Eckstein der Theokratie gemachten Messias, der die Endvollendung, wie die definitive Errettung (1, 5. 7 ff. 5, 9; vgl. Act. 15, 11) herbeiführt, ein Vertrauen, das auch dadurch nicht erschüttert wird, daß sie den, dessen Offenbarung erst von der Zukunft erwartet wird, für jetzt nicht sehen (1, 7 f.). Andererseits erscheint der Glaube auch hier noch (vgl. §. 29, c) als das Gottvertrauen, das durch die Erscheinung des Messias vermittelt ist (1, 21); nur daß dasselbe nach dem Zusammenhange mit v. 15. 17 f. inhaltvoller auf die durch ihn vermittelte Berufung, Kindschaft und Erlösung bezogen wird.

inmitten des Volkes Israel eintritt und in welchem er die Gabe des Geistes empfängt (§. 41, a). Denn wie Jesus durch die Salbung mit dem Geiste in der Taufe der Gottgeweihte *καὶ ἁγιασθήσεται* wird, so muß Gott Alles, was er sich erwählt, durch seinen Geist erst weihen d. h. von aller profanen Bestimmung aussondern und tüchtig machen für seine Zwecke. Der Geist ist darum auch hier (vgl. §. 18, a. 40, a. Anm. 1) als Prinzip der Gnadengaben gedacht, wodurch Gott seine Diener und Werkzeuge für seine Zwecke ausrüstet, wie er damit im alten Bunde die Propheten ausrüstete und jetzt die Verkündiger des Evangeliums zu ihrem Thun befähigt (1, 11 f.)³⁾ Wie aber nach Act. 2, 38 die Erlangung der Sündenvergebung Zweck der Taufe ist, so erscheint auch hier die in der Taufe sich vollziehende Erwählung als tendirend auf einen Gehorsam, wie er den Gott zum Eigentum Geweihten ziemt, und auf eine von jeder Schuldbesleckung, wie sie dazu unfähig machen würde, reinigende Bessprechung mit dem Blute Christi (1, 2). Auch 3, 21 wird die Taufe ausdrücklich als eine Abwaschung charakterisirt, welche nicht, wie bei einem gewöhnlichen Bade, eine Abwaschung des dem Fleische anklebenden Schmutzes erzielt, sondern die Reinigung des Gewissens von dem Schuldbewußtsein.⁴⁾ Den Gliedern des auserwählten Geschlechtes darf eben nichts mehr ankleben von der profanen Unreinheit, welche die Schuldbesleckung mit sich bringt;

3) Die Ehre, die Gott damit anthut, wenn er seinen Geist, der ein Geist der Herrlichkeit ist, auf dem Bekenner Christi ruhen läßt, wird ausdrücklich als alle Schmach, welche dies Bekenntniß mit sich bringt, weit überwiegend dargestellt (4, 14). In 1, 22, wo der Geist als christliches Lebensprinzip erscheint, ist das *διὰ πνεύματος* zweifellos unecht, und 3, 4 zeigen die Adjektiva, daß von einer Beschaffenheit menschlichen Geisteslebens die Rede ist (vgl. §. 27, c). Von der Heiligung im dogmatischen Sinne, wonach der Geist als Prinzip derselben gedacht wäre (Vorschlag I, S. 395), ist 1, 2 nicht die Rede. — 4) Da eben die Taufe (genauer: das Taufwasser) von objektiver Seite charakterisirt war als das Gegenbild des Wassers, das einst den in der Arche befindlichen Noah mit den Seinigen durch das Fluthgericht trug und errettete (3, 20 f.; vgl. Act. 2, 40), so wird sie nun in der Apposition näher von subjektiver Seite charakterisirt als ein Untertauchen (*βάπτισμα*), in welchem man nicht Fleischeschmutz ablegt (*ἀποθέσεις*), sondern an Gott die Bitte um ein gutes Gewissen richtet (*ἐπερωτήματα εἰς θεόν*), das man nur durch die unser Schuldbewußtsein aufhebende Sündenvergebung erlangen kann und das dann der Errettung vom Verderben, dem man nur um der Schuldbesleckung willen verfällt, gewiß macht (vgl. Gess, S. 401). Daß man in der Taufe erlangt, was man in ihr erbittet, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, da eben noch gezeigt war, wie wir durch das Leiden des (in der Taufe bekannten und angerufenen) Messias von der uns von Gott trennenden Schuldbesleckung befreit sind (3, 18), und der Taufritus darauf hinweist, daß hier die Schuldbesleckung abgewaschen wird, wie bei gewöhnlichem Untertauchen der Fleischeschmutz. Der Parallelismus des gen. obj. *ῥύπον* macht es exegetisch unmöglich, *ἀγαθὴς συνειδήσεως* als gen. subj. zu nehmen (vgl. Neuß II, S. 303), womit auch die ältere, ohnehin sprachlich sehr bedenkliche Deutung des *ἐπερωτήματα* nach spät juridischem Sprachgebrauch (stipulatio, vgl. noch Zimmer, S. 486) ausgeschlossen ist. Die *ἀγαθ. συνείδ.* aber von dem durch den neuen sittlichen Wandel zu erlangenden guten Gewissen zu nehmen, verbietet der Gegensatz, welcher fordert, daß hier an eine bereits vorhandene (von den früheren Sünden herrührende) Besleckung gedacht ist. Dagegen kann 3, 16 nichts beweisen, da natürlich das in der Taufe empfangene gute Gewissen auch im ferneren Wandel bewahrt werden muß; vgl. §. 46, b.

und auch in diesem Sinne stellt erst die Taufe an den Erwählten aus Israel die Beschaffenheit her, welche dem ganzen Volke als Ideal vorgesteckt war (Ex. 19, 6), aber im alten Bunde immer nur an Einzelnen sich verwirklichte (3, 5: *αἱ ἀγαὶ γυναικες*). Das auserwählte Geschlecht ist nun ein heiliges Volk geworden (2, 9: *ἔθνος ἅγιον*; vgl. v. 5).

c) Daß Viele, welche durch ihre Abstammung von den Vätern dem Volke Israel angehören, dennoch das Heil nicht erlangen, zu dessen Verwirklichung dieses Volk erwählt war, ja daß möglicher Weise nur ein Rest Israels am messianischen Heile Antheil empfangen werde: das haben die Propheten in ihren Weissagungen von den dem Eintritt der Vollendungszeit voraufliehenden Gerichten oft genug ausgesprochen. Diese Weissagung erfüllt sich in der Gegenwart. Denen, die ungehorsam sind, also ihre Bundespflicht nicht erfüllen, ist der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden, wie 2, 7 mit ausdrücklicher Anspielung auf die Weissagung (Jes. 8, 14) gesagt wird; und zwar auf Grund göttlichen Strafgerichts. Denn im Folgenden (2, 8) ist nicht die Rede von der Vorherbestimmung Einzelner zum Unglauben (Lehler, S. 186) oder zur Ausschließung vom Gottesreiche (v. Cölln, II. S. 351), sondern davon, daß die Ungehorsamen nach göttlicher Ordnung zum Straucheln, d. h. aber nicht zur sittlichen Verfehlung, sondern zum Verderben bestimmt sind. Dies Verderben besteht nach dem Zusammenhange mit v. 9 eben darin, daß sie nicht mehr zum auserwählten Geschlechte gehören und darum nicht theilhaben an der Vollendung der Theokratie, die durch den Messias vermittelt wird (v. 6). Auch hier wird also, wie §. 42, b, alle Sünde, selbst der Ungehorsam der im Fluthgericht Untergegangenen (3, 20), als Verfehlungssünde betrachtet (1, 14: *ἐν τῇ ἀνομίᾳ*).⁵⁾ Nur der hartnäckige Ungehorsam gegen die ihre gläubige Annahme fordernde Heilsbotschaft (2, 8; vgl. 3, 1. 4, 17), der nichts Anderes ist als Ungehorsam gegen den Messias selbst, wird als die Frechheitsünde der Gottlosigkeit (4, 18: *ὁ ἀσεβῆς καὶ ἀναστωλός*) gewerthet, die nicht vergeben werden kann, weil durch den Messias eben die Vollendung herbeigeführt wird und der Ungehorsam gegen ihn ein definitiver ist. Es hat also keine Veränderung des göttlichen Erwählungsrathschlusses, keine Uebertragung desselben auf ein anderes Subjekt stattgefunden. In dem ursprünglich erwählten Volke

5) Wie hier der Wandel in den sündlichen Begierden als ein auf mangelhafter Erkenntniß des Willens Gottes als des heiligen (v. 15) beruhender dargestellt wird, welchem die Leser einst nach damaliger jüdischer Weise (§. 24) durch äußerliche Gesetzeserfüllung zu genügen meinten (vgl. Matth. 23, 23. besonders v. 25—28), und zwar namentlich in der Diaspora, wo sicher oft genug die Befolgung der ceremoniellen Gebote das Einzige war, was den Wandel der Juden von dem der Heiden unterschied, so wird er 1, 18 charakterisirt als ein eitler, nichtiger, d. h. sein wahres Ziel, die Befeligung des Menschen auf Grund des göttlichen Wohlgefallens, nicht erreichender. Dies, wie auch die Auffassung aller vorchristlichen Sünde als einer Verirrung, welche sie der Leitung des Einen wahren Hirten entzogen hat (2, 25), beruht darauf, daß dieselbe vom christlichen Standpunkte aus als noch verzeihliche Verfehlungssünde gewerthet wird, womit natürlich ihre Schuldbarkeit in keiner Weise geleast oder gemildert ist.

vollendet sich die Theokratie; nur die unwürdigen Nachkommen der Väter werden von dieser Vollendung ausgeschlossen.

d) Es ist an sich wohl möglich, daß sich bereits einzelne gläubig gewordene Heiden an die Diasporagemeinden angeschlossen hatten, als Petrus an sie schrieb. Und wenn wirklich einzelne Äußerungen des Briefes sich ausdrücklich auf Heidendriften beziehen sollten (was ich allerdings nicht finden kann), so würde auf einen nicht unbeträchtlichen heidendriftlichen Bestandtheil derselben geschlossen werden müssen. Aber dann würde nur um so klarer hervortreten, daß Petrus die gläubigen Israeliten für den eigentlichen Stamm, die Substanz der Gemeinde hält, zu dem diese Heiden von Gott vor der Zeit hinzugeführt sind (vgl. S. 43, h). Daß auch solche, die nicht geborene Juden waren, in das erwählte Geschlecht eintreten und seiner Verheißungen theilhaftig werden konnten, war ja durch das Proselytenthum dem jüdischen Bewußtsein durchaus geläufig geworden. Allerdings wurde von den eigentlichen Proselyten des Judenthums die Beschneidung gefordert. Allein Petrus hatte ja nach S. 43, c anerkannt, daß auch Heiden als solche, d. h. ohne die Beschneidung anzunehmen, auf Grund des Glaubens dem Gottesvolk einverleibt werden könnten. Und wenn die geborenen und beschnittenen Israeliten doch nur, sofern sie gläubig geworden waren, zu dem auserwählten Geschlecht der Vollendungszeit gehörten, so lag es freilich nahe genug, fortan den Glauben allein zur Bedingung der Theilnahme an dem Heile und der Verheißung Israels zu machen.⁶⁾ Wie sich dann freilich das gesellige Verhältniß dieser dem erwählten Geschlechte einverleibten Heiden zu dem ohne Zweifel gesetزتreuen Stamme der Gemeinde gestaltete und ob dasselbe bereits zur Sprache gekommen war, darüber fehlt in unserem Briefe jede Andeutung. Die Juden in der entlegenen Diaspora waren schwerlich an eine so strenge Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, daß das soziale Verhältniß zu den unbeschnittenen Gliedern der Gemeinde zu einer so brennenden Frage wurde, wie in der unmittelbaren Nachbarschaft Palästinas. Auch in die antiochenische Gemeinde wurde ja der Streit darüber erst von Jerusalem her hineingetragen (Gal. 2, 12).

S. 45. Das Eigenthumsvolk und die Berufung.

Das erwählte Geschlecht ist in der Vollendungszeit erst wahrhaft zum Eigenthumsvolk Gottes geworden. a) Darin liegt zunächst, daß es berufen ist zu allem Heil, das Gott zur messianischen Zeit aus der Fülle seiner Gnaden spendet. b) Es ist aber zugleich damit berufen zu der höchsten Aufgabe, als die wahren Gottesknechte in Gottesfurcht und Gerechtigkeit Gott zu verherrlichen und ihm priesterlich zu dienen. c) Beide Gesichts-

6) Wie aber das Aposteldekret nicht daran dachte, die gläubigen Heiden in eine untergeordnete Stellung zur jüdenchristlichen Substanz der Gemeinde zu setzen nach Analogie der Proselyten des Thores, so findet auch in unserem Briefe dies keineswegs statt, obwohl man es aus einer falschen Erklärung der Briefadresse erschlossen hat (vgl. Reuß II, S. 302).

punkte schließen sich zusammen in dem Begriffe der Rindschaft, doch so, daß der letztere in ihm noch vorwiegt.d)

a) Wenn Gott nach Deut. 7, 6 Israel erwählt hat, damit es ihm ein Volk des Eigenthums werde (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ), so blieb doch, wie Ex. 19, 5 zeigt, die Realisirung dieses Ideals von dem Gehorsam des Volkes abhängig. Das abtrünnige Israel ist nicht mehr Gottes Volk, aber es kann es wieder werden, wenn es sich zur messianischen Zeit bekehrt (Hos. 2, 25). Da nun das gläubig gewordene Israel dies gethan hat, indem es im Gehorsam die messianische Heilsbotschaft annahm (§. 44, a), so darf es von Petrus als das zum Eigenthum angenommene Volk (2, 9: λαὸς εἰς περιποίησιν) bezeichnet werden, das jetzt wieder Gottes Volk geworden sei (v. 10). Inmitten seines Volkes hat aber Jehova zu wohnen verheißen (Ex. 29, 45 f.). Da er jedoch auch bei seinem Wohnen im Tempel immer noch vom Volke geschieden blieb, so eignen die Propheten die volle Erfüllung auch dieser Verheißung der messianischen Zeit zu (Ez. 37, 27). Diese Erfüllung tritt jetzt ein, wenn sie zu einem geistlichen Hause erbaut werden (2, 5), die Christengemeinde ist das Haus Gottes (4, 17), in welchem er Wohnung macht (vgl. §. 24, d. 31, d.).¹⁾ Unter einem geläufigen prophetischen Bilde (Jer. 31, 10. Ez. 34, 11 f.) wird die Wiederannahme zum Eigenthumsvolk auch so dargestellt, daß die verirrtten Schafe, die sich von ihrem Hirten verloren hatten, nun zu Gott, ihrem Hirten und Hüter zurückgekehrt sind (2, 25; vgl. Ez. 34, 10. 16). Sie bilden so eine Heerde Gottes (5, 2), welcher er als Eigenthümer der Heerde ihre Hirten und zum Obersten derselben den Messias bestellt hat (5, 2—4; vgl. Ez. 34, 23 f.).

b) Schon in der beständigen Gnadengegenwart Jehovas inmitten seines Volkes, sowie darin, daß der Eigenthümer der Heerde zugleich ihr Hirte und Hüter ist, liegt es angedeutet, daß dem Eigenthumsvolke aller Segen und Schutz seines Gottes gewiß ist. Als Gottes Volk ist es nach 2, 10 zugleich der Gegenstand seiner barmherzigen Liebe geworden (vgl. Hos. 2, 25: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמְרֵנוּ). Unter dem Symbol eines staunenswerthen Lichtes wird 2, 9 das unvergleichliche Glück dargestellt, zu welchem die Glieder des auserwählten Geschlechts aus der Finsterniß ihres Elendes berufen sind. Ausdrücklich wird 5, 10 als das letzte Ziel ihrer Berufung die ewige Herrlichkeit Gottes selbst genannt, welche der Gott jeder Gnadenerweisung spendet, wie die ζωὴ nach 3, 7.²⁾ Ein wesentlicher

1) Wenn dieses Gotteshaus als ein geistliches bezeichnet wird, wie nachher die Opfer als geistliche (2, 5), so könnte daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweitheit der Christen überhaupt vermittelt (§. 44, b), die Gemeinde auch zur Wohnstätte Gottes qualifizirt und ihr Thun zu Opfern. Doch liegt es wohl näher, im Gegensatz zu dem steinernen Tempel und den Thieropfern des alten Bundes an die geistige Verbindung der Einzelnen mit Christo zu denken, die ja beiderseits als die lebendigen Steine bezeichnet werden, aus denen das Haus erbaut wird, und an die geistige Verfassung, die allen Leistungen erst ihren Werth giebt.

2) Der Begriff der χάρις läßt sich aus dem N. T. nicht ausreichend erläutern. Das hebräische חֶסֶד, das man damit gewöhnlich zusammenstellt, geben die LXX gewöhnlich durch ἔλεος wieder, und dieses bezeichnet 1, 3 die erbarmende Liebe Gottes,

Theil dieser Gnadenereweisungen, welcher von den Propheten geweissagt ist (1, 10), wird ihnen jetzt bereits entgegengebracht (als eingetreten constatirt) von der evangelischen Verkündigung, welche Christum als den, in dessen Leiden und Verherrlichungen (v. 11) das Heil gegeben ist, offenbart (v. 13); und die Gläubigen haben in dieser von dem Apostel als wahrhaft bezeugten Gnade Gottes ihren Standpunkt genommen (5, 12). Sie erscheinen als die Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes (4, 10), die sich ihnen in den Gaben des Geistes erzeigt. Und wenn ihnen noch eine Mehrung der Gnade gewünscht wird (1, 2), so zeigt 5, 10, daß mit der in Christo gegebenen Berufung zu dem höchsten Heil zugleich die Gewißheit aller weiteren Gnadenereweisungen gegeben ist, durch welche Gott sie dem Heil der Vollendung zuführt. Wie also in der Lehre Jesu seine Erscheinung als die für die messianische Zeit erwartete höchste Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet wird (§. 20, b), so erscheint sie auch hier als eine Offenbarung der göttlichen Huld, die zur messianischen Zeit ihre Gnaden spendet. Aber wenn dort die Berufung als Aufforderung oder Einladung dazu gedacht ist (§. 28, a), so erscheint sie hier in ganz Alicher Weise als die in der Erwählung gegebene Bestimmung zu dem mit jener verbundenen Heil (vgl. 2, 9: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτὸν — τοῦ ὑμᾶς καλέσαντος*).

c) Von der anderen Seite ist, wie in den Evangelien, die Berufung die Bestimmung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe. Die Christen sind die wahren Knechte Gottes (2, 16; vgl. §. 40, b. 4, 10: *καλοὶ οἰκονόμοι*; vgl. §. 32, a), deren Grundpflicht ganz in Alicher Weise (vgl. Psalm 2, 11) als Gottesfurcht (Gen. 20, 11. Jos. 22, 25. Jer. 32, 40; vgl. Luc. 1, 50) bezeichnet wird (2, 17; vgl. 1, 17. 3, 15), die sie zu aller anderen Pflichterfüllung antreibt (2, 18. 3, 2). Die Gottesfürchtigen werden aber auch (wie Act. 10, 35: *ὁ φοβούμενος τὸν Θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*) der Gerechtigkeit leben (2, 24), selbst wenn sie darum leiden müssen (3, 14). Sie sind die Gerechten d. h. Gottwohlgefälligen im Alichen Sinne, welche Gutes thun und Böses meiden (3, 12; vgl. v. 11. 4, 18).³⁾ Zu diesem Gutesthun sind

die nach 2, 10 dem Eigenthumsvolke wieder zugewandt ist. Dagegen entspricht das *χάρις* der LXX dem hebräischen *חן*, welches das Wohlgefallen, die Huld Gottes bezeichnet. In diesem Sinne fanden wir Act. 15, 11 in petrinischer Rede die Huld Jesu als dasjenige bezeichnet, wodurch man allein im messianischen Gericht vom Verderben errettet werden kann (§ 40, d). In diesem Sinne erscheint das Aliche *ἐδρίσκειν χάριν ἐναντίον Θεοῦ* (Gen. 6, 8. 18, 3) oder *παρὰ τῷ Θεῷ* (Luc. 1, 30. 2, 52) metonymisch gewandt, wenn 2, 20 von einem bestimmten Verhalten gesagt wird, es sei *χάρις παρὰ Θεῷ* (vgl. v. 19), ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Es ist nur eine andere metonymische Wendung dieses Begriffes, wenn *χάρις* die Gabe der göttlichen Huld bezeichnet. In diesem Sinne wird alles messianische Heil, von welchem die Propheten geweissagt haben, als die für das erwählte Geschlecht der Vollendungszeit bestimmte Gabe der göttlichen Huld bezeichnet (1, 10: *οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες*); und aus 4, 10 erhellt aufs Deutlichste, daß unter der *χάρις* eine solche Gabe göttlicher Huld verstanden wird, weil sie dort als Wechselbegriff von *χάρισμα* erscheint und eine mannigfaltige ist.

3) Schon die 3, 11 f. citirte Stelle Psalm 34, 15—17 zeigt, daß man das bei Petrus so beliebte *ἀγαθοποιεῖν* (2, 15. 20. 3, 6. 17; vgl. 2, 14. 4, 19), dessen Gegensatz

die Christen berufen (2, 21. 3, 9). Sie sollen durch die rechte Anwendung ihrer Gaben (4, 11), wie durch die Art, in der sie unter allen Leiden ihren Christennamen tragen (v. 16), Gott verherrlichen und die herrlichen Eigenschaften (*ἀρεταί*) des Gottes, der sie berufen hat, preisend verkündigen (2, 9; vgl. Jes. 43, 21). Der höchste Ausdruck für diese Aufgabe, zu welcher die Glieder des Eigenthumsvolkes berufen sind, ist der Priesterdienst. Die Vorbedingung dazu, welche dem Volke des alten Bundes fehlte und daher wenigstens annähernd an seinen Stellvertretern, den levitischen Priestern realisiert wurde (Lev. 21, 6—8), ist jetzt in der Heiligkeit des Gottesvolkes erfüllt (§. 44, b). Nun kann auch in diesem Punkte das dem Volke Israel vorgesteckte Ideal realisiert werden (Ex. 19, 6), dessen Verwirklichung Jes. 61, 6 für die messianische Zeit in Aussicht genommen war; denn die ganze Christengemeinde ist eine heilige Priesterchaft (2, 5), die, weil sie Jehova als ihrem Könige dient, eine königliche genannt wird (v. 9). Das Vorrecht, welches im A. T. dem levitischen Priesterthum allein eignet (Num. 16, 5), weil nur der Heilige dem heiligen Gott nahen darf (Ex. 19, 22), muß jetzt auf die ganze Christengemeinde übergehen. Nach 3, 18 hat Christus uns Gott, von dem wir durch unsere Unheiligkeit getrennt waren, nahegebracht d. h. zum priesterlichen Nahen zu ihm befähigt. Nach 2, 5 erscheint es als die Aufgabe des heiligen Priesterthums, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen.

d) Schon im A. T. ist der Begriff der Kindschaft ein Wechselbegriff für den des Eigenthumsvolkes (Jer. 31, 1. 9). Jehova ist der Gott und der Vater seines Volkes, Israel sein Volk und sein Sohn (vgl. §. 20, c). Auch hier wird vorausgesetzt, daß die Christen Kinder Gottes sind und Gott als ihren Vater anrufen. Nach dem Zusammenhange von 1, 14 f. ist die Berufung sichtlich als Berufung zur Kindschaft gedacht, auf welche der Christ nach v. 17 gleichsam mit der Anrufung des Vaters antwortet, und somit die Kindschaft als ein Verhältniß bezeichnet, in dem man der väterlichen Liebe Gottes gewiß ist, die uns all ihrer Gnaden-erweisungen in Aussicht stellt (v. 13); denn in der Ermahnung des v. 17 liegt indirekt angedeutet, daß man nicht wähnen soll, die väterliche Liebe Gottes werde die Unparteilichkeit des Richters beeinträchtigen.⁴⁾ Deutlicher

das *κακοποιεῖν* bildet (3, 17; vgl. 2, 12. 14. 3, 17. 4, 15), und ähnliche allgemeinere Ausdrücke (3, 13: *ζηλωταὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, 2, 12: *καλὰ ἔργα, καλὴ ἀναστροφή*) für das, was die Gerechtigkeit im technischen Sinne ausmacht, nur aus dem A. T. ableiten darf. Wie sich dieses Gutes thun verhält zu den Vorschriften des mosaischen Gesetzes, ist nirgends näher angedeutet. Daß aber der göttliche Wille im Christenthum (2, 15) im Wesentlichen kein anderer sein könnte als der, welcher den Lesern schon in ihrem früheren Zustande aus dem Gesetze bekannt war (4, 2), erhellt deutlich aus 1, 15 f. Daß dies aber auch für eine höhere geistige Erfüllung des Ceremonialgesetzes im Sinne Christi (§. 24, d) Raum läßt, zeigt 2, 5, wonach es im Christenthum noch andere Priester und Opfer giebt, als die levitischen. Doch ist eine prinzipielle Befreiung vom Gesetz nirgends ausgesprochen, da die Deutung von 2, 16 auf eine solche (Schmid II, S. 201, Gef. S. 411) dem Kontexte durchaus zuwider ist.

4) Doch ist diese Vorstellung noch nicht so durchgeführt, wie in den Evangelien (§. 20, b). Wo vom Sorgen abgemahnt und zum Vertrauen aufgefordert wird, beruft

aber tritt die andere Seite des Kindschaftsverhältnisses hervor, wonach dasselbe wie das Knechtsverhältnis, das damit also nicht im Widerspruch steht (vgl. §. 32, a), die Verpflichtung zum Gehorsam involviert (1, 14: *τέκνα υπακοῆς*), auf welchen die Erwählung bereits abzielt (v. 2). Dieser Gehorsam wird aber v. 15 wesentlich darein gesetzt, daß das Kind sich dem Vater gleichgestalte, dem Gott, der es zur Kindschaft berufen hat, ähnlich werde; nur daß dabei nicht, wie in der Lehre Jesu, die neue Liebesoffenbarung Gottes (§. 25, a), sondern auf Grund von Lev. 11, 44 die Ähnliche Offenbarung der Heiligkeit Gottes als Norm ins Auge gefaßt wird (1, 15 f.). Es erhellt hieraus aufs Neue, daß auch durch die Berufung zur Kindschaft nur verwirklicht werden soll, was als Ideal bereits dem Volke Israel vorgesteckt war.⁵⁾

§. 46. Die Wiedergeburt und die Ernährung des neuen Lebens.

Durch das lebendige Gotteswort der evangelischen Verkündigung sind die Christen wiedergeboren zu einem neuen sittlichen Leben.^{a)} In diesem vermögen sie im Gehorsam der Wahrheit sich immer mehr von den seelengefährlichen Begierden zu reinigen.^{b)} Die Lebensnahrung selbst aber, die durch das Wort dargereicht wird und den Christen immer lieber werden soll, ist Christus, der in seinem ganzen Verhalten uns ein wirkungskräftiges Vorbild giebt.^{c)} Insonderheit wirkt dasselbe das geduldige Ertragen der Leiden, die der Christ nur noch als segensreiche betrachten kann.^{d)}

a) Zur Erfüllung der mit der Berufung dem Christen gestellten Aufgabe wird derselbe von Gott selbst befähigt. Doch geschieht dies nach §. 44, b nicht etwa durch den in der Taufe mitgetheilten Geist. Vielmehr, wie die Heilsverkündigung Jesu als Prinzip der Lebenserneuerung erschien (§. 21, c) und die apostolische Botschaft selbst die von ihr geforderte Sinnesänderung wirkte (§. 40, b), so ist es auch hier das Wort der evangelischen Verkündigung, welches die Wiedergeburt d. h. den Beginn eines neuen (sittlichen) Lebens wirkt. Da nämlich die Heilsbotschaft in Kraft des vom Himmel gesandten heiligen Geistes verkündigt wird (1, 12) und Alles, was die Geistbegabten reden, als ein von Gott kommendes Wort betrachtet werden soll (4, 11: *ὡς λόγια Θεοῦ*) so ist jene Verkündigung eine unmittelbare Gottesbotschaft (4, 17: *εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ*; 2, 8. 3, 1: *ὁ λόγος* schlechthin, vgl. Act. 4, 29) und daher völlig gleichartig dem Worte Gottes, das im A. T. an die Propheten erging und ebenfalls vom Geiste

sich Petrus auf Gott als den Schöpfer (vgl. Act. 4, 24), der nach seiner Treue dem, welchen er zum Heil geschaffen und welchem er damit dasselbe verheißen hat, auch seine Hülfe nicht entziehen wird (4, 19), und auf einen Psalmuspruch, der von der göttlichen Vorsehung handelt (5, 7 nach Psalm 55, 23).

5) Auch 3, 6 erscheint der Kindschaftsbegriff in der metaphorischen Wendung, wonach man durch Nachbildung des Wesens und Verhaltens Jemandes sein rechtes Kind wird (Vgl. Matth. 23, 31. 5, 45). Mit der Wiedergeburt zur Hoffnung (1, 3) oder dem Bilde 1, 23. 2, 2 ist der Kindschaftsbegriff nicht in Beziehung gesetzt.

ihnen eingegeben war.¹⁾ Wenn Petrus 1, 24 eine Schriftstelle anführt, die von dem Wesen des Aelichen Offenbarungswortes handelt, so sagt er nach der Vorstellung, daß alles im N. T. Gesagte direkt auf die messianische Zeit geht, v. 25 ausdrücklich, daß damit die zu den Lesern gelangte Verkündigung (v. 12) gemeint sei. Dieses bleibende, d. h. unvergängliche Gotteswort ist aber ein lebendiges, d. h. wirkungsfräftiges, durch welches die Christen zu einem neuen Leben wiedergeboren sind (1, 23). Und da das Erzeugte das Wesen dessen an sich tragen muß, aus welchem es erzeugt ist, so ist dieses Leben ein bleibendes, unvergängliches.²⁾ Durch dieses sein Wort wirkt also Gott selbst die Wiedergeburt. Denn wenn v. 3 die Auferstehung Christi als das Mittel genannt wird, dessen er sich bedient, so ist zwar für das Bewußtsein des Apostels diese Thatsache selbst gemeint, aber den Lesern war ja dieselbe nur durch die evangelische Verkündigung bekannt geworden (v. 12). Wenn jede Bewahrung, Stärkung und Förderung des Christenlebens auf Gott zurückgeführt wird (1, 5. 5, 10), dem man darum als dem treuen Hüter (2, 25) seine Seele in allen Anfechtungen befehlen soll (4, 19) im Gebet (v. 7; vgl. 3, 7. 12), so wird auch dies Gnadenwirken hauptsächlich durch das Wort vermittelt gedacht sein (vgl. not. c). Freilich bedarf es zur Wirksamkeit desselben des steten Gehorsams gegen die im Worte verkündete Wahrheit (1, 22). Aber dieser Gehorsam, auf den die Erwählung abzielt (v. 2), ist ja bei den gläubigen Israeliten von vorn herein gegeben (§. 44, a) und ergiebt sich in ihrem neuen Kindschaftsverhältniß von selbst (§. 45, d).

b) Das neue Leben der Christen kann am besten durch seinen Gegensatz zu dem vorchristlichen Leben charakterisirt werden. Diesem sind nach 1, 14 die Begierden eigenthümlich, die als sündliche gedacht sind, weil die Begierden der Menschen, wie sie nun einmal sind, im direkten Gegensatz gegen den Willen Gottes stehen (4, 2).³⁾ Bei jenen Begierden ist

1) Wie objektiv dieses Gotteswort den Propheten gegenüberstand, zeigt am besten 1, 10—12, wo es heißt, daß die Propheten in Betreff der ihnen vom Geist bezeugten Thatsachen, von denen ihnen nur offenbart war, daß sie für ein zukünftiges Geschlecht bestimmt seien, aufs Eifrigste suchten und forschten, auf welche Zeit sich diese Offenbarung bezog. Diese Ansicht von der Prophetie lehnt sich wohl an einzelne Thatsachen, wie Dan. 9, 2. 23 ff. 12, 11 ff., an. Sie wird aber von der Voraussetzung einer direkt messianischen Weissagung aus, welche überall die noch weit entfernte Heilsukunft ins Auge fassen soll, ungeschichtlich auf alle Propheten ausgebeugt. —

2) Ausdrücklich wird deshalb der Same, aus dem es erzeugt ist, als unvergänglicher bezeichnet; und es ist durchaus unrichtig, unter diesem Samen etwa den Geist zu verstehen, wie Schmid II, S. 202 thut. Denn der unvergängliche Same wird im Folgenden ausdrücklich als das lebendige und bleibende Wort Gottes bezeichnet, dessen hier hervorgehobene und 1, 24 f. begründete Eigenthümlichkeit genau dem *ἀφθαρτος* entspricht. Der Wechsel der Präpositionen beruht nur darauf, daß die bildliche Vorstellung der Zeugung aus dem Samen in die bildlose der Vermittelung durch das Wort umgesetzt wird. An den ausgefäeten Samen (Beyschlag I, S. 381) ist dabei nicht gedacht.

3) Ähnlich ist in den Reden Jesu von den Menschen schlechtthin die Rede (§. 33 c. Anm. 5). Dagegen scheint der Ausdruck *κόσμος* selbst 5, 9 nicht die unchristliche Menschenwelt, sondern den irdischen Weltbestand (1, 20) zu bezeichnen. Auch 3, 18 er-

zunächst an die fleischlichen, d. h. sinnlichen Begierden im engeren Sinne gedacht (2, 11). Zwar ist es nach 4, 3 dem heidnischen Leben charakteristisch, in Schwelgerei und Unzucht sich diesen fleischlichen Begierden zu ergeben; aber der Verfasser muß seine judenchristlichen Leser daran erinnern, daß sie, die den Willen Gottes wohl kannten, doch in der vergangenen Zeit diesen Willen der Heiden gethan haben. Andererseits gehören aber zu diesen sündlichen Begierden auch die 2, 1 aufgezählten Regungen und Aeußerungen der Lieblosigkeit. Dieser Wandel in den Begierden übt, weil er durch Erziehung, Sitte und Ueberlieferung den Menschen habituell geworden ist, eine sie beherrschende Macht aus und macht ihr Leben zu einem unfreien (1, 18). Aber durch die Wiedergeburt sind die Gläubigen eben von dieser Macht frei geworden und können nun im Gehorsam gegen die Wahrheit ihre Seelen reinigen (ἀγνίζειν) von den sie besleckenden Begierden (1, 22). Dadurch wird die in der Taufe erlangte ἀγιότης (vgl. S. 44, b) in allem Wandel immer mehr realisiert (v. 14 f.) und das gute Gewissen, das man in ihr empfängt (3, 21), unser bleibendes Besitztum (v. 16). Dann tritt an die Stelle des Lebens in den Begierden der Wandel in Gottesfurcht (1, 17), in welcher man sich der fleischlichen Begierden enthält; denn sie gefährden das Heil der Seele (2, 11), indem sie einem Rausche gleich dieselbe umnebeln und so die Geistesklarheit und Nüchternheit rauben, ohne welche man nicht die schon von Jesu geforderte Wachsamkeit üben kann (4, 7. 5, 8; vgl. S. 30, b).

c) Weil die Christen, an welche Petrus schreibt, erst kürzlich Christen geworden und damit wiedergeboren sind, so nennt er sie 2, 2 eben geborene Kindlein, deren gedeihliches Wachstum davon abhängt, daß sie nach lauterer Nahrung und zwar nach der Kindernahrung (Milch) begehren. Lauter ist sie aber nur, wenn sie aus dem Worte stammt (λογικόν), aus welchem die Christen wiedergeboren sind (1, 23). Es wird hier das lebengeugende Wort noch von der in diesem Worte dargereichten Nahrung unterschieden und diese selbst 2, 3 als Christus bezeichnet, von dem es mit Auspielung an Psalm 34, 9 heißt, daß, wer einmal geschmeckt, wie süß er sei, beständig nach dieser Nahrung verlangen werde.⁴⁾ Was hier bildlich als Gekostethaben seiner Süßigkeit bezeichnet wird, heißt 1, 8 bildlos ein Lieben dessen, den man von Person doch nicht gesehen, sondern nur verkündigen gehört hat. Als Nahrung des neuen sittlichen Lebens

scheinen alle Menschen Christo gegenüber als ungerecht, d. h. dem Willen Gottes nicht entsprechend.

4) In der That ist ja auch der Inhalt der evangelischen Heilsverkündigung nichts Anderes als Christus; und die bildliche Vorstellungsweise erinnert auffallend an johanneische Aussprüche, in denen Christus sich das Brod des Lebens nennt (vgl. besonders Joh. 6, 35). Wie es während der irdischen Wirksamkeit Christi ein Zeichen der Jüngerschaft war, wenn man zu ihm kam (S. 29, a), so redet auch Petrus 2, 4 von einem Zutrittskommen, wodurch der Einzelne ein lebendiger Stein an dem Gottestempel, d. h. nach S. 45, a ein echtes Mitglied der Gemeinde wird. Es ist aber, wie aus dem Zusammenhange mit v. 2 f. erhellt, hier natürlich davon die Rede, daß man zu Christo kommt, insofern er im Worte als Lebensnahrung dargeboten wird, weil man durch die Erfahrung von der Beschaffenheit derselben nach dieser Nahrung verlangen gelernt hat.

kann aber der im Wort verkündigte Christus darum bezeichnet werden, weil, ebenso wie einst seine Selbstdarstellung in seiner irdischen Wirksamkeit (§. 21, d), so jetzt die Verkündigung von derselben ein wirkungskräftiges Vorbild ist (2, 21. 3, 18. 4, 1. 13). Ebenso freilich erscheint auch 1, 18 f. 2, 24 sein sündentilgender Tod (vgl. §. 49, d) und 4, 5 sein bevorstehendes Gericht, die uns im Wort verkündigt werden als wirksame Motive des neuen sittlichen Lebens. Der Wandel in Christo (3, 16) wird demnach nichts Anderes bezeichnen als den Wandel, der in Christo begründet, d. h. durch ihn (wie er im Wort verkündigt wird) bestimmt ist. Darauf bezieht sich auch wohl die Bezeichnung der Christen als *οἱ ἐν Χριστῷ* scil. *ἀναστροφόμενοι* (5, 14), ohne daß dabei an eine mystische Lebensgemeinschaft mit Christo (Beischlag I, S. 395) zu denken ist. Aus jener Wirksamkeit der Verkündigung von Christo kann man dann auch die Art erläutern, wie alle Gott wohlgefälligen Werke der Christen durch Christum vermittelt erscheinen (2, 5. 4, 11), obwohl diese Kombination nicht ausdrücklich vollzogen wird.⁵⁾

d) Diese Nachbildung des Vorbildes Christi kommt aber insbesondere in Betracht, wenn der Christ Antheil nehmen muß an den Leiden, welche Christus in der Welt zu erdulden hatte (4, 13), wie er es seinen Jüngern vorhergesagt (§. 30, a), und wie sie sich nun auf Grund göttlichen Rathschlusses an allen Christen der Welt, bis ihr Maß voll ist, vollziehen (5, 9).⁶⁾ Es kommt aber darauf an, daß die Christen diese Leiden tragen, wie er sie trug. Denn gerade in seinem unschuldigen und geduldigen (2, 22 f.) Leiden hat Christus ihnen nach v. 21 ein wirkungskräftiges Vorbild gegeben und gleichsam die Fußstapfen vorgezeichnet, denen sie nur nachzufolgen brauchen. Weil wir aber zu solcher Nachfolge Jesu in seinem unschuldigen und geduldigen Leiden berufen sind und dadurch das göttliche Wohlgefallen erwerben (v. 19), so ist das Leiden, das nach einem häufigen Aelichen Bilde als Feuerögluth bezeichnet wird, auch ein segensreiches, sofern es Gelegenheit zu unserer Erprobung bietet (4, 12). Denn wie das vergängliche Gold der Feuerprobe unterworfen wird, um seine Echtheit zu bewähren (vgl. Psalm 66, 10. Prov. 17, 3. Mal. 3, 2 f.), so kommt

5) Der Zusatz *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* in 2, 5 besagt nicht, daß die geistlichen Opfer der Christen durch Christum Gott wohlgefällig geworden seien; denn dem Kontexte nach, in welchem der Schluß des Satzes zu dem Ausgangspunkte *πρὸς ὃν προσερχόμενοι* v. 4 zurücklenkt, soll dadurch ausgedrückt werden, daß das Darbringen jener Opfer selbst durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu diesem priesterlichen Thun befähigt sind. Ebenso drückt der gleiche Zusatz 4, 11 aus, daß jede richtige Anwendung der empfangenen Gaben, durch die wir Gott verherrlichen, durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu dieser Thätigkeit der wahren Gottesknechte befähigt sind.

6) Allerdings können dieselben auch auf den Teufel zurückgeführt werden, der 5, 8, wie in der Lehre Jesu (§. 23, a), als der Widersacher erscheint, der die Christen (durch die von ihm erregten Trübsale) dem Verderben zu überliefern trachtet, indem er sie von dem Glauben abbringt. Auch Act. 5, 3 wird in einer Aeußerung des Petrus die Sünde, welche dem Ananias den Tod brachte, auf den Satan zurückgeführt. Aber nach biblischer Anschauung hat der Teufel überall nur so viel Macht, als Gott ihm giebt. Daher erscheint von der anderen Seite das Leiden als auf einem Willen Gottes beruhend (3, 17. 4, 19), dessen gewaltige Hand es uns auferlegt (5, 6).

die Bewährtheit des Glaubens in der Leidensprüfung als eine viel werthvollere zur Erscheinung, die uns Lob und Herrlichkeit und Ehre vor Gott erwirbt (1, 7 f.). Wenn diese Betrachtung des Leidens aus dem Bewußtsein des Christenstandes als Heilsstandes hervorgeht, in dem Alles, auch das Leiden, zuletzt ein Erweis göttlicher Gnade werden muß (vgl. §. 45, b), so reflektirt eine andere darauf, wie es für die Erfüllung des Christenberufes (§. 45, c) förderlich und darum segensreich werden muß. Denn wenn Christus gelitten hat um der segensreichen Folgen willen, die sich an dies sein Leiden knüpfen (3, 18—22), so soll auch der Christ (gegen die natürliche Leidensscheu) sich mit derselben Erwägung, d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens waffnen. Diese wird aber sofort dahin angegeben, daß wer (als Gerechter oder um Gerechtigkeit willen, vgl. 3, 14. 17) am Fleisch gelitten hat, dadurch vom Sündigen, wie es die ihm solches Leiden bereitende Welt charakterisirt und dadurch ihm ein für allemal verleidet sein muß, abgebracht ist, um ferner nicht mehr menschlichen Begierden, sondern göttlichem Willen zu leben (4, 1 f.).⁷⁾ Von beiden Seiten wird die Befähigung zur freudigen Ertragung alles Leidens ein Hauptmoment in dem neuen Leben des Wiedergeborenen.

§. 47. Das christliche Gemeinschaftsleben.

Als die christlichen Kardinaltugenden erscheinen auch hier die ungeheuchelte ausdauernde Bruderliebe und die sanftmüthige Demuth, die sich im gegenseitigen Dienen bewährt. a) Zu der von dem Apostel um Gottes willen geforderten Unterwerfung unter die menschlichen Ordnungen gehört vor Allem der Gehorsam und die Ehrfurcht gegen die Obrigkeit. b) Ebenso aber gehört dahin das geduldige Ertragen der im Sklavenstande oft unschuldig erlittenen Unbill; und unter denselben Gesichtspunkt stellt der Apostel das Verhältniß christlicher Ehefrauen zu ihren noch ungläubigen Männern. c) Er verlangt endlich überhaupt, daß die Christen durch ihr Verhalten die heidnische Verleumdung widerlegen und ihren Feinden selbst zum Segen gereichen sollen. d)

a) Da die Christen sich unter einander Brüder nennen (5, 12) und eine Bruderschaft bilden (v. 9), so erscheint 2, 17 (vgl. 3, 8) als die spezifische Pflicht gegen die Brüder die Liebe, welche Christus als das größte Gebot bezeichnet hat (§. 25). Diese bildet so sehr den Mittelpunkt des christlich sittlichen Lebens, daß 1, 22 die Bruderliebe als das

7) Der Versuch, diesen Satz aus Röm. 6, 7 zu erläutern (Baur, S. 290; vgl. noch Sieffert, Jahrb. f. d. Th. 1875. S. 425 ff.), scheitert daran, daß in dem παθὼν doch keineswegs der Begriff des Absterbens liegt, und daß der Gedanke an die Lebensgemeinschaft mit Christo rein eingetragen wird. Freilich erhellt auch nicht, wiefern die Sündenlust durch das Leiden in ihm ertödtet ist oder gedämpft wird (Pfleiderer Urchristenth., S. 658, Veytschlag, S. 402); aber wer durch die Feindschaft der Sünder (wovon in diesem Zusammenhang allein die Rede) gelitten hat, der hat eben auf die Gefahr hin, darunter am Fleische zu leiden, ihrem sündlichen Willen nicht nachgegeben und dadurch mit dem Sündigen ein für allemal (bem. das Perfektum!) gebrochen.

nächste Ziel der Herzensreinigung bezeichnet und in ihrer spezifischen Eigenthümlichkeit aus dem Wesen der Wiedergeburt heraus bestimmt wird. Denn was derselben erst ihren rechten Werth verleiht, ist die *ἐκτένεια*, welche sich aus der Unvergänglichkeit des aus dem unvergänglichen Worte erzeugten Lebens ergiebt, d. h. die nachhaltige ausdauernde Energie, die im Geben wie im Vergeben keine Grenzen kennt und darum nach Prov. 10, 12 eine Menge von Sünden zudeckt (4, 8, vgl. Matth. 18, 21 f.)¹⁾. Neben der Liebe aber steht, wie in der Lehre Jesu (§. 25, d), die Demuth (3, 8, 5, 5: *ταπεινοφροσύνη*). Diese besteht Gott gegenüber darin, daß man sich geduldig in seine Wege fügt und unter seine gewaltige Hand beugt (5, 6); dem Nächsten gegenüber darin, daß man Jedem die ihm gebührende *τιμή* giebt (2, 17, 3, 7). Das *Summ cuique* bildet ausdrücklich die zweite Kardinalpflicht neben der Bruderliebe. Die Demuth aber kann nach Matth. 11, 29 nicht ohne die Sanftmuth sein (3, 4, 15), welche die Unbill und Feindschaft Anderer gelassen trägt und sich dadurch nicht zur Hestigkeit reizen läßt. Sie zeigt sich, wie Matth. 20, 25—28, im demüthigen Dienen, worin sich Jeder dem Andern unterordnet (5, 5). In solchem gegenseitigen Dienen soll Jeder die Gaben, die er von Gott empfangen hat, als Haushalter verwalten (4, 10); denn das Wort, das er redet, ist ihm von Gott gegeben, der ihm auch zu jeder Dienstleistung das Vermögen verleiht.²⁾

b) Ziemehr die Christen sich als das auserwählte Geschlecht fühlten, um so näher lag es, daß sie sich emanzipirt glaubten von den weltlichen Lebensordnungen, in denen die Bekehrung sie vorfand. Es waren das ja nur menschliche Ordnungen, die man leicht als verwerflich betrachten konnte, weil auch sie von der den Menschen als solchen (§. 46, b) anflebenden Sünde verderbt waren. Der Apostel aber fordert 2, 13, daß man sich aller menschlichen Ordnung (*ἀνθρωπίνῃ κτίσει*), freilich nicht um ihretwillen, sondern um Gottes Willen (*διὰ τὸν κύριον*) unterordne.

1) Dem allgemeinen Charakter aller Christentugend gemäß, wonach es darauf ankommt, Christum als den Herrn im Herzen zu heiligen (3, 15; vgl. §. 26, c), muß die Liebe freilich auch ungeheuchelt aus dem Herzen kommen (1, 22), die Liebesübung ohne Murren geschehen (4, 9), weshalb unter den Erscheinungsformen des Egoismus (2, 1) nicht bloß Bosheit, Neid und Verleumdung, sondern auch Trug und Heuchelei ausgeschlossen werden. Dagegen wird das Wesen der Liebe 3, 8 beschrieben als Gleichheit der Gesinnung, Mitgefühl und Barmherzigkeit. Symbolischer Ausdruck der Liebe ist der Liebeskuß: *φιλημα ἀγάπης* (5, 14). — 2) Speziell erörtert Petrus 5, 2 f. die Pflichten der Ältesten, denen das Hirtenamt über die Gemeinden (vgl. §. 45, a) anvertraut ist, wie ihm selbst als ihrem *συνπροσβύτερος* die Leitung der ganzen Kirche (v. 1). Auch diese Gemeindeleitung (das *ἐπισκοπεῖν*) soll ein Liebesdienst sein, der freiwillig und bereitwillig, nicht bloß aus Zwang der Pflicht oder Gewinnsucht, und nicht in Herrschsucht, sondern in der Demuth geübt wird, die nur sucht, den Andern ein Vorbild zu geben und sie dadurch zur Nachfolge anzutreiben. Ein zweites Gemeindeamt kennt Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt, noch nicht. Wie in der Gemeinde zu Jerusalem (§. 41, c), sind es die den Jähren nach Jüngeren (*οἱ νεώτεροι*), die ihrer Altersstellung nach ohne besondere Beamtung die äußeren Dienste in der Gemeinde verrichten und daher zur Unterordnung unter die Ältesten ermahnt werden (v. 5).

Dies gilt nun zunächst von der obrigkeitlichen Ordnung. Allerdings sind die Christen als solche frei (vgl. Matth. 17, 26), weil sie als Knechte Gottes keiner menschlichen Autorität unterworfen sind (2, 16: *ὡς ἐλεύθεροι — ὡς θεοῦ δοῦλοι*). Allein eben darum sollen sie ihre Freiheit nicht zum Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen; vielmehr, weil ja auch die Obrigkeit das Gute thun fordert, das Böse thun bestraft, ihr durch solches Gute thun Gehorsam leisten (v. 14 f.). Da der Christ aber Jedem die ihm zukommende Ehre geben soll, so verlangt Petrus auch für den König, d. h. den römischen Kaiser (v. 13) die ihm zukommende Ehrerbietung (v. 17); wobei er freilich nicht unterläßt, durch die Gegenüberstellung der Gottespflicht und Königspflicht nach dem Vorbilde von Marc. 12, 17 anzudeuten, daß die Erfüllung dieser der Erfüllung jener in keiner Weise präjudicire. Auf die besonderen Kollisionsfälle, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Act. 4, 19. 5, 29), geht er hier nicht näher ein.

c) Unter demselben Gesichtspunkte behandelt Petrus das Sklavenverhältniß, sofern er zu christlichen Sklaven redet, die noch ungläubige Herren haben. Auch hier fordert er im Namen der Gottesfurcht und um des Bewußtseins willen, daß Gott es ist, der die Unterordnung unter jede menschliche Ordnung fordert (2, 19: *διὰ σπουδῆσιν θεοῦ*), Unterordnung unter die Herren, selbst wo diese durch ihre Verfehrtheit (v. 18: *σκολιοίς*; vgl. Act. 2, 40) den Gehorsam erschweren. Gibt es in diesem Falle mancherlei Unbill zu ertragen, so sahen wir ja bereits, daß die Christen nach dem Vorbilde Christi berufen sind, durch unschuldiges und geduldiges Ertragen des Unrechts das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (v. 19 ff.). Ein ähnlicher Fall findet statt, wo christliche Weiber noch ungläubige Männer haben (3, 1). Hier gilt es, nach dem Vorbilde der heiligen Weiber des alten Bundes sich den Männern unterzuordnen und im Gute thun ausharrend ohne jede Menschenfurcht seine Hoffnung auf Gott zu setzen (v. 5 f.). Ihr keuscher Wandel soll auch hier in der Furcht Gottes wurzeln (v. 2), und ihr Schmuck nicht in äußeren Zierrathen, sondern in dem sanftmüthigen und stillen Geiste bestehen, da dieser Schmuck allein vor Gott werthvoll ist (v. 3 f.).³⁾

d) Das rechte Verhalten der Christen zu den menschlichen Ordnungen hat nach dem Willen Gottes noch einen speziellen Zweck: den Nichtchristen, welche das wahre Wesen des neuen christlichen Lebens nicht verstehen konnten, gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, die sie zu beurtheilen verstanden, zu zeigen, daß das Christenthum seine Anhänger zur treuen Pflichterfüllung in denselben anhalte und befähige, und so der Unwissenheit der thörichten Menschen den Mund zu stopfen (2, 15).⁴⁾ Es gilt nur,

3) Nur gelegentlich wirft der Apostel einen Blick auf die christlichen Ehen und verlangt von den Männern verständige Einsicht (*γνώσις*) im Verkehr mit dem schwächeren Geschlechte und gebührende Anerkennung der Christenwürde der Frauen auf Grund des *Sum cuique*, da nur so das gemeinsame Gebet, das er als den eigentlichen Höhepunkt des ehelichen Lebens im Christenthume zu betrachten scheint, unbehindert bleiben kann (3, 7).

4) Die Nichtchristen waren nämlich nach 2, 12 geneigt, die Christen als Uebelthäter zu verleumden; theils wirklich aus mangelhafter Kenntniß ihres sittlichen Lebens, theils

vor Allem dafür zu sorgen, daß die Christen nicht durch eigene Sünde oder durch wohlgemeinte, aber übel angebrachte Einmischung in Dinge, die sie nichts angehen (ὡς ἄλλοτριος πύσκοποι), sich eine wohlverdiente Schmach zuziehen (4, 15). Dagegen haben sie der positiven Feindschaft der Ungläubigen gegenüber Gelegenheit, das Gebot der Feindesliebe zu üben (§. 25, c): nicht Böses mit Bösem zu vergelten, weder das böse Wort noch die böse That, sondern die erlittene Unbill mit Segnen zu erwidern, wofür 2, 23 auf das Beispiel Christi hingewiesen und 3, 9 sichtlich auf ein Wort Christi (Matth. 5, 44 = Luc. 6, 28) angespielt wird. Wie durch dieses Thatzeugniß, sollen sie aber auch bereit sein, ihren Feinden durch ein ebenso freimüthiges Bekenntniß über ihre Christen Hoffnung Rechenschaft zu geben (3, 15). Der Apostel hofft, daß gerade ihr Verhalten im Leiden, wenn sie dabei unerschütterlich im Gutesithum verharren und so alle Verleumdung zu Schanden machen, ihren Feinden selbst noch zum Segen reichen kann, wie es, in freilich einzigartiger Weise, bei dem Leiden Christi der Fall gewesen ist (v. 16 ff.). Es geziemt sich aber für sie, so lange sie als Fremdlinge hier unter den Nichtchristen leben (2, 11), diesen nicht Anstoß zu geben, sondern zum Segen zu werden. Wie die gläubigen Weiber ihre noch ungläubigen Männer durch ihren Wandel ohne Wort gewinnen können (3, 1 f.), so können die Nichtchristen überhaupt, wenigstens wenn der Tag ihrer Gnadenheimsuchung gekommen, veranlaßt werden, Gott zu preisen für das, was er in den Christen gewirkt hat (2, 12; vgl. Matth. 5, 16); womit sie ja für das Christenthum so gut wie gewonnen sind. Nur so können die Christen auch das höchste Ziel erreichen, das ihnen nach §. 45, c als wahren Gottesknechten gesteckt ist: Gott zu verherrlichen. Wer lediglich um seines Christennamens willen Schmach leidet (vgl. 4, 14), braucht sich derselben nicht zu schämen, da er Gott durch sein Verhalten auf Grund dieses Namens Ehre macht (v. 16).

Viertes Kapitel.

Der Messias und sein Werk.

§. 48. Der Messiasgeist.

In der Endzeit ist Christus, der als der Erlöser von Anbeginn an im Rathschlusse Gottes vorhererkannt war, als solcher erwählt und den Menschen kund gemacht worden. a) Der Gottesgeist, mit welchem er während seines irdischen Lebens gesalbt war, hat schon in den Propheten

aber auch nach 4, 4, weil sie durch die Abkehr der Christen von dem unsittlichen Leben, das dieselben früher mit ihnen gemeinsam geführt, sich getroffen fühlten und nun durch Lästerung den Stachel dieser Verurtheilung ihres Treibens abzustumpfen suchten.

gezeugt von dem, was ihm nach diesem Rathschlusse begegnen sollte. b) Seinem durch diese Salbung einzigartig potenzierten Geisteswesen nach konnte der dem Fleische nach Getödtete nicht im Tode bleiben, sondern mußte durch die Auferstehung lebendig gemacht werden. c) In diesem Geiste hat Christus endlich bei seinem Aufenthalt im Hades den dort im Gewahrsam befindlichen Geistern der Verstorbenen die Heilsbotschaft verkündigt. d)

a) Die Vollendung der Theokratie in dem gläubigen Israel hat begonnen, weil die messianische Zeit da ist; und die messianische Zeit ist da, weil der Messias erschienen ist. Wie §. 40, a, so wird auch hier 1, 20 die von der Weissagung verkündete Endzeit (τὸ ἔσχατον τῶν χρόνων, als Uebersetzung des prophetischen מָלְכוּת מֶשִׁיחַ), in welcher die mit der καταβολὴ κόσμου (Matth. 25, 34) begonnene Weltentwicklung ihr Ziel erreicht, als gegenwärtig betrachtet. Daß Jesus von Nazaret der in ihr erschienene Messias sei, braucht natürlich den Gläubigen in Israel nicht mehr bewiesen zu werden.¹⁾ Was die Propheten von den für den Messias bestimmten Leiden und den darauf folgenden Verherrlichungen geweissagt haben, das ist ihnen ja von Anfang an in der evangelischen Botschaft als eingetreten verkündigt (1, 11 f.). Schon diese Anschauung, wonach die Herrlichkeit nicht als eine dem Messias ursprünglich eigene, sondern als eine für ihn in der Weissagung bestimmte erscheint, macht es wenig wahrscheinlich, daß Petrus auf ein vorgegeschichtliches Sein und dem entsprechend auf ein schon ursprünglich übermenschliches Wesen Christi reflektirt haben sollte. Um der Gemeinde der Endzeit willen (δεῖ ὑμᾶς), d. h. damit diese wisse, daß sie erlöst ist und auf diesen Glauben ihre Hoffnung auf die Heilsvollendung gründe, ist Christus jetzt kundgemacht als ihr Erlöser, obwohl Gott schon von jeher diesen Christus als denjenigen vorhererkannt hat (προεγνωσμένος), durch dessen Blut die Erlösung werde vollbracht werden (v. 20f.).²⁾ Dieses göttliche

1) Der Würdenname des Messias, der ursprünglich auf die Ausrüstung zu seinem spezifischen Berufe hinwies (§. 18) und darum die Vorstellung seiner Heilsmittlerschaft involvirt, ist bereits so ganz auf die geschichtliche Person Jesu übergegangen, daß er zum Nomen proprium geworden ist. Ueberall, selbst wo auf sein irdisches Leben zurückgeblieben wird, heißt er Χριστός (1, 11. 19. 2, 21. 3, 16. 18. 4, 1. 14. 5, 10. 14), nur, wo das Nomen proprium von dem prädispositiven χρίσις unterschieden werden soll (3, 15), oder, wo der Genetiv von artikulirten Substantiven abhängt (4, 13. 5, 1), mit dem Artikel. Daneben findet sich nur noch der Name Ἰησοῦς Χριστός (1, 1 ff. 7. 13. 2, 5. 3, 21. 4, 11; vgl. § 41, a); die Lesart Χριστός Ἰησοῦς in 5, 10. 14 ist ohne Zweifel unecht. Es versteht sich von selbst, daß diese Erhebung des Würdenamens Jesu zum Eigennamen eben darin ihren Grund hat, daß die Person Jesu dem Christen überall und ausschließlich in seiner spezifischen Heilsmittlerqualität vor Augen steht. — 2) Viele freilich finden in dieser Stelle eine reale Präexistenz (vgl. z. B. Luz, S. 349, Pfeiderer, a. a. D. S. 659, Geß, S. 395 f. Mösgen, S. 74). Aber das φανερωθεῖς bezeichnet, weil es das εἰδότες v. 18 motivirt, nicht die durch die Erscheinung Christi auf Erden erfolgte, sondern die Kundmachung Christi in seiner Bedeutung als messianischer Erlöser durch seinen Tod (v. 18 f.) und seine Erhöhung (v. 21), und diese Kundmachung wird dem Verborgensein derselben im göttlichen Rathschlusse entgegengesetzt. Nur die Erwähnung

Vorhererkennen setzt aber so wenig wie dasjenige, welches die als direkt messianische gefaßte Prophetie überall involvirt, ein gleichzeitiges Vorhandensein der Person voraus, deren Qualifikation Gott vorausschauet. Ganz ähnlich wie das gläubige Israel (v. 2: ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ und dazu §. 44, a), hat Gott die geschichtliche Person Jesu in Gemäßheit dieses Vorhererkennens zu ihrer messianischen Bestimmung erwählt (2, 4. 6).

b) Wenn es 1, 11 heißt, daß der in den Propheten redende Geist Christi die Schicksale Christi vorher bezeugte, so läge es hier ungleich näher, darunter den Geist des präexistierenden Christus zu verstehen (vgl. wieder Nösgen S. 74 gegen Benjchlag I, S. 384). Dem steht nicht entgegen, daß Jesus nach petrinischer Lehre erst durch seine Erhöhung zum Messias gemacht ist. Denn wenn trotzdem der zum Nomen proprium gewordene Messiasname, und zwar mit Vorliebe, von der geschichtlichen Person Christi gebraucht werden kann (Anm. 1), so konnte er auch auf den präexistenten übertragen werden. Aber auffallend wäre es allerdings, daß der Name in demselben Sage ohne Unterscheidung von dem prä-existenten (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) und von dem geschichtlichen Christus (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) gebraucht wäre; und da der Sinn, welcher entsteht, wenn man ihn beide Male von dem geschichtlichen Christus faßt, ein mit den sonstigen Voraussetzungen der petrinischen Lehre durchaus übereinstimmender ist, so ist diese Fassung allein berechtigt. Hiernach ist der Geist, mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (§. 38, b), und welcher also während seines Antelebens sein Geist war, bereits, ehe er ihn empfing, in den Propheten thätig gewesen. Dieser Geist ist nichts Anderes, als der ewige Gottesgeist, in welchem der messianische Heilsrathschluß von Ewigkeit her gefaßt war, und welcher darum ebenso in den Propheten davon zeugen konnte, wie er nachmals den Messias selbst zu der Ausführung dieses Rathschlusses befähigte.³⁾

c) Ganz wie in den Reden der Apostelgeschichte (§. 39, a) tritt auch hier, wo es sich um die Heilsmittlerqualität Jesu handelt, der Gegensatz des *ἡρώου* μὲν — *ζωοποιήσεως* δέ bedeutsam hervor (§. 3, 18; vgl. 1, 19 f. 21). Wenn jenes durch *σαρκί* auf das Gebiet des Fleisches als Substrat des irdisch-leiblichen Lebens (§. 27, a) beschränkt wird, so wird dieses durch *πνεύματι* der Sphäre des geistigen Lebens zugewiesen (vgl. 4, 6). Da nun das menschliche *πνεῦμα* im Tode nicht zu existiren

der Endzeit, auf welche alle göttlichen Heilsrathschlüsse abzielen, hat es hervorgerufen, daß im Gegensatz das göttliche Vorhererkennen bis in die erste Anfangszeit, d. h. bis vor die Welterschöpfung hinaufreicht und dadurch der göttliche Heilsrathschluß als ewiger ausdrücklich bezeichnet wird. Daß das *προγινώσκειν*, so wenig wie die *πρόγνωσις* 1, 2 (vgl. dazu §. 44, a), von der göttlichen Vorherbestimmung genommen werden kann, zeigt schon das part. perf., das eben nicht einen einzelnen Akt, sondern den Zustand des Bekanntseins bezeichnet.

3) Will man dies eine ideale Präexistenz Christi im göttlichen Geiste oder im göttlichen Rathschlusse nennen, so ist dagegen kaum etwas einzuwenden; aber eine solche ist überall gegeben mit der Voraussetzung einer direkt messianischen Prophetie, von welcher Petrus mit allen übrigen Schriftstellern ausgeht (§. 46, a).

aufhört, wohl aber, vom Leibe getrennt, dem Schattenleben des Hades verfällt, welches im Sinne der Schrift kein wahres Leben ist: so kann das Lebendiggemachtwerden dem Geiste nach nur in der Auferweckung erfolgt sein, in welcher das *πνεῦμα* Christi wieder mit einem (himmlischen) Leibe bekleidet ward.⁴⁾ Eine solche hat aber das menschliche *πνεῦμα* an sich keineswegs zu erwarten, da, abgesehen von der Erlösung, der schattenhafte Todeszustand im Hades ein dauernder ist. Es muß also mit dem *πνεῦμα* des Messias eine andere Bewandniß gehabt haben als mit dem der Menschen überhaupt, wenn er hinsichtlich der Seite seines Wesens, welche Geist war, nach dem Tode lebendig gemacht wurde. So führt auch diese Stelle darauf, daß sein *πνεῦμα* nicht ein gewöhnliches menschliches *πνεῦμα* war, sondern ein mit göttlichem Geiste gesalbes d. h. bleibend erfülltes, kraft dessen er dem Geiste nach nicht wie jeder andere Mensch im Tode, d. h. im leiblosen Hadeszustande bleiben, sondern lebendig gemacht, d. h. auferweckt werden mußte. Wenn also Act. 2, 24 die Nothwendigkeit der Auferstehung noch lediglich durch die Vorherfagung derselben begründet war (§. 39, a), so wird sie hier bereits auf das einzigartige Geisteswesen Christi zurückgeführt, welches er empfing, als der verliehene Gottesgeist ihn zum *Χριστός* machte. Freilich aber war die Auferweckung nur vorhergesagt, weil sie zur Erfüllung des Messiasberufes nothwendig war; und aus demselben Grunde war sie in dem Geiste begründet, der Christum zur Erfüllung dieses Berufes befähigte.

d) Nach 3, 19 ist Christus *ἐν πνεύματι* in den Hades gegangen, um den darin im Gewahrsam (*ἐν γυλακῇ*) befindlichen Geistern die Heilsbotschaft zu bringen (vgl. auch 4, 6). Das Subjekt ist aber nicht der bereits auferweckte Christus (wie noch Schenkel, S. 221 will), der eben nicht mehr bloß *ἐν πνεύματι* war, sondern in der Auferstehung wieder einen Leib empfangen hatte; vielmehr der getödtete, der, wie jeder andere Verstorbene, nachdem der Geist sich vom Körper getrennt hatte, zunächst nur noch *ἐν πνεύματι* existirte und darum auch unter den körperlosen Geistern (den Verstorbenen, die, wie er, nur *ἐν πνεύματι* existirten) wirken konnte. Während aber die anderen Geister im Scheol nur ein schattenhaftes Dasein führen, konnte der Geist Christi, welcher mit dem ihn zur messianischen Wirksamkeit befähigenden Gottesgeiste gesalbt war, oder —

4) Daß die beiden Dative nicht instrumental zu nehmen sind (Nösg., S. 76 gegen seine eigene Uebersetzung auf S. 45, der das *πνεύματι* trotz der offenbaren Parallele 4, 6 auf die göttliche Natur Christi bezieht), ist jetzt wohl anerkannt; dagegen wird die Beziehung des *ζωοποιήσεως* auf die Auferstehung immer wieder bestritten (vgl. noch Beyschlag I, S. 405), obwohl man dann entweder das Lebendiggemachtwerden in ein Lebendigerhaltenwerden umsetzen, oder an „das natürliche Wiedererwachen der Seele aus der Umnachtung des Todeskampfes“ denken muß, was dem Ausdruck ebensowenig entspricht. Eine Befähigung des geistigen Wesens Christi zum Wirken auf Andere ist aber schon darum undenkbar, weil jene Fähigkeit im Tode nicht durch eine Depotenzirung des *πνεῦμα*, sondern durch seine Trennung vom Leibe aufhört. Daß der Ausdruck nur auf die Auferstehung gehen kann, ergibt sich auch daraus, daß das *ζωοποιήσεως*, wie das *θανάτου*, zu *προσάργη* gehört, welche Thätigkeit er doch nur als Auferstandener ausführen kann.

was nur ein anderer Ausdruck dafür ist — Christus in diesem Geiste seine messianische Wirksamkeit unter den Geistern im Scheol fortsetzen.⁵⁾ Wie also die Gotteskraft des Geistes, welchen der Messias in seinem irdischen Leben empfing, vor dieser Zeit in den Propheten wirksam war, so ist sie es auch gewesen, die ihn noch nach dem Ende seines irdischen Lebens unter den Geistern im Hades wirksam sein ließ. Es erhellt auch hieraus, wie das höhere Wesen in Christo auf dieser Stufe apostolischer Lehranschauung noch lediglich als der ihm mitgetheilte, aber in seiner Wirksamkeit an das irdische Leben Christi nicht gebundene Gottesgeist gedacht ist.

§. 49. Die Heilsbedeutung des Leidens Christi.

Vgl. Fr. Sieffert, die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus, Jahrb. f. deutsche Theologie 1875, 3. Laichinger, die Veröhnungslehre des ersten Petribriefes, ebend. 1877, 2.

Das Leiden Christi, das von ihm in vollster Unschuld und Geduld getragen ist, war bereits in der Weissagung vorhergesehen.^{a)} Der einzigartige Zweck dieses Leidens war, die besleckende Sündenschuld von den Sündern zu nehmen; und dies geschah, indem Christus bei seinem Tode am Kreuze die durch ihre Sünden verwirkte Strafe trug.^{b)} Auf Grund des letzten Vermächtnisses Christi kann dies auch so dargestellt werden, daß die Gemeinde mit dem sühnenden Blut eines Bundesopfers besprengt worden ist.^{c)} Wenn auch die Erlösung von der Macht der Sünde als Folge des Todes Christi bezeichnet wird, so darf dieselbe doch im Sinne

5) Wie einerseits nach Act. 2, 27 die Seele des Messias nicht im Scheol belassen werden konnte, so konnte andererseits der diese Seele konstituierende Geist auch nicht an dem Schattenleben der menschlichen Geister im Hades theilnehmen, obwohl Christus selbstverständlich, wenn einmal gestorben, wie jeder Andere *ἐν πνεύματι* in den Scheol hinabgehen mußte. Daß das *ζωονογηθεὶς* auf die Auferstehung bezogen wird, schließt keineswegs aus, daß an das *πνεύματι* sich eine Aussage darüber knüpft, was er, ehe er noch auferweckt war, also als er nur noch *ἐν πνεύματι* existirte, in diesem Zustande gethan habe. Vielmehr weist das *καὶ* nach *ἐν ᾧ* ausdrücklich darauf hin, daß es nicht nur Geist war, wonach er wiederbelebt wurde, um das *προσκαρτερεῖν* auszuführen, sondern auch, worin er den Geistern predigte. Die Hadesfahrt Christi als solche wird als eine völlig selbstverständliche Thatfache behandelt, und die apostolische Aussage bezieht sich nur auf die in Folge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit Christi, die hier als Beweis für die segensreiche Frucht seines Todes (3, 17 f.) zur Sprache kommt, wie 4, 6 als die Voraussetzung dafür, daß Todte wie Lebendige dereinst von ihm gerichtet werden können (vgl. §. 50, d). Daß dieselbe aus einer besonderen Mittheilung des Auferstandenen an Petrus her stammt (Geß, S. 408. Nösgen, S. 77), braucht man daher gewiß nicht anzunehmen. Daß die *πνεύματι* nicht die gefallenen Engel aus Gen. 6 (Baur, S. 291. Spitta, Christi Predigt an die Geister. Göttingen 1890), sondern die vom Körper getrennten Seelen der Verstorbenen sind (§. 27, c), bedarf keines Beweises. Andere Um- und Wegdeutungen der Hadespredigt Christi (vgl. noch Nösgen, S. 77) gehören lediglich der Geschichte der Exegese an.

des Apostels nur als seine mittelbare praktische Wirkung betrachtet werden. d)

a) Wenn nicht sowohl die einzelne Thatsache des Todes Christi, sondern, wie Act. 3, 18, das Leiden desselben überhaupt wiederholt so nachdrücklich hervorgehoben (2, 23. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1) und dabei insbesondere auf das vorbildliche Verhalten Christi in demselben reflektirt wird, (2, 21), so verräth sich hierin nur der Augenzeuge, welchem Christus in seinem Verhalten während der leidensvollen Schlußtage seines irdischen Lebens mit allen ihren Erlebnissen noch lebendig vor Augen steht. Schon 3, 18 leidet Christus als der Gerechte (vgl. S. 38, b); und wenn ihm eine heilbringende Absicht dabei zugeschrieben wird, so erhellt, daß sein Leiden als ein freiwillig übernommenes, also auch willig und geduldig getragenes gedacht ist. Dasselbe besagt das aus Jes. 53, 7 entlehnte Bild vom Lamm, dem Sinnbilde der stillen Geduld (1, 19). Wenn dasselbe als fehlos (*ἄμωμος*) bezeichnet wird, so zeigt der erläuternde Zusatz (*καὶ ἄσπιλος*), daß dieses nicht im rituellen Sinne (Lev. 1, 10), sondern im Sinne sittlicher Makellosigkeit gemeint ist, so daß an der Unschuld und Geduld des Leidenden der eigenthümliche Werth seines Leidens (*τίμιον αἷμα*) veranschaulicht werden kann. Endlich wird 2, 22 f. zuerst mit den Worten Jes. 53, 9 die Unschuld und dann in einer Umschreibung von Jes. 53, 7 die schweigsame Geduld des Leidenden ausdrücklich hervorgehoben. Obwohl demnach dieses Leiden ein freiwilliges war, so ist doch von der anderen Seite dasselbe schon in der messianischen Weissagung für Christum vorherbestimmt (1, 11; vgl. S. 38, c). Sofern aber gerade dieser Theil der Weissagung bereits erfüllt ist (v. 12), muß in ihm der bereits realisirte Theil der messianischen Vollendung wesentlich mit begründet sein.

b) Wenn das Leiden Christi als Beispiel für das Segensreiche (vgl. *κρείττον*: 3, 17) eines unschuldig erduldeten Leidens aufgeführt wird, so bevormundet doch der Apostel, daß dieses Leiden wegen seiner eigenthümlichen Segensfrucht ein einzigartiges gewesen sei, das sich der Natur der Sache nach nicht wiederholen kann. Christus hat einmal (*ἅπαξ*) gelitten um der Sünden willen; dieselben müssen also durch dies einmalige Leiden, das schon darum im Tode gipfelnd gedacht ist, abgethan sein. Da nun als Zweck dieses Leidens angegeben wird, daß er den Gläubigen aus Israel das zur Vollendung der Theokratie nothwendige Nahen zu Gott ermöglicht, dieses aber nach dem Kontexte durch ihre Sünden unmöglich gemacht war, so erhellt daraus, daß er durch sein Todesleiden die durch die Sünden herbeigeführte Schuldbesleckung der *ἄδικοι* getilgt hat (v. 18). Wie dies geschehen sei, wird schon dadurch angedeutet, daß er als Gerechter für Ungerechte gelitten hat¹⁾. Es wird aber erst vollständig klar aus der

1) Zwar liegt in der Präposition *ὅτι* hier so wenig wie 2, 21 der Begriff der Stellvertretung; aber der so nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten weckt nothwendig die Vorstellung, daß das zum Besten dieser erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden sollen. Unmöglich aber kann das Leiden Christi hier in dem Typus des Sündopfers dargestellt sein (Ritschl II, S. 213), da nirgends im Opfer ein Gerechter für einen Ungerechten leidet. Aus dem Finalsatz

Hauptstelle 2, 24. Diese weist durch ihren Wortlaut, wie durch ihren ganzen Kontext so deutlich auf Jes. 53 hin, dessen Weissagung vom Knechte Gottes schon §. 38, d als messianische gefaßt war, daß sie nur aus ihr erläutert werden kann. Es ist also davon die Rede, daß Christus unsere Sünden getragen (Jes. 53, 12: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν*; hebräisch: *סָפַר, בָּרָךְ*), d. h. aber nach stehendem Altliehen Sprachgebrauch (Num. 14, 33), daß er die gottgeordneten Folgen derselben oder ihre Strafe erlitten hat. Indem nämlich der Unschuldige die Folgen der Sünden trägt, welche die Schuldigen treffen sollten (was das *ἡμῶν αὐτός* ganz wie das *αὐτῶν αὐτός* Jes. 53, 11 hervorhebt), trägt er die fremden Sünden selbst, wie eine ihm auferlegte Last²⁾. Welcher Art aber diese Strassfolge war, deutet das *ἐν τῷ σώματι* an, sofern ja sein Leib in einen unnatürlichen, gewaltsamen Tod dahingegeben ward (vgl. Marc. 14, 22), in welchem sich das Gottesgericht über die Sünde am deutlichsten offenbart (§. 34, c). Da aber dieser Tod der Kreuzestod war, so kann der Zusatz *ἐπὶ τὸ ξύλον*, in welchem, wie in den petrinischen Reden der Acta (§. 38, c), das Kreuz als das Galgenholz bezeichnet wird, nur mittelst einer Prägung den Gedanken anfügen, daß Christus die Sünden trug, ans Kreuz hinaufsteigend, weil er gerade dort die spezifische Strafe für die Sünden erlitt.³⁾ Offenbar betrachtet also Petrus dies Sündentragen Christi zum Besten der Sünder als das Mittel, wodurch die Sünden,

erhellet nur, daß die Sünden, um derentwillen Christus starb (*περὶ ἁμαρτιῶν*), bisher dieses Nahen hinderten. Ebensofern liegt der Gedanke an die heiligende Wirkung der durch den Tod Christi vermittelten Gottesgemeinschaft (Sieffert, S. 407), die mit dem priesterlichen Charakter jenes Nahens zu Gott (§. 45, c) nichts zu thun hat, und daher auch nicht mit Beyschl. I, S. 392 zugleich hineingelegt werden darf. — 2) Dagegen ist die Opferidee (vgl. Fehler, S. 179) dem hier in Betracht kommenden jesajanischen Kontexte gänzlich fremd, und ebenso die Vorstellung des Sündentragens dem Opferritual. Nie wird von einem Opferthiere gesagt, daß es die Sünden trägt; nur von dem zweiten Voch am großen Versöhnungstage, der gerade nicht geopfert, sondern in die Wüste gejagt wurde, wird gesagt, daß ihm die Missethat der Kinder Israels aufs Haupt gelegt sei, damit die völlige Entfernung dieser durch das Opfer des ersten Voches gesühnten Sünde sinnbildlich dargestellt werde (Lev. 16, 20–22). — 3) Da unmöglich irgend wie der Schandpfahl mit einem Altar verglichen werden kann und die Sünden in keinem Sinne geopfert werden können, so ist es ganz unthunlich, das *ἀναφέρειν* von dem Hinauftragen des Opfers auf den Altar zu nehmen und so mit Hofmann u. A. die Sühnopferidee hineinzutragen. Will man die Prägung des Ausdrucks vermeiden, so kann man nur annehmen, daß Jesus die Sünden, deren Strafe er an seinem Leibe erlitt, eben weil er sie damit trug, mit sich auf das Holz hinauftrug und dadurch uns abnahm (vgl. Kühl 3. d. St.); allein die Beziehung des Kontextes auf Jes. 53 scheint mir zu fordern, daß die von dorthier aufgenommene Idee des Sündentragens direkt ausgedrückt ist. Vollends aber kann man nur dann, wenn man dem *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*, das zweifellos unsere (begangenen) Sünden bezeichnet, den Begriff der immer neue Sünden hervorrufenden Sündenmacht unterschiebt, hier den Gedanken eintragen, daß Christus unsere Sünden (als Erscheinungen einer herrschenden Sündenmacht) auf das Holz hinauftrug und so prinzipiell die in den Menschen herrschende Sündenmacht vernichtete (Sieffert, S. 401 ff.). Gänzlich verläßt Beyschl. I, S. 391 Wortlaut und Sinn der Stelle, indem er in ihr nur eine Verbürgung der Vergeltung für die findet, welche sich durch das Liebesopfer Gottes (?) von der Sünde befreien lassen.

deren spezifische Strafe er am Kreuze erlitt, für sie abgethan waren, so daß dieselben sie weder mit Schuld beflecken, noch straffällig machen konnten.

c) Wie außerdem die Einsetzungsworte des Abendmahls dem Apostel für das Verständniß der Heilsbedeutung des Todes Christi maßgebend geworden sind, zeigt deutlich die Stelle 1, 2. Eine Besprengung des Volkes mit dem Blute des Opfers fand nämlich ausschließlich beim Stiftungsoffer des alten Bundes statt; und da dort nach Ex. 24, 7 f. die Verpflichtung zum Gehorsam der Blutbesprengung vorherging, so ist die Anspielung auf diese Stelle evident, weil auch hier das *εἰς ὑπακοήν* dem *εἰς ἁντιστοιχίαν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* vorhergeht. Beides zusammen konstituirt offenbar eine neue Bundesstiftung, wie sie Jesus Marc. 14, 24 als durch sein Blut vermittelt bezeichnet hatte. Wie Gott mit dem Volke Israel den alten Bund am Sinai schloß, nachdem dasselbe zum Gehorsam verpflichtet und durch das sühnende Blut des Bundesopfers von der von Gott trennenden Schuldbefleckung gereinigt war: so werden hier die Gläubigen aus Israel bezeichnet als erwählt zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, d. h. also als erwählt zu dem Eigenthumsvolke des neuen Bundes (vgl. Jer. 31, 31—34), das durch den Gehorsam ein Volk von wahren Gottesknechten werden (vgl. S. 44) und durch die Blutbesprengung von der die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Schuldbefleckung gereinigt werden soll. Der blutige Tod Christi ist hier also als sühnendes Bundesopfer gedacht⁴⁾, ohne daß dieser Gesichtspunkt mit dem ganz andersartigen in not. b, der doch in 3, 18 wesentlich auf dasselbe Ziel hinauskommt, irgend in Beziehung gesetzt ist.

d) Die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft war schon von Stephanus als vorbildlich für das durch Christum gebrachte Heil betrachtet (Act. 7, 35). Auch in der messianischen Weissagung war vielfach eine Erlösung von allen Feinden in Aussicht genommen (Jer. 15, 21. 31, 11: *יִתְּצֶה, יִשְׁלֹט*). Eine solche bildete ebenso einen Bestandtheil der messianischen Erwartung zu Christi Zeit (Luc. 1, 74. 24, 21). Er selbst hatte seinen Tod als das Lösegeld bezeichnet, wodurch er die Menschen vom Tode errette (S. 22, c). Von einer solchen Erlösung redet nun auch Petrus 1, 18. Aber er bezeichnet als die Macht, von welcher die Gläubigen aus Israel erlöst sind (*ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς — ὑμῶν ἀναστροφῆς*), ihren bisherigen Wandel; dieser hatte als ein von den Vätern überlieferter bisher eine knechtende Macht über sie ausgeübt, die sie hinderte, wahre Gottesknechte

4) Indem Sieffert bestreitet, daß nach Hebr. 9, 22, wo doch ohne Zweifel der allgemeine Satz den besonderen Hergang v. 19 f. erläutern soll, zur apostolischen Zeit der Besprengung mit dem Bundesblut sühnende Bedeutung beigelegt wurde, schiebt er auch hier (vgl. Anm. 3) der Vorstellung der Bundesgemeinschaft die völlig andersartige einer (im sittlichen Sinn) heiligenden Lebensgemeinschaft unter, wie er auch die Heilswirkung des Todes Jesu nicht auf die Einführung in jene bezieht, sondern mit den Wirkungen dieser vermischt (S. 881 ff.). Beyschlag I, S. 389 schiebt auch hier seine Vorstellung einer Verbürgung der göttlichen Vergebung auf das Gelöbniß des Gehorsams hin unter, wovon durchaus nichts dasieht.

und Kinder des Gehorsams (v. 14. 17) zu werden. Als das Lösegeld, durch welches diese Erlösung bewirkt ist, bezeichnet Petrus das Blut Christi, dessen Leiden hier nach not. a in seiner spezifischen Kostbarkeit im Gegensatz zu dem sonst Kostbarsten, Gold und Silber, hervorgehoben wird.⁵⁾ Ueber die Art, wie diese Loskaufung durch das Blut Christi vermittelt wird, sagt diese Stelle direkt nichts aus.⁶⁾ Sie erklärt sich aber nach §. 46, a daraus, daß die Botschaft von dem sühnenden Tode Christi mit einer zwingenderen Macht, als sie der bisherige Wandel übte, den Gläubigen veranlaßt, sich von der Sünde zu scheiden. Daß dies aber die Absicht bei dem Tode Christi war, sagt direkt 2, 24, wo es heißt, daß Christus unsere Sünden getragen habe, damit wir, den Sünden fern geworden, der Gerechtigkeit leben und so von der Sündenkrankheit geheilt werden (vgl. Jes. 53, 5), ohne daß dies durch die paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo (Baumg.-Crusius, S. 416) vermittelt wird. Hier wird es ganz klar, daß die Befreiung von der Sünde erst die mittelbare Folge des Todes Christi ist (gegen Behschlag I, S. 391), da als der unmittelbare Zweck desselben das Tragen unserer Sünden genannt ist. Von der Sünde aber, deren unselige Folgen Christus am Holze hat tragen müssen, kann sich der Mensch nur für immer geschieden fühlen.

5) Gegen Ritschl (II. S. 224) hat Sieffert (S. 390 ff.) ausreichend gezeigt, daß das λυτρωσιν hier nicht den allgemeinen Begriff des Befreiens bezeichnen kann, sondern wirklich die Bedeutung des Loskaufens hat. Dabei liegt aber nicht die Vorstellung eines Lösegeldes, das Gott einem Anderen gezahlt, zu Grunde, sondern nur der Gedanke, daß Gott sich unsere Erlösung einen hohen Preis (die Hingabe seines Sohnes in den blutigen Tod) hat kosten lassen. Eben darum aber ist es von vorn herein unwahrscheinlich, daß die Kostbarkeit des Blutes Christi durch den Vergleich mit dem eines fehlerlosen Opfertammes (Nösgen, S. 71) illustriert sein sollte; denn das Opfer ist eine Gabe an Gott, hier aber handelt es sich um einen Preis, den Gott zahlt. Auch behält es immer etwas Schiefes, die (rituelle) Fehlerlosigkeit eines Opfertieres (die dasselbe zwar zum Opfer geeignet, aber an sich nicht einmal besonders werthvoll macht) mit der sittlichen Reinheit Christi in Parallele zu stellen oder gar darauf zu reflektiren, daß der Tod Christi ein völlig unverschuldeter ist, wie der des Opfertieres (Sieffert, S. 395). Weder das ἀμωμος, wie immer wieder behauptet wird (vgl. dagegen not. a), noch das αἷμα, das den Tod als einen gewaltsamen und daher doppelt schrecklichen bezeichnet (vgl. not. b), kann die Beziehung auf das Opfer beweisen. — 6) An das Lamm als Sühnopfer zu denken (v. Cölln, II. S. 327), fordert weder Jes. 53, 7, wo das Lamm lediglich als Bild stiller Geduld und nicht als Sühnopfer in Betracht kommt, noch erlaubt es die Bedeutung des Sühnopfers (Lev. 17, 11), welche nicht redemptorischer Art ist. An das Passahlamm (Fehler, S. 178, Ritschl, II. S. 178, Behschlag I, S. 390) könnte man denken, sofern dieses an die vorbildliche Erlösung aus Aegypten erinnert. Da aber die Erwähnung des Lammes im Kontext seinen anders bestimmten Zweck hat (s. o.), so liegt diese Anspielung, die ohnehin nach Anm. 5 in mehrfacher Beziehung nicht passen will, nicht im Sinne des Apostels. Auch würde sie über die Art, wie die Erlösung zu Stande kommt, immer nichts ausagen, da eben von einer „Loskaufung von Gottes todverhängendem Gericht“ (Weß, S. 397) oder von dem Fluch des Gesetzes (Nösgen, S. 71) nicht die Rede ist.

§. 50. Die Auferstehung als Grund der Christen Hoffnung.

Durch seine Auferweckung und Erhöhung ist Christus erst vollkommen in die messianische Würdestellung eingesetzt und zu gottgleicher Herrlichkeit erhoben. a) Erst dadurch war den Aposteln die mit dem Tode Jesu verloren scheinende Hoffnung auf die messianische Endvollendung wieder-gekehrt. b) Mit der Wiederkunft des erhöhten Christus gelangen die Erwählten zu dem ihnen bestimmten himmlischen Besigthum, in welchem ihnen das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit zu Theil wird. c) Der zum Weltrichter Erhöhte aber ist auch allein im Stande, aus dem dann bevorstehenden definitiven (messianischen) Gericht zu erretten. d)

a) Gott hat Christum auferweckt von den Todten und ihm Herrlichkeit gegeben (1, 21). Damit ist ohne Zweifel seine Erhöhung zur Rechten Gottes gemeint, die vermittelt gedacht wird durch seine mit der Auferstehung gegebene Erhebung zum Himmel (3, 22: *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*), wenn auch nicht durch eine sichtbare Himmelfahrt (vgl. §. 39, b). Dadurch ist erwiesen, daß der von den Menschen verworfene Stein (nach Psalm 118, 22, wie §. 38, c) der von Gott erwählte und hochgeehrte war (2, 4), von dem es Jes. 28, 16 hieß, daß ihn Gott zum Eckstein der vollendeten Theokratie machen wolle (2, 6 f.). Das aber hat Gott gethan, indem er ihn zu unserem Herrn (1, 3) und zum Oberhirten seiner Heerde (5, 4) machte, so daß er jetzt in der evangelischen Verkündigung als der offenbart werden kann (1, 13), an dem die für den Messias bestimmten Verherrlichungen (v. 11) sich vollzogen haben.¹⁾ Er ist aber nicht nur zum Herrn der Theokratie, sondern durch seine Erhebung zum göttlichen Thronsiß auch zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht (vgl. §. 39, c), so daß ihm nun nach 3, 22 auch die Engel unterworfen sind.²⁾ Er wird demnach nicht nur *ὁ κύριος ἡμῶν* (1, 3), sondern auch *ὁ κύριος* schlechthin genannt, wie Gott selbst (1, 25. 2, 13. 3, 12.). Daher kann, wie §. 39, c, Anm. 3, ein Altes Citat (Psalm 34, 9), das von dem *κύριος*-Jehova handelt, ohne weiteres auf ihn bezogen werden (2, 3). Ebenso wird 3, 15 (vgl. Jes. 8, 13) mit ausdrücklicher Hinzufügung des erklärenden *τὸν Χριστόν* das *ἀγαλλεῖν* für ihn gefordert, das, wie die Gottesfurcht (Matth. 10 28), den Gegen-

1) Auch hier wird ihm wohl der Name des Gottessohnes nicht direkt beigelegt. Aber ähnlich wie §. 39, b wird gerade da, wo er in seiner messianischen Qualität als unser Herr bezeichnet wird, Gott sein Vater genannt (1, 3); wie denn Gott auch v. 2 gerade in Bezug auf die durch die Erwählung konstituirte neue Gottesgemeinde, in der sich die Theokratie vollendet, *θεὸς πατὴρ* heißt, was wohl mit Bezug auf den im Folgenden genannten Jesus Christus zu verstehen ist. — 2) Die Engel erscheinen 1, 12 als eine höhere Ordnung von Geschöpfen, die zwar an dem messianischen Heilswerk untheilhaftig sind, aber durch ihr Verlangen, in die verkündigten Heilthaten hineinzuschauen, die Größe und Herrlichkeit derselben anschaulich machen. Durch die Erhöhung über sie, deren verschiedene Ordnungen durch das beigelegte *ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις* mit umfaßt werden sollen, wird, wie §. 19, d, die Weltherrschaft des erhöhten Christus konstatirt.

satz zu aller Menschenfurcht (v. 14) bildet. Er ist also auch hier in seiner Erhöhung ein gottgleiches Wesen.³⁾

b) Der Tod Jesu konnte wohl vom Standpunkte der späteren apostolischen Betrachtung aus als heilstiftend erkannt werden; zunächst aber schien doch auch für die Apostel mit ihm jede Hoffnung auf die von Jesu erwartete messianische Vollendung zu Grabe getragen (Luc. 24, 21). Es ist der Ausdruck der unmittelbarsten Lebenserfahrung, wenn Petrus 1, 3 sagt, daß sie durch die Auferstehung Jesu Christi zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren seien. Erst durch diese war ja der gestorbene Jesus mit untrüglicher Gewißheit als der Messias bestätigt und zugleich zur vollen messianischen Herrlichkeit erhoben. Nun erst konnte den Aposteln ein neues Leben der Hoffnung aufgehen. Der auferstandene und erhöhte Christus konnte und mußte vollenden, was der am Kreuz gestorbene unvollendet gelassen hatte. So schildert 1, 21 die Genesis der Christen Hoffnung. Durch Christum, der von Gott als ihr Heilbringer kundgemacht ist (v. 20 und dazu § 48, a), sind die Christen gläubig geworden an Gott, d. h. nach dem Kontext: sie haben auf ihn vertrauen gelernt als den Vater, der sie zu seinen Kindern berufen (v. 15. 17) und erlöst hat (v. 18f.). Dies Vertrauen auf Gott war aber durch Christum nur dann vermittelt, wenn man ihn als den Messias erkannte, und die Gewißheit seiner Messianität dadurch, daß Gott ihn auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hatte (vgl. not. a). In dieser seiner messianischen Herrlichkeit war Christus der geworden, der die Erfüllung aller Verheißung gottesmächtig hinausführen konnte. Nun mußte der Glaube der Christen an den Beginn der Heilszeit zugleich zur Hoffnung auf die Vollendung derselben werden (*ὅτι τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι*), die Gott durch den Messias herbeiführen wird.⁴⁾

c) Die Christen Hoffnung knüpft sich an die nach §. 39, d erwartete zweite Sendung des Messias. Erst dann wird der jetzt noch unsichtbare Christus als das, was er ist, offenbar werden (1, 7) in seiner vollen messianischen Herrlichkeit (4, 13. 5, 1). Wie diese zweite *ἀποκάλυψις* des Messias der durch die evangelische Verkündigung bewirkten (1, 13) parallel steht, so auch die *παρέσσωσις* Jesu als des messianischen Oberhirten (5, 4) seiner jetzt schon eingetretenen (1, 20). Mit ihr kann aber dann auch

3) Doch darf die Dorologie 4, 11 kontextmäßig nicht mit Schmid II, S. 174 auf ihn bezogen werden. Für ein am A. T. genährtes religiöses Bewußtsein kann jene Uebertragung der von Jehova handelnden Stellen auf ihn nicht durch die Annahme bloßer „Naivetät“ (Beyschlag I, S. 385) entwerthet werden.

4) Wie die Hoffnung der Frommen des alten Bundes eine Hoffnung auf Gott ist (3, 5: *ἐλπίσαντες εἰς θεόν*), so ist auch die Christen Hoffnung, welche die Vollendung des Heiles ins Auge faßt, eine Hoffnung auf ihn (1, 21). Gott ist es, der sie in Christo zur ewigen Herrlichkeit berufen (5, 10) und dadurch aus dem Dunkel des Verderbens in das Licht eines unvergleichlichen Heiles versetzt hat (2, 9). Er ist es, der sie durch die Auferweckung Christi zur Hoffnung wiedergeboren hat (1, 3) und als der Gott aller Gnade ihnen auch zur Erfüllung ihrer Bestimmung verhelfen wird, indem er sie in seiner Macht, wie in einer Festung, auf die bevorstehende Errettung bewahrt (v. 5) und sie durch seine Gnade vorbereitet, stärket, kräftiget und gründet (5, 10). Die Vollendung des Heiles ist wie der Anbruch der Heilszeit seine Gnadengabe.

die Heilsvollendung erwartet werden. Wie die bisherige Erfüllung der Verheißung als Realisirung des dem Volke Israel vorgesteckten Ideals gedacht ist (Kap. 3), so wird auch die noch zu erwartende Erfüllung aller Verheißung unter demselben Typus der Realisirung des dem Volke Israel verheißenen Zieles angeschaut. Nun aber war die spezifische dem erwählten Volke gegebene Verheißung der Besitz des Landes Kanaan, die *κληρονομία* (Lev. 20, 24. Deut. 19, 10. 20, 16). So hat nun auch jetzt das auserwählte Geschlecht ein ihm fest bestimmtes Besitzthum (1, 4: *κληρονομία*)⁵⁾, das ihm im Himmel aufbewahrt und also ebenso als ein himmlisches gedacht ist, wie in den Reden Jesu die auch dort als eine *κληρονομία* gedachte Vollendungsgehalt des Gottesreiches als himmlische erscheint (§. 34, a). In ihm wird dem gläubigen Israel nach 3, 9 der Besitz einer Segnung (*εὐλογίαν κληρονομεῖν*) zu Theil, wie sie bereits in der patriarchalischen Verheißung in Aussicht genommen war (Act. 3, 25). Worin diese Segnung besteht, erhebt aus 3, 7, wo die christlichen Frauen als Mitbesitzer des Lebens (Act. 3, 15; vgl. §. 40, d) bezeichnet werden, weil das ihnen festzugesagte Leben bereits ein unverlierbarer Besitz, wenn auch erst ein ideeller Hoffnungsbesitz ist. Dieses Leben wird 4, 6 näher beschrieben als ein Leben, wie Gott es lebt (*ζῆν κατὰ Θεόν*), d. h. als ein ewiges und seliges. Der charakteristische Ausdruck dafür ist aber nach 5, 10 die ewige göttliche Herrlichkeit (*δόξα*), an welcher die bewährten Jünger einst mit ihrem verherrlichten Herrn Antheil empfangen werden (4, 13. 5, 1. 4., vgl. auch 1, 7).⁶⁾

d) Die messianische Vollendung kommt nicht ohne das messianische

5) Die Prädikate, mit welchen Petrus dieses himmlische Besitzthum preist, stehen vielleicht in ausdrücklichem Gegensatz zu dem dem Volke Israel einst verheißenen Besitzthum. Es ist unvergänglich (*ἀσθαρτος*), während dieses um der Sünde des Volkes willen mit dem Verderben bedroht war (Jes. 24, 3: *φθορά φθαρήσεται ἡ γῆ*); es ist unbeschädigt (*ἀμίαντος*), während dieses oft durch die Sünde des Volkes verunreinigt wurde (Jer. 2, 7: *ἐμίνατε—τὴν κληρονομίαν μου*); es ist unverwundlich (*ἀμάραντος*), während dieses dem Wechsel des Blühens und Verwelkens ausgesetzt war (Jes. 40, 6 ff.). Allerdings lag in der Anschauung, wonach das gläubige Israel die Substanz der Gemeinde bildet (§. 44, d), immer noch die Hoffnung auf eine Gesamtbekehrung Israels. Aber wie auch diese einst die äußeren Verhältnisse der nationalen Theokratie umgestalten mochte (vgl. §. 42, c): das letzte Ziel der Christen Hoffnung war dem Apostel, der die messianische Erlösung im Sinne von §. 49, d gefaßt hatte, nicht mehr eine irdische Vollendung der Theokratie, sondern die himmlische. — 6) Der Begriff der *δόξα* erscheint noch in ganz unbestimmter Fassung als Bezeichnung der ursprünglich Gott allein eignenden Herrlichkeit (4, 11). Im Anschluß an die Wortbedeutung, wonach *δόξα* alles Glänzende, in die Augen Fallende bezeichnet, kann dieser Begriff dann auch, ähnlich wie der des *εὖς* (2, 9), symbolische Bezeichnung des höchsten Glückes, der vollkommenen Seligkeit werden. Während in den synoptischen Christusreden noch das (ewige) Leben der gewöhnliche Ausdruck für die Heilsvollendung ist (§. 34, b), tritt hier an seine Stelle vorwiegend der Begriff der Herrlichkeit. Wie aber dort, so wird auch hier der Auferstehung nicht gedacht, weil der Apostel mit seinen Lesern noch die Parusie zu erleben hofft. Für die bereits Gestorbenen aber versteht es sich, wie dort, von selbst, daß ihre Seelen nur mittelst der Auferstehung zum gottähnlichen Leben voll Herrlichkeit im himmlischen Besitzthum gelangen können, da es nach irdischer Anschauung ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit kein wahres Leben gibt (vgl. §. 48, c).

Gericht; und dieses erscheint, wie in den Reden Jesu (§. 33, c), als das Gegenbild des Fluthgerichtes zu Noahs Zeit (3, 20). Wohl sind auch sonst zu allen Zeiten Gerichte Gottes über die Welt ergangen, indem die Menschen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit gemäß am Fleisch, das durch die Trennung der Seele von ihm dem Verderben verfallen konnte, gerichtet wurden durch den Tod (vgl. Gen. 2, 17. Deut. 30, 15. 19. Psalm 90, 7). Aber dadurch sind sie, die ja dem Geiste nach noch im Hades sind, von dem ewigen seligen Leben noch nicht ausgeschlossen (4, 6). Selbst jene Ungehorsamen, die zu Noahs Zeit, als die Langmuth Gottes mit dem Gerichte verzog, ungehorsam blieben (3, 20), sind noch nicht dem definitiven Verderben verfallen; denn nach der Erscheinung des Messias giebt es nur eine Sünde, welche definitiv vom Heile ausschließt, das ist der Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft (4, 17 und dazu §. 44, c). Darum hat Christus auch den Geistern jener Ungehorsamen im Hades (3, 19), ja allen Todten die Heilsbotschaft verkündigt (4, 6 und dazu §. 48, d), damit nicht nur die Lebenden, sondern auch die Todten in dem definitiven messianischen Gerichte gerichtet werden können, wie aus dem logischen Zusammenhange von v. 5 mit v. 6 erhellt. Und weil sich nach dem Verhalten zu seiner Botschaft ihr definitives Schicksal entscheidet, so muß er auch der allgemeine Richter sein. Zwar wird noch gern in Aelicher Weise Gott selbst als der gerechte (2, 23) Weltrichter betrachtet, welcher, ohne auf das nähere Verhältniß zu seinen Kindern Rücksicht zu nehmen, unparteiisch nach eines Jeglichen Werk richtet (1, 17).⁷⁾ Aber 4, 5 scheint mit dem, welchem Lebendige und Todte werden Rechenschaft ablegen müssen, Christus gemeint zu sein (vgl. Act. 10, 42). Wenn nach 3, 21 f. die Errettung, welche die Taufe auf seinen Namen bringt (§. 44, b) vermittelt ist durch die Auferstehung Jesu Christi als des zur Rechten Gottes Erhöhten, so folgt daraus, daß er durch diese Erhöhung die Macht erlangt hat, die Seinen im messianischen Gerichte zu erretten, ohne welche diesen ja auch die Abwaschung der Schuldbefleckung in der Taufe (vgl. §. 44, b) nichts helfen könnte. Die Errettung von dem Ende, welches

7) Daß man hier nicht mit Ritschl II, S. 113 f. die Beziehung auf doppelseitige Vergeltung (also auch böser Werke) ausschließen darf, folgt klar daraus, daß auf die Erwägung des unparteiischen Gerichtes die Aufforderung zur Furcht gegründet, also gerade die Hoffnung, um der Gotteskindschaft willen straffrei zu bleiben, ausgeschlossen wird. Und wenn auch 2, 23 gewiß mit der Uebergabe der erduldeten Unbill an den gerechten Richter zugleich die „Herstellung in sein Recht“ intendirt ist, so zeigt doch das vorhergehende *ὁκνησε*, daß jene eben in der Verhängung der Strafe erwartet wird, deren Androhung selbst dem Richter vorgreifen würde. Die Berufung Ritschls auf den Aelichen Sprachgebrauch, in dem er überall mit Gerechtigkeit nur das „dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerichtige Verfahren“ bezeichnet findet, scheint mir zu übersehen, daß auch, wo der Sache nach die Gerechtigkeit dasselbe thut, was sonst der Gnade und Treue zugeschrieben wird, dies Thun doch überall unter den Gesichtspunkt einer richterlichen Handlung gestellt wird, wenn auch die Norm, nach welcher dieselbe vollzogen wird, von Gott selbst gesetzt ist und daher seine Verheißungen, wie seine Drohungen einschließt. Diese richterliche Funktion aber kann gegenüber Frommen und Gottlosen ohne eine doppelseitige Vergeltung gar nicht gedacht werden und ist weder im A. noch im N. T. so gedacht.

der dem Evangelium Gottes Ungehorsamen wartet (4, 17 f.), ist aber die messianische Errettung; denn sie ist bereits von allen Propheten vorhergewußt und ein Gegenstand ihres Forschens gewesen (1, 10). Sie ist von negativer Seite her das Ziel der Christen Hoffnung (1, 5; vgl. 34, c. 40, d), zu welchem alles Wachstum im christlichen Leben zuletzt führen soll (2, 2). Wie in den Reden Christi, so erscheint sie auch hier als eine Errettung der Seelen (1, 9), die dadurch (natürlich in neuer Leiblichkeit) des ewigen himmlischen Lebens theilhaftig werden (4, 6).

§. 51. Der Apostel der Hoffnung.

Die Hoffnung bildet in der Anschauung des Apostels den eigentlichen Mittelpunkt des Christenlebens.^{a)} Sie erscheint bei ihm in der höchsten Energie, wonach die gehoffte Vollendung bereits unmittelbar nahe gerückt erscheint.^{b)} Ja, die Vollendung wird von der vollkommenen Hoffnung bereits als gegenwärtig antizipirt und mit seliger Freude empfunden.^{c)} Diese Hoffnung ist aber eine lebendig wirksame für das gesammte sittliche Leben, indem die als Lohn verheißene Endvollendung das stärkste Motiv wird für die Erfüllung aller Bedingungen zur Erlangung derselben.^{d)}

a) Wenn man Petrus den Apostel der Hoffnung nennt, so heißt das, daß die Christen Hoffnung in seiner Anschauung vom Christenleben eine besonders hervorragende Stellung einnimmt. Es ist nicht bloß die äußere Veranlassung unseres Briefes, welche ihn die Hoffnung so stark betonen läßt; denn weder ist derselbe ein Trostbrief (vgl. §. 36, a), noch haben die hier in Betracht kommenden Stellen eine hervorragend tröstende Tendenz (gegen Nösgen, S. 85). Schon die Adresse zeigt in ihrer eigenthümlichen Charakteristik des Christenstandes der Leser, daß Petrus das ganze Leben vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus betrachtet. Denn nur als die zur Theilnahme an dem himmlischen Besigthum Erwählten (1, 4) fühlen sich die Christen als solche, die während ihres irdischen Lebens von demselben noch getrennt, sich nur auf kurze Zeit an einem ihnen fremden Orte aufhalten (v. 1: *παρεπίδημοι*), und betrachten dies irdische Leben als die Zeit ihrer Fremdlingschaft (v. 17: *παροικία*).¹⁾ Auch sich selbst charakterisirt der Apostel vom Standpunkte der Hoffnung aus als einen Theilnehmer an der Herrlichkeit Christi, die künftig offenbar werden soll (5, 1). Das neue gottgewirkte Leben der Christen, zu welchem sie wiedergeboren sind, ist ein Leben der Hoffnung (1, 3), und was die christlichen Frauen ihren Männern ebenbürtig macht, der Mitbesitz des (zukünftigen) Lebens (3, 7). Das Spezifische des Christenthums, worüber der Christ nach v. 15 Jedem soll Rechenschaft geben können, ist seine Hoffnung

1) Auch von dieser Seite her zeigt sich eine Analogie in der Situation der Christengemeinde mit der des Aethiischen Bundesvolkes. Wie einst den Erzpätern der Besitz des Landes Kanaan fest zugesagt war (Gen. 12, 7), und sie dennoch im Lande der Verheißung als Fremdlinge und Pilgrime leben mußten (Gen. 23, 4), wie auch ihr Same, dem das Land gehörte, lange Zeit Fremdling sein mußte in Aegypten (Act. 7, 6), so bezeichnet Petrus 2, 11 die Christen als Fremdlinge und Pilgrime.

und ihre Begründung in der *κρίσις* Christi, der durch ihre freimüthige Vertheidigung derselben geheiligt wird. Da im Christenthum sich nur vollkommen realisirt, was vereinzelt bereits an den Heiligen des alten Bundes realisirt war (§. 44, b), so ist auch für diese charakteristisch, daß sie ihre Hoffnung auf Gott setzten (3, 5). Wenn endlich nach 1, 21 die Begründung des Glaubens durch die Erhöhung Christi darauf angelegt ist, daß der Glaube zur Hoffnung werde (§. 50, b), so erhellt, daß letztere dem Apostel als der eigentliche Höhepunkt des Christenlebens erscheint.

b) Die Erscheinung des Richters steht unmittelbar bevor, weil derselbe schon in Bereitschaft ist, das Gericht über Lebendige und Todte auszuführen, also gleichsam kein Hinderniß mehr vorhanden ist, welches dasselbe verzögern kann (4, 5). Mit ihm aber ist auch die messianische Errettung (von diesem Gericht) bereit offenbar zu werden (1, 5). Damit zeigt sich, daß der letzte Moment (*καιρός ἔσχατος*) der Endzeit, in welcher sie erfolgt, nachdem dieselbe einmal angebrochen ist (v. 20 und dazu §. 48, a), nun nicht mehr lange auf sich warten lassen kann. Das Ende aller Dinge hat sich genäht (4, 7). Dieses erkennt der Apostel daraus, daß in den Leiden der Gegenwart das Gericht Gottes bereits seinen Anfang genommen hat (v. 17). Wie nämlich nach der Lehre Jesu das messianische Gericht eine Scheidung zwischen den Gliedern der Gemeinde herbeiführt (§. 33, c), so hat nach Petrus, dem offenbar Weissagungen, wie Jer. 25, 29. Ez. 9, 6, vorschweben, das Gericht begonnen am Hause Gottes d. h. an der Gemeinde des gläubigen Israel. In den Prüfungsleiden der Gegenwart vollzieht sich nämlich die Scheidung zwischen den treuen und untreuen Gliedern der Gemeinde und damit das Gericht über die, welche in diesen Versuchungen abfallen. Je größer diese Leiden schon jetzt sind, um so schreckhafter erscheint das Ende des sich nothwendig steigenden Gerichtes, das einst über die Ungläubigen ergehen wird. Aber weil die Prüfungszeit, in welcher selbst der Gerechte faum errettet wird (4, 18), unmöglich lange dauern kann (vgl. Marc. 13, 20), darum können die Leiden der Gegenwart nur noch kurz sein (1, 6. 5, 10). So rückt der Apostel schon hier mit der größten Energie der Christenhoffnung das Endziel unmittelbar an den Anfang der Vollendung heran.

c) Die Hoffnung ist nur dann eine vollkommene, wenn sie sich unerschütterlich gründet auf die Gnade, die uns in der durch das Evangelium vermittelten Offenbarung Christi bereits dargeboten wird (1, 13; vgl. §. 45, b), d. h. wenn sie in dem uns bereits zu Theil gewordenen Heile (v. 10—12) das Unterpfind sieht für die nahe bevorstehende Heilsvollendung (v. 3—5), in deren froher Gewißheit kein Leid der Gegenwart uns wankend machen kann (v. 6—9). Dazu gehört dann freilich ein Sichaufraffen aus aller Apathie und Muthlosigkeit (v. 13: *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας*; vgl. Luc. 12, 35) ebenso, wie die geistige Nüchternheit (*νήγυνες*), welche das Hoffnungsziel mit klarer Besonnenheit im Auge behält und alle schwärmerische Exaltation ausschließt. Dann weiß der Christ sich schon in der Gegenwart als Besitzer der am Ziel zu hoffenden Gnadengabe (3, 7). Die jubelnde Freude, welche 4, 13 am

Ziel der Vollendung in Aussicht gestellt wird, erfüllt ihn schon in der Gegenwart so, daß die momentane Betrübniß in den Leidensprüfungen schließlich im Blick auf ihre Segensfrucht (§. 46, d) immer nur dazu dienen kann, diese Freude zu erhöhen (1, 6f.). Es wird aber diese jubelnde Freude v. 8 nicht nur als eine unaussprechlich große, sondern auch als eine verherrlichte (*dedoxασμένη*), d. h. als eine solche charakterisirt, welche schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit verklärt ist, in welcher diese also gleichsam antizipirt wird. Mit Anspielung auf einen Ausspruch Christi (Matth. 5, 10 f.) heißt es 3, 14, daß die Christen in ihrem Leiden jetzt schon selig sind; und zwar nach 4, 14, weil der Geist Gottes auf ihnen ruht. Da dieser Geist Gottes, den die Christen in der Taufe empfangen haben, als der Geist der Herrlichkeit bezeichnet wird, und zwar (nach dem Zusammenhange mit v. 13) derselben Herrlichkeit, in welcher Christus bei seiner Wiederkunft offenbar werden wird, um sie den Seinen mitzutheilen: so haben dieselben in diesem Geiste gewissermaßen schon gegenwärtig an der zukünftigen Herrlichkeit Theil. In dieser Intensität der christlichen Hoffnung spiegelt sich dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit, das in der Lehre Christi vom Reiche Gottes (§. 15, c) bereits angelegt war.

d) Die Hoffnung, zu welcher der Christ wiedergeboren wird, bezeichnet der Apostel 1, 3 als eine lebendige; und sie muß es sein, da eine wahre Geburt nur etwas Lebendiges hervorbringen kann. Damit ist aber gemeint ihre Wirkungskräftigkeit, d. h. der wirksame Einfluß, welchen die Hoffnung, wenn sie rechter Art ist, auf das gesammte sittliche Leben des Menschen ausübt. Mit dem Blicke auf sie hebt darum 1, 13 die erste, 2, 11 die zweite Ermahnungsreihe des Briefes an; und ebenso erscheint dieselbe 4, 5 am Schlusse der letzteren und 4, 7 am Anfange der dritten als das stärkste Motiv der Ermahnung. Auch von dieser Seite erhellt, wie die Heilsbotschaft, die ja diese Hoffnung begründet, normaler Weise das neue sittliche Leben wirken muß (vgl. §. 46, a). Die Endvollendung erscheint nämlich, wie in der Lehre Jesu (§. 32), als der Lohn, welchen der Glaube davonträgt, wenn er bewährt ist (1, 9); und die Aussicht auf diesen Lohn muß immer aufs Neue zur Erfüllung der Bedingungen antreiben, ohne welche derselbe nicht zu erlangen ist.²⁾ Freilich ist dieser

2) Auch hier wird gern in gnomischer Zuspitzung die Aequivalenz der lohn-ertheilenden Vergeltung hervorgehoben; theils so, daß man in ihr empfängt, was man hier aufgegeben, wenn der, welcher sich demüthigt, von Gott zur bestimmten Zeit erhöht wird (5, 6; vgl. Luc. 14, 11), oder der, welcher mit Christo leidet, einst an seiner Herrlichkeit Antheil empfängt (4, 13); theils so, daß die Analogie von Lohn und Leistung schon im Ausdruck angedeutet wird, wenn die bei der Wiederkunft Christi zu erwartende Freude abhängig gemacht wird von der Freudigkeit, mit welcher man hier an dem Leiden Christi Theil nimmt (4, 13), oder wenn nach 3, 9 Segen nur empfangen werden kann, wo Segen ausgetheilt ist. Im Folgenden wird diese Wahrheit ausdrücklich durch Verweisung auf Psalm 34, 13—17 begründet (3, 10—12). In dieser Stelle ist der Eigenthümlichkeit der Allichen Vergeltungslehre gemäß die Vergeltung bereits als dießseitige gedacht, sofern sie gute Tage schafft, in Folge deren man das Leben lieb-

Lohn nichts der Leistung Fremdartiges; denn er besteht zunächst nur darin, daß der Glaube in seiner Bewährung durch das Lob, das ihm der kommende Richter zuertheilt, anerkannt wird, und dann erst in der Herrlichkeit (§. 50, c), welche derselbe dem Gläubigen zuerkennt, und welche erst die höchste Ehre für ihn mit sich bringt bei der Wiederkunft Christi (1, 7). Die Ehre freilich, zu werden, was sie nach 2, 4. f. durch den Anschluß an Christum zu werden hoffen, Glieder der Gemeinde, an welcher sich die höchsten Verheißungen der vollendeten Theokratie erfüllen (§. 45), muß schon hier den Gläubigen zu Theil werden (v. 7), weil der, welcher auf Christus vertraut mit seiner Hoffnung darauf nicht zu Schanden werden kann (v. 6). Aber der unverwelkliche Ehrenkranz der Herrlichkeit, den die treuen Hirten davontragen, erscheint 5, 4 nothwendig verbunden mit der Wiederkunft Christi. Wohl ist das Leben eine Gabe göttlicher Gnade (3, 7) und die ewige Herrlichkeit den Christen kraft ihrer Berufung verheißen (5, 10); aber diese verheißene Gnadengabe muß da als Lohn zuertheilt werden, wo die Bedingungen ihrer Erlangung als erfüllt anerkannt sind. Die Aussicht auf diesen Lohn aber bleibt der kräftigste Impuls zur Erfüllung dieser Bedingungen.

haben lernt (v. 10). Auch dieses Moment der Psalmstelle acceptirt der Apostel, indem er v. 13 f. zeigt, daß dem, der dem Guten nachstrebt, Niemand schaden könne, weil selbst das Leiden um der Gerechtigkeit willen ihn nur beseligen kann (vgl. §. 46, d).

Dritter Abschnitt.

Der Jacobusbrief.

Fünftes Kapitel.

Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.

Vgl. F. Köffing, das christliche Gesetz. Heidelberg 1867. H. Holtzmann, Biblisch-theol. zum Jacobusbrief, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892.

§. 52. Das Wort der Wahrheit.

Die Gabe Gottes, welche die Christen empfangen haben, ist das Wort der Wahrheit, welches die volle Offenbarung des göttlichen Willens enthält, wie sie Christus durch seine Auslegung des Alttestamentlichen Gesetzes gebracht hat.^{a)} Dieses Wort ist den Christen eingepflanzt, und sie sind durch dasselbe wiedergeboren, so daß sie das vollkommene Gesetz nun in Freiheit erfüllen können.^{b)} Andererseits ist aber der Inhalt des Wortes die im Glauben zu ergreifende Wahrheit, daß Jesus zur vollen messianischen Herrlichkeit erhöht ist und als Richter wiederkommt.^{c)} Eben weil damit die Gewißheit gegeben ist, daß das von Christo verkündete vollkommene Gesetz jetzt auch vollkommen erfüllt werden kann, und daß die Erfüllung des Gesetzes die Erfüllung aller Verheißungen herbeiführen wird, übt dieses Wort eine wiedergebärende Wirkung aus.^{d)}

a) Unter den guten Gaben, die sämmtlich von oben herab, von Gott, kommen, nennt Jacobus als die vorzüglichste das Wort der Wahrheit, durch welches Gott die Christen zu dem gemacht hat, was sie sind (1, 17 f.). Dieses Wort hat nämlich die Kraft, die messianische Errettung zu vermitteln (v. 21); denn wenn der, welcher von der Wahrheit abgeirrt ist, nur dadurch gerettet werden kann, daß er wieder aus dem Irrthum seines Weges zu ihr zurückgeführt wird (5, 19 f.), so wird das Wort der Wahrheit dies vermögen, indem es zunächst das sittliche Thun des Menschen regelt. Wirklich erscheint dasselbe auch im Folgenden überall als ein Wort, das nicht nur gehört, sondern gethan werden will (1, 19—23); und v. 25 heißt es geradezu ein vollkommenes Gesetz. In ihm ist also

die vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens gegeben. Da nun das Aliche Gesetz den Willen Gottes schon offenbarte, so kann die im vollkommenen Gesetze offenbarte Wahrheit im Wesentlichen nicht verschieden sein von der bereits dort niedergelegten. In der That citirt auch Jacobus das Hauptgebot des vollkommenen Gesetzes ohne Weiteres nach dem A. T. (2, 8: *κατὰ τὴν γράφην*; vgl. Lev. 19, 18). Wenn er 2, 9 sagt, daß die, welche Parteilichkeit üben, von dem Gesetze als Uebertreter überführt werden, so kann er sich damit nur auf die so häufigen Verbote der *προσωποληψία* im mosaischen Gesetze beziehen (vgl. z. B. Deut. 16, 19). Endlich werden v. 11 ohne Weiteres zwei Aliche Gebote aus Ex. 20 als Gebote des für die Christen geltenden Gesetzes angeführt. Es kann demnach das dem Christen gegebene vollkommene Gesetz nur das Aliche Gesetz sein, wie es Christus vollkommen erfüllen gelehrt hat (vgl. Matth. 5). In der That hebt Jacobus, gerade wie Christus, die Nächstenliebe als das königliche, d. h. als das alle anderen beherrschende Gebot hervor (2, 8, vgl. Matth. 22, 39), und zwar mit besonderer Betonung der Barmherzigkeitsübung (1, 27. 2, 13. 15 f. 3, 17). Er betrachtet das Nichten des Nächsten (4, 11. 5, 9) als gesetzwidrig, obwohl es nur in dem Gesetze, wie es Christus erfüllen gelehrt, als solches erscheint (Matth. 7, 1). Er verbietet mit ihm schlechthin das Schwören (5, 12, vgl. Matth. 5, 34. 37) und setzt 4, 2 ganz im Sinne der Gesetzeserfüllung Christi (Matth. 5, 22) den Zorn dem Todschlage gleich.¹⁾

b) Das Neue im Christenthum ist aber nicht nur, daß das Wort der Wahrheit überhaupt gegeben, sondern daß es den Christen eingepflanzt ist (1, 21: *λόγος ἐμψυτος*), d. h. daß es ihnen nicht nur äußerlich gegenübersteht, sondern ins Herz geschrieben ist. Das aber war gerade Jer. 31, 33 als ein Merkmal der messianischen Zeit angegeben, daß Gott sein Gesetz dem Volke ins Herz schreiben werde; somit ist in dieser Einpflanzung des Gesetzes ein wesentliches Stück des messianischen Heils gegeben. Wenn es ganz ähnlich wie bei Petrus (§. 46, a) heißt, daß Gott die Christen

1) Daraus, daß in unserem Briefe nur von Sittengeboten die Rede ist, läßt sich nicht mit Fessler, S. 165 schließen, daß Jacobus nur diesem Theile des Gesetzes bleibende Gültigkeit beilege. Vielmehr wird nach dem 2, 10 ausgesprochenen Grundsatz von der Solidarität aller einzelnen Gebote auch das kleinste Ceremonialgebot seine Erfüllung finden müssen (vgl. Matth. 5, 18 f. und dazu §. 24, c). Damit stimmt überein, daß Jacobus Act. 15, 21. 21, 20 eine fortgesetzte Beobachtung des Gesetzes Seitens der Jüdenschriften voraussetzt und billigt (§. 43, d); und daß eine solche im Kreise seiner Leser bestand, folgt von selbst aus ihrer engen geselligen, ja religiösen Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen (2, 2). Wenn Jacobus 1, 27 die Barmherzigkeitsübungen als einen Gottesdienst bezeichnet, so zeigt der Zusammenhang, daß dies nicht im Gegensatz zum ceremoniellen Gottesdienste, sondern zu einer verkehrten Art, wie man Gott zu dienen wähnte (v. 26), gemeint ist; und wenn er v. 18 den Begriff der *ἀπαρχή* bildlich anwendet, so zeigt schon der Zusatz *τινά* (eine gewisse d. h. gewissermaßen eine *ἀπαρχή*), wie wenig damit der gesetzlichen Verpflichtung hinsichtlich der *ἀπαρχή* präjudicirt ist. Immerhin bleibt es beachtenswerth, daß die Paränese des Verfassers derartige Pflichten nie berührt, und daß der Gedanke einer höheren über ihren Buchstaben hinausgehenden Erfüllung derselben (§. 24, d) ihm nach jenen Stellen nicht fernliegen konnte.

durch das Wort der Wahrheit geboren hat (1, 18), d. h. daß sie dadurch erst geworden sind, was sie sind, so wird dies eben durch jene Einpflanzung des Wortes geschehen sein. Ist ihr Wesen aber durch solche Neugeburt dem ihnen eingepflanzten Worte innerlich verwandt geworden, so sind sie damit zwar nicht der Pflicht überhoben, dies Wort, das ihnen immer auch wieder in seiner Objektivität gegenübertritt, anzunehmen (1, 21); aber es kann nun vorausgesetzt werden, daß die eindringende und anhaltende Beschäftigung mit dem vollkommenen Gesetze (*παράκλυσας* — *καὶ παρακείμενος*) unmittelbar die Erfüllung desselben zur Folge hat (v. 25), wie ja auch die von oben kommende d. h. gottgewirkte Weisheit, welche den göttlichen Willen erkennt, unmittelbar alle guten Früchte erzeugt (3, 17).²⁾ Wenn es aber hierzu einer Neugeburt bedurfte, so ist dabei vorausgesetzt, daß das natürliche Leben des Menschen von einer andern Macht (der Sünde) bestimmt wird, und daß er nun von der Herrschaft dieser Macht frei geworden ist. Daher bezeichnet Jacobus das Gesetz des Christen als das Gesetz der Freiheit (1, 25. 2, 12) d. h. als das Gesetz, welches der Freiheit oder dem Menschen in seinem von der Herrschaft der Sünde freigewordenen Heilsstande gegeben ist.³⁾

c) Was die christlichen Leser des Briefes als solche charakterisirt, ist von der subjektiven Seite her ihr Glaube (2, 5). Was Jacobus unter dem Glauben versteht, läßt sich nicht mit Schmid II, S. 105, Beyschlag I, S. 351 aus den Stellen 1, 3. 6. 5, 15 entnehmen, in denen die *πίστις*

2) Jene seine Erfüllung ermöglichende Verinnerlichung des Gesetzes erscheint nämlich in unserem Briefe auch als die von oben her kommende Weisheit, welche die Quelle aller Tugenden ist (3, 17), so daß man die Werke eines Weisen als solche nur aus dem gesamten guten Wandel erkennen und aus ihnen die wahre Weisheit lernen kann (v. 13). Diese Weisheit nämlich, die Gott dem Bittenden nie ver sagt, lehrt nach dem Zusammenhange von 1, 5 in jedem einzelnen Falle, wie sich die rechte Gesinnung auch in der vollkommenen Weise zu bethätigen hat (v. 4). Ueber das Verhältniß dieser Weisheit zu dem eingepflanzten Gesetz findet sich zwar nirgends eine Andeutung; allein Jacobus schließt sich hierin an die Weisheitslehre des N. T. an, in welcher bereits eine innerliche Erkenntniß des göttlichen Willens neben seiner Offenbarung im geschriebenen Gesetze vorgebildet ist. — 3) Die Vorstellung eines Gesetzes, welches selbst seine freie Erfüllung wirkt (Möser, S. 79 f., W. Schmidt S. 63 f. Beyschlag, I, S. 345), ist eine durchaus widerspruchsvolle. Denn weder die freiwillige (mit innerer Zustimmung begleitete) Annahme, noch die freie (d. h. nicht durch äußeren Zwang, sondern durch innere Willigkeit bewirkte) Erfüllung des Gesetzes kann dadurch bezeichnet werden, daß dem Gesetze selbst das Prädikat der Freiheit beigelegt wird. Der Genitiv bei νόμος kann nur entweder den Gesetzgeber bezeichnen, oder den, welchem das Gesetz gegeben ist. Jenen Sinn aber könnte das τῆς ελευθερίας nur haben, wenn die Objektivität des Gesetzes ganz aufgegeben wäre, so daß der Christ aus seinem neu gezeugten Wesen heraus von selbst den Willen Gottes erkennte und erfüllte (Nösgen, S. 105); und diese Anschauung ist dem Jacobus völlig fremd, der immer noch von einem Annehmen, Hören und Thun des Wortes redet. Eben darum kann es sich hier überhaupt nicht um eine Freiheit handeln, welche jedes Bestimmwerden von außen her ausschließt. Schon 1, 25, wo der Zusatz motivirt, weshalb es allein auf das beharrliche Hineinschauen in das vollkommene Gesetz ankommt, noch deutlicher aber 2, 12, wo dieser Zusatz den Gedanken an die höhere Verantwortlichkeit der Christen wecken soll, zeigt, daß es sich nicht um die Freiheit im Gegensatz zum Zwang der Pflicht, sondern um die Freiheit im Gegensatz zu einer die Erfüllung der Pflicht verhindernden Gebundenheit handelt.

einfach das Gottvertrauen bezeichnet, wie so oft in den Evangelien. Erst aus dem Abschnitte 2, 14–26, wo der Glaube als der spezifisch christliche gedacht ist, läßt sich das Wesen desselben erkennen. Wenn hier 2, 19 vergleichungsweise von dem Glauben der Dämonen an die Einheit Gottes die Rede ist, so folgt daraus zwar nicht, daß der Glaube der Christen seinem Inhalte nach derselbe ist; wohl aber muß er, wenn die Argumentation des Verfassers irgend eine Bündigkeit haben soll, seinem Wesen nach mit diesem identisch d. h. ebenfalls die zuversichtliche Ueberzeugung von einer gegebenen Wahrheit sein. Ebenso analog erscheint mit dem christlichen Glauben der Glaube Abrahams, und dieser ist nach v. 23 ein Glaube an Gott (πιστεύειν τῷ Θεῷ) d. h., wie §. 29, c. 40, c, die zuversichtliche Ueberzeugung, daß das Wort, welches Gott ihm geredet, ein wahres sei, das sich erfüllen werde. Den Christen nun kann der Gegenstand, um dessen Wahrheit es sich bei ihrem Glauben handelt, nur durch das Wort der Wahrheit zugekommen sein. Hieraus erhellt, daß, wenn auch dieses Wort zunächst dem Verfasser eine Offenbarung des göttlichen Willens war (not. a), es dennoch die Verkündigung einer heilverheißenden Wahrheit enthielt. Und wirklich ist 2, 1 der Gegenstand des spezifisch christlichen Glaubens Jesus Christus, sofern er der Herr der Christen ist und die göttliche Herrlichkeit besitzt. Damit ist gesagt, daß er zum Throne Gottes erhöht und der Messias im vollsten Sinne geworden ist,⁴⁾ wie er denn auch kraft seiner gottgleichen Würdestellung als der messianische Weltrichter erwartet wird (5, 8 f.). Die zuversichtliche Ueberzeugung hiervon kann aber nur durch das Wort der Wahrheit begründet sein, sofern es die Messianität Jesu verkündigt.

d) So wenig auch diese beiden verschiedenen Seiten des Wortes der Wahrheit ausdrücklich zu einander in Beziehung gesetzt sind, so ist doch ihr innerer Zusammenhang von selbst klar. Wenn das vollkommene Gesetz das von Christo verkündete ist (not. a), so ist dasselbe für die Christen nur insofern verbindlich, als sie in Christo den Messias erkennen (not. c), der den Willen Gottes vollkommen zu offenbaren gekommen war.⁵⁾ Wenn

4) Vgl. §. 50, a. Deshalb eben ist auch hier der Messiasname als Nomen proprium mit dem Jesusnamen verbunden (vgl. 1, 1), wie bei Petrus (§. 48, a). Der Älliche Gottesname (ὁ κύριος: 1, 7. 3, 9. 4, 10. 15. 5, 4.) wird auch hier ohne weiteres auf Christus übertragen (5, 7 f.), selbst wo beide neben einander genannt sind wie 1, 1, wo Jacobus sich den Knecht des Herrn Jesu Christi nicht anders nennt, wie den Knecht Gottes. Wie im A. T. der Name Jehovas über die genannt wird, die ihm angehören (Jer. 14, 9) so ist über die Christen der schöne Name Christi genannt (2, 7). Wie die Ällichen Propheten im Namen des Herrn d. h. Gottes reden (5, 10), so handeln die christlichen Ältesten im Namen des Herrn d. h. Christi (v. 14), der ihr Gebet erhört (v. 15).

5) Allerdings ist nirgends ausdrücklich gesagt, daß erst auf Grund des Messiasglaubens das vollkommene Gesetz normativ wird für den Christen. Allein wenn 4, 12 von dem einzigen Gesetzgeber die Rede ist in einem Zusammenhange, wo eben ein Gebot angeführt war, das sich nicht im Ällichen Gesetze, wohl aber in dem von Christo verkündeten findet, so scheint allerdings bei diesem Gesetzgeber an Christus gedacht zu sein. Auch liegt dies indirekt darin, daß der Verfasser sich in seinen Ermahnungen so vielfach an die aus der Ueberlieferung bekannten Aussprüche Christi anschließt (vgl. not. a).

es ferner im Begriff des Messias liegt, daß er gekommen ist, die Heilsvollendung zu bringen, so ist damit von vorn herein das stärkste Motiv gegeben, den von ihm verkündigten Gotteswillen zu erfüllen, weil davon selbstverständlich die Theilnahme an der von ihm zu bringenden Erfüllung aller Verheißung abhängt, über die er als der Weltrichter entscheidet. Nun kann aber mit der Erscheinung des Messias nicht nur das höchste Heil in Aussicht gestellt, es muß vielmehr immer schon der Beginn des Heiles gegeben sein. Wirklich sahen wir aber not. b, daß das von ihm verkündigte vollkommene Gesetz nun den Gläubigen eingepflanzt oder ins Herz geschrieben wird, wie es für die messianische Zeit in Aussicht gestellt war. Die Verkündigung von der Messianität Jesu schließt also die Gewißheit ein, daß nunmehr der Wille Gottes nicht nur vollkommen offenbar geworden ist, sondern auch wahrhaft erfüllt werden kann. Diese Gewißheit ist es, welche dem Worte der Wahrheit (sofern es diese Heilsbotschaft in sich trägt) die Kraft verleiht, das neue von der Macht der Sünde befreite Leben zu erzeugen, in welchem der Christ den Willen Gottes erfüllen kann (1, 18). Wie in der Lehre Jesu (§. 21) und Petri (§. 46), so ist es auch hier die Heilsbotschaft, mit welcher Gott dem Menschen entgegenkommt und ihm in der bevorstehenden Wiederkunft des erhöhten Messias die Heilsvollendung verheißt, die von selbst das neue gottwohlgefällige Leben wirkt; wenn auch dieselbe für die Gegenwart hauptsächlich als die Verkündigung davon erscheint, daß die volle Offenbarung des göttlichen Willens und die Möglichkeit seiner Erfüllung durch den Messias gebracht ist. Mit dieser Erfüllung des göttlichen Willens verwirklicht sich aber auf Erden das Gottesreich (vgl. §. 13, a).

§. 53. Die Rechtfertigung.

Vgl. H. W. Weissenbach, Eregetisch-theologische Studie über Jac. 2, 14—26. Gießen 1871. R. Kübel, über das Verhältniß von Glauben und Werken bei Jacobus. Tübingen 1880. Usteri, Glauben, Werke und Rechtfertigung im Jacobusbrief, Stud. und Krit. 1889.

Der Glaube muß sich in den Werken der Gesetzeserfüllung, die ohne ihn nicht zu Stande kommt, als ein lebendig wirkamer erweisen. a) Der bloße Glaube an sich kann nicht erretten, weil nur der, den Gott für gerecht erklärt, errettet werden kann. b) Gerecht erklären aber kann Gott nur in Folge von Werken und nicht in Folge des Glaubens allein. c) Dies erweist sich bereits in den Alttestamentlichen Beispielen des Abraham und der Rahab. d)

a) Hat das Wort der Wahrheit, welches Jacobus, wie Petrus, als das spezifische Gnadenmittel betrachtet, die zwei Seiten, nach welchen es sowohl das vollkommene Gesetz, als die Verkündigung davon ist, daß der Offenbarer dieses Gesetzes zugleich seine Erfüllung ermöglicht hat und zu lohnen kommt: so erscheint das Verhalten des Menschen zu demselben, welches die subjektive Heilsbedingung ist, einerseits als Thun des vollkommenen Gesetzes und andererseits als Glaube an jene Verkündigung. Es fragt sich also, in welchem Verhältniß diese beiden so verschiedenen Seiten der Heilsbedingung zu einander stehen. Nun erhellt aber von

selbst, daß, wenn im Glauben die höchste Verpflichtung, das stärkste Motiv und die Gewißheit der Befähigung zur Gesetzeserfüllung gegeben ist (§. 52, d), derselbe nothwendig die Werke der Gesetzeserfüllung bewirken muß. Ein Glaube, welcher die Werke nicht hat, ist todt in sich selbst (2, 17), d. h. seiner eigenen Beschaffenheit nach, und nicht etwa bloß irgendwie an seiner Lebensbethätigung behindert. Die Werke kommen nicht etwa nur unter gewissen Umständen zum Glauben hinzu, sondern sie müssen nothwendig aus demselben hervorgehen, wenn er lebendig ist. Iacobus macht dieses v. 26 anschaulich durch das Gleichniß von dem entseelten Leibe, sofern es dem Glauben, der ohne Werke ist, an der Lebenskraft fehlt, die nothwendig Lebensäußerungen, wie es die Werke sind, hervorbringen müßte; daß er also todt ist, wie der Leichnam, dem es an der Lebensquelle, dem Geiste, fehlt. Umgekehrt ist der Glaube zur Vollbringung der Werke so nothwendig, wie die Vollbringung der Werke zur Bewährung der Lebendigkeit des Glaubens, was Iacobus v. 22 an dem vorbildlichen Glauben Abrahams erweist. Zu der Gehorsamthat der Opferung Isaaks hätte aller bisher bewiesene Gehorsam Abrahams nicht ausgereicht, wenn nicht sein unerschütterlicher Glaube an die Verheißung Gottes mitgeholfen hätte zur Vollbringung derselben. Andererseits war sein Glaube so lange noch nicht vollkommen geworden, als er nicht in diesem unter seiner Mitwirkung vollbrachten Gehorsamswerk sich als lebendiger bewährt hatte; ähnlich wie nach 1, 4 die Geduld erst eine vollkommene wird, wenn sie sich im praktischen Verhalten allseitig bethätigt.¹⁾ Wo diese Bewährung durch die Werke sich nicht einstellt, da ist der Glaube schlechthin unerkennbar. Umgekehrt aber läßt sich aus solchen Werken, welche den Glauben nothwendig voraussetzen, der Glaube erweisen (2, 18).

b) Die Frage, ob der Glaube an sich erretten kann, wird 2, 14 so gestellt, daß in der Frage bereits ihre Verneinung liegt. Iacobus bekämpft also nicht eine falsche Ansicht vom Glauben und seinen Wirkungen, sondern

1) Gewiß ist es hiernach unrichtig, daß die Werke, was sie sind, unmittelbar durch sich selbst sind, so daß der Glaube nur ein begleitendes Moment des religiösen Bewußtseins wäre, dessen substantielle Form die Werke sind (Baur, S. 281); oder daß Glauben und Werke bei Iacobus in gar keinem organischen Verhältniß stehen, sondern zwei mit und nebeneinander wirkende koordinirte „Prinzipien“ sind, von denen das letztere als das höhere die an sich unvollkommene und unwirksame *πίστις* erst zum Leben und zur Vollendung bringt (Weissenbach, S. 57), worauf die Stelle nur führen könnte, wenn man sie mit Versschlag I, S. 352 dahin mißverstehet, daß der Glaube mit Werken zusammenwirkte, um die Rechtfertigung zu Stande zu bringen. Ebenso wenig ist es aber richtig, wenn W. Schmidt, S. 104 f. dem Glauben seinem Wesen nach eine Vollendung aus den Werken zu Theil werden läßt. Der Glaube kann kein höherer, vollkommenerer werden durch die Werke, die er selbst hervorbringt, er kann nicht erst durch die Werke seine Lebenskraft empfangen (was an sich undenkbar, nur aus einer Mißdeutung der Bilderrede in v. 26 gefolgert wird); er kann nur durch die Hervorbringung derselben sein wahres Wesen als lebendiger (d. h. wirksamer) heraussetzen, thatsächlich bewähren, und insofern aus den Werken her vollendet werden. Vgl. 2, 15 f., wonach einem Mitleid, das wohl ein Wort der Theilnahme für den Nächsten hat, aber keine thatkräftige Unterstützung desselben bewirkt, es ebenfalls an aller Lebendigkeit, aller sittlichen Energie und Wirkungskraft fehlt.

er macht einer praktischen Verirrung gegenüber, wie sie etwa Christus Matth. 7, 22 bekämpft (vgl. S. 30, c), die selbstverständliche Wahrheit geltend, daß der Glaube, der nicht Werke hat, also der todte Glaube, keinen Nutzen, weil keine errettende Kraft hat, wie das Mitleid dem Armen nichts nützt, wenn es nur Worte und keine Thaten hat (2, 14—16). Das Prädikat ἀργή v. 20 (unwirksam, leistungsunfähig), das dem werklosen Glauben beigelegt wird, bezeichnet nicht den Mangel an subjektiver Bethätigung, sondern an objektivem Erfolg; und dieser Erfolg ist kein anderer, als der, welcher überall im Christenthum erstrebt wird, Gott wohlgefällig zu machen und so die Errettung in seinem Gericht dem Menschen zu sichern. Jacobus illustriert dies durch die Erinnerung an den Glauben der (definitiv dem Gerichte verfallenen) Dämonen; obwohl er an sich ein richtiger Glaube ist (καλῶς ποιεῖς), hat er dennoch so wenig die Wirkung, dieselben Gott wohlgefällig zu machen und ihnen dadurch die Errettung zu bringen, daß er sie vielmehr aus Angst vor Gottes Gericht schaudern macht (v. 19). Um nämlich errettet zu werden, muß man selbstverständlich δίκαιος (5, 6. 16) sein, wie die Aelichen Frommen (v. 17), d. h. ein solcher, dessen Verhalten dem göttlichen Willen entspricht, der durch die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes die δικαιοσύνη (3, 18) realisiert (vgl. S. 24). Und zwar kommt es natürlich darauf an, daß man in dem Urtheil Gottes ein δίκαιος sei, von ihm für gerecht erklärt werde. Der Gegensatz dieses δικαιοῦσθαι ist schon Matth. 12, 37 das καταδικάζεσθαι. Umgekehrt kann nur der im Gericht errettet werden, der vor Gott für gerecht erklärt wird. Diese beiden Begriffe sind dem Verfasser so völlig Korrelatbegriffe, daß er die Frage, was zur Errettung gehört (2, 14), danach beantwortet, was die Gerechterklärung Abrahams herbeigeführt hat (v. 21). Wenn v. 25 von der Rahab vorausgesetzt wird, daß sie für gerecht erklärt wurde, so ist dieses im N. T. nirgends gesagt; wohl aber ergibt es sich dem Verfasser unmittelbar daraus, daß sie nach Jos. 6, 25 von dem Gerichte errettet wurde, das über die Kanaaniter wegen ihrer Gottlosigkeit erging.

c) Schon 1, 22 bevormundet Jacobus, daß das Wort der Wahrheit, durch welches Gott das Heil der Menschen bewirken will, die Seelen nur erretten kann (v. 21), wenn es nicht bloß gehört, sondern auch gethan wird (vgl. Matth. 7, 24). Es wird als Selbsttäuschung bezeichnet, wenn man meint, sich mit einem Hören begnügen zu können, das, wie ein flüchtiges Beschauen im Spiegel, nur einen rasch vorübergehenden, wirkungslosen Eindruck macht (v. 23 f.). Nicht ein angeblicher Hörer, sondern nur ein Thäter des Wortes, oder genauer des in dem Worte geforderten ἔργον wird selig sein in seinem Thun (v. 25).²⁾ Da nun die Seligkeit (Errettung) des Menschen nach not. b von seiner Gerechtersprechung vor dem göttlichen Forum abhängt und der Glaube dem Hören entspricht, wie

2) Es ist in dieser Stelle allerdings von dem unmittelbaren Erfolg des Thuns die Rede, aber keineswegs von einer in dem Thun selbst empfundenen Befriedigung. Denn aus 1, 12 erhellt, daß die schon gegenwärtige Seligkeit in der Gewißheit des zukünftigen Heiles besteht, und nur so vollendet sich der an v. 21 anknüpfende Gedankenkreis, in welchem es sich darum handelt, unter welcher Bedingung das Wort die (definitive) Errettung wirkt und durch die Gewißheit derselben befestigt.

die Werke dem Thun, so ist es ganz dieselbe Frage, die 2, 14–26 verhandelt wird. Iacobus setzt als selbstverständlich voraus, daß nur der von Gott für gerecht erklärt werden kann, dessen Verhalten dem Willen Gottes entspricht, weil er die vom Gesetze geforderten Werke thut, der also wirklich gerecht ist. Er bestreitet nicht eine Vorstellung von der Rechtfertigung, nach welcher Gott aus Gnaden einen für gerecht erklärt, der nicht in Wirklichkeit gerecht ist; eine solche Möglichkeit kommt ihm gar nicht in den Sinn, da das A. T. nur eine Gerechterklärung Gerechter kennt (Deut. 25, 1. 1 Reg. 8, 32. Jes. 50, 8. Psalm 82, 3) und die Rechtfertigung Ungerechter überall als ein Merkmal des parteiischen Richters betrachtet.³⁾ Er kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch aus Werken gerecht erklärt wird und nicht aus dem Glauben allein (v. 24). So gewiß der Glaube zu der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes nothwendig und darum die Bedingung der Errettung ist, so gewiß kann doch die Gerechterklärung erst ausgesprochen werden, wenn dieser Glaube zur Gehorsamsbewährung mitgeholfen hat und von Seiten der durch ihn gewirkten Werke vollendet ist (v. 22). Denn dann erst ist der Mensch wirklich gerecht geworden und kann von dem gerechten Richte für gerecht erklärt werden.

d) Schon in der Geschichte des Stammvaters der Nation sieht Iacobus die Thatsache bewährt, daß der Mensch in Folge von Werken für gerecht erklärt wird. Denn Abraham erhielt in Folge der Opferung Isaaks (Gen. 22) wiederholt von Gott Erklärungen über seinen Gehorsam (Gen. 22, 16 ff. 26, 5, vgl. 1 Makk. 2, 52), welche seine Gerechterklärung involviren (2, 21). Nun heißt es allerdings Gen. 15, 6, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde; aber dieses göttliche Urtheil betrachtet der Verfasser wie eine Weissagung, welche sich erst erfüllte (*ἐπληρώθη ἡ γραφή λέγουσα*), als der Glaube des Abraham wirklich zu seiner Gehorsamsbewährung mithalf und ihm so die Gerechtigkeit verschaffte, auf Grund welcher er für gerecht und damit für einen Freund Gottes erklärt wurde (v. 23). Erst da war die Wirklichkeit

3) Alle Versuche, dem δικαιοδοῦν bei Iacobus seinen forensischen Sinn zu nehmen und darunter nur eine Erweisung der Gerechtigkeit (vgl. Preuß, Evang. Kirchenztg. 1867, Nr. 40) oder eine Verletzung in den Zustand des rechten sittlichen Verhaltens gegen Gott (vgl. Hofmann I, S. 645 ff.) zu verstehen, scheitern an dem not. b aufgewiesenen Verhältniß des δικαιοδοῦν zum σωθῆναι. Die Lehre aber von einer stufenweisen Rechtfertigung (vgl. Hengstenberg in der Evang. Kirchenztg. 1866, Nr. 93 f.) ist dem Iacobus wie dem Paulus gleich fremd. Die Versuche W. Schmidts (vgl. S. 109) und Weissenbachs (S. 26), die δικαιοσύνη im paulinischen Sinne zu fassen, wonach sie ein Gnadenakt ist und die Sündenvergebung einschließt, ermangeln jedes Anhaltes im Wortlaut und Gedankenfreie unseres Briefes und schaffen erst die Schwierigkeiten, in welche die Vergleichung der Lehre beider Aeltester Schriftsteller verwickelt hat. Eine nur scheinbare Lösung ist es, wenn man in die δικαιοσύνη im Gericht bei Iacobus von einer schon gegenwärtigen bei Paulus unterscheidet. Allerdings kann die definitive δικαιοσύνη, wie die definitive Errettung, erst im Gericht stattfinden; aber in den Erörterungen Jac. 2 handelt es sich überall darum, unter welcher Bedingung sich der Mensch schon gegenwärtig vor Gott gerechtfertigt und darum vor dem Gericht gesichert weiß (bem. besonders das Präsens δικαιοῦναι v. 24).

eine mit jenem göttlichen Urtheil über den Glauben Abrahams übereinstimmende geworden; das Wort, in dem Gott jenes Urtheil sprach, hatte sich erfüllt, weil sich erwiesen hatte, daß implicite in Abrahams Glauben bereits die nachmals aus ihm hervorgehende Gerechtigkeit lag, als welche ihn Gott gewerthet hatte. Iacobus sucht nicht eine mögliche oder irgendwo vorliegende andere Deutung der Genesisstelle zu entkräften, sondern betrachtet die seine als die einzig mögliche und zugestandene. Ebenso wurde die Rahab erst in Folge der That, die sie an den Rundschaftern gethan, gerettet und damit für gerecht erklärt (v. 25); aber auch diese That war nach Jos. 2, 11 aus dem Glauben an den Gott Israels hervorgegangen.

§. 54. Die Erwählung.

Die Erwählung ist derjenige Akt, durch welchen Gott die Armen in Israel, die ihn lieb haben, zu seinem Eigenthume macht. a) Er vollzieht diesen Akt theils durch die Zeugung derselben mittelst des Wortes, deren Ziel die Herstellung einer spezifischen Gottgeweihtheit ist; theils durch die Bewirkung des Glaubens, in welchem der Besitz alles gegenwärtigen Heiles, wie die Gewißheit der verheißenen Heilsvollendung gegeben ist. b) Eigenthümlich ist, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand nicht als Kindschaftsverhältniß bezeichnet und nicht als Grund der göttlichen Liebeserweisungen geltend gemacht wird. c) Noch auffallender ist die Art, wie die Vermittelung durch Christum überhaupt auf den wichtigsten Punkten des Heilslebens noch zurücktritt. d)

a) Im Gegensatze zu denen, welche den reichen, ungläubigen Juden einem armen christlichen Bruder vorzogen (2, 1—4), hat Gott die Armen nach v. 5 bevorzugt, indem er sie für sich d. h. zu seinem Eigenthum erwählt hat. Der Begriff der Erwählung bezieht sich also nicht mehr auf das von den Vätern abstammende Volk Israel, sondern er bezeichnet, wie §. 44, a, den Akt, durch welchen Einzelne aus der Masse der Israeliten ausgefondert sind, damit an ihnen die Bestimmung Israels (das Heil) verwirklicht werde.¹⁾ An einen vorzeitlichen Akt ist bei dieser Erwählung durchaus nicht zu denken, da 2, 5 ausdrücklich auf eine vor Augen liegende Thatsache hingewiesen wird, die sich in der Gegenwart vollzogen hat; ebenso wenig aber an eine willkürliche Bevorzugung einzelner Individuen vor anderen. Es ist vielmehr eine bestimmte Kategorie von Israeliten, welche Gott sich erwählt hat, nämlich die äußerlich Armen (*πτωχοί*), in niedriger, gedrückter Stellung sich Befindenden (1, 9: *ταπεινός*). Diese Aussage bezieht sich zunächst allerdings auf den besonderen Personalbestand der Gemeinden, an welche Iacobus schreibt (vgl. §. 37, a); aber es spiegelt sich in demselben eine höhere göttliche Ordnung. Schon im A. T. war oft den Armen und Elenden des Volkes (*אֲנִי וְעַמִּי הָאֲנִי*) insbesondere die

1) In diesem Sinne könnte die Erwählung auch sehr wohl auf einzelne Heiden bezogen werden, die Christen geworden und dadurch den erwählten Israeliten gleichgestellt sind (vgl. Act. 15, 14 und dazu §. 43, c).

Verheißung zuertheilt, sofern gerade in dieser Klasse die lautere Frömmigkeit sich vielfach erhalten hatte (Psalm 37, 11. 147, 6. Prov. 3, 34. 16, 19. Jes. 14, 32. 29, 19). Da nun schon im A. T. die Liebe zu Gott das grundlegende Gebot war und darum an ihm sich vorzugsweise die wahre Frömmigkeit erprobte, so wird Deut. 7, 9 gerade denen, die Gott lieben, verheißten, daß ihnen Gott seinen Bund halten, d. h. die Verheißung des Heiles an ihnen verwirklichen werde. Wenn aber Gott auch jetzt denen, die ihn lieben, seine Verheißung gegeben hat (1, 12. 2, 5), so hat er sich die Armen und Elenden des Volkes darum erwählt, weil er in ihnen gerade die gefunden hat, die ihn lieb haben.

b) Nach 1, 18 hat Gott die Leser durch die Wiedergeburt zu Christen gemacht. Da sie nun nach not. a auch durch die Erwählung das geworden sind, was sie sind, so ergibt sich hieraus, daß der geschichtliche Akt, durch welchen Gott ihre Erwählung vollzogen hat, eben ihre Geburt durch das Wort der Wahrheit ist. Es wird dieselbe darum auch ausdrücklich auf den freien Willen Gottes (*βουληθεός*), d. h. auf seinen Erwählungsrathschluß zurückgeführt. Wie das Ziel der Erwählung ihrem ursprünglichen Sinne nach die Erhebung Israels zum Eigenthumsvolke Gottes ist (Deut. 7, 6), so wird hier als das Ziel der Wiedergeburt angegeben, daß Gott die Christen gewissermaßen zu einer Erstlingsfrucht (*ἀπαρχή*), d. h. zu dem Gott geweihten Theil seiner Geschöpfe gemacht habe, was Petrus die Gottgeweihtheit des Eigenthumsvolkes nennt (vgl. §. 44, b. 45, c).²⁾ Von der anderen Seite wird 2, 5 als Ziel der Erwählung bezeichnet, daß die Christen reich im Glauben seien (*πλουσίους ἐν πίστει*). Im Glauben³⁾, d. h. in der Gewißheit des mit dem Messias gekommenen Heiles besitzt ja der Christ trotz aller Niedrigkeit seiner äußeren Stellung eine ihm eigenthümliche Hoheit (1, 9), weil er sich zum Eigenthum Gottes erkoren weiß, und den ganzen Reichthum an Heil, der ihm mit der Offenbarung des vollkommenen Gesetzes und der Befähigung zu seiner Erfüllung gegeben ist. Da aber der erhöhte Messias das begonnene Heilswerk auch hinausführen kann und will, so weiß der Christ sich auch in Hoffnung bereits als Besitzer der Heilsvollendung (2, 5: *κληρονόμος τῆς βασιλείας*). Das schließt natürlich nicht aus, daß es zu deren Erlangung noch der

2) Vielleicht deutet darauf auch 1, 4 hin, wo als Ziel des Christenlebens angegeben wird, daß die Christen *τέλειοι καὶ ὁλόκληροι* seien. Jenes ist der bei den LXX, dieses der bei Philo und Josephus dem hebräischen מִשְׁתַּמֵּן entsprechende Ausdruck, der die Fehlosigkeit der Opfer bezeichnet. — 3) Der Glaube ist also nicht etwa die Bedingung der Erwählung, welche ja gerade in dieser Stelle als die Liebe zu Gott bezeichnet wird; vielmehr wird Gott, um ihnen zu dem im Glauben gegebenen Reichthum zu verhelfen, den Glauben in den Erwählten gewirkt haben. Man kann also den geschichtlichen Akt der Erwählung ebensogut, wie in die Neugebung durch das Wort, auch in die Bewirkung des Glaubens setzen, die ja in den Evangelien (§. 29, d) an dieselbe göttliche Ordnung gebunden ist, wie hier die Erwählung (not. a). Dem entspricht aber, daß das Wort (nach seinen beiden Seiten, vgl. §. 52, a. c) ebenso den Glauben an den Inhalt seiner Verkündigung wirkt, wie das neue Leben. Und wenn auch aus dem (lebendigen) Glauben nothwendig das Thun, also das neue sittliche Leben hervorgeht, so kann dies Hervorgehen doch auch als ein von Gott durch das im Glauben angeeignete Wort der Wahrheit gewirktes und nicht als ein natürlich-psychologischer Prozeß gedacht sein.

Bewährung bedarf (1, 12), da ja der Glaube immer nur als bewährter die ausreichende Heilsbedingung ist (§. 53).

c) Man sollte erwarten, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand, wie §. 45, d, als das Kindschaftsverhältniß bezeichnet werde. Allein die Bezeichnung Gottes als *πατήρ* geht nicht auf die Christen in spezifischem Sinne, sondern charakterisirt 1, 27 Gott als den, welcher sich der Wittwen und Waisen mit väterlicher Fürsorge annimmt, wie er 3, 9 nach dem Zusammenhange so heißt, weil die Menschen nach seiner Aehnlichkeit geschaffen sind, wie der Sohn die Züge seines Vaters trägt. In noch allgemeinerem Sinne wird Gott 1, 17 der Vater, d. h. der Schöpfer der Himmelslichter genannt (vgl. Mal. 2, 10). Ebenso werden wohl die christlichen Leser als Brüder angeredet (1, 2. 16 und öfter), und zwar 5, 7 im ausdrücklichen Gegensatz zu den ungläubigen Volksgenossen, so daß nicht etwa nur das Verwandtschaftsband der Volksgenossenschaft damit ausgedrückt ist. Dennoch ist 2, 15. 4, 11 von Brüdern und Schwestern die Rede, ohne daß irgend etwas nöthigt, ausschließlich an christliche zu denken; und 1, 9 bezeichnet nicht der Brudernamen als solcher den gläubigen Volksgenossen, sondern der niedrige Bruder ist der Christ. Es erhellt also auch hier nicht, daß bei dem Brudernamen auf ein spezifisches Kindschaftsverhältniß der Christen zu Gott reflektirt ist. Wenn Gott 5, 11 als derjenige bezeichnet wird, welcher reich an Mitleid und Barmherzigkeit ist, so wird ihm doch diese Eigenschaft nicht in einem spezifischen Verhältniß zu den Christen zugeschrieben, sondern an seinem Verhalten gegen Hiob erwiesen. Von der göttlichen *χάρις* ist nur 4, 6 auf Grund eines Aelichen Citats (Prov. 3, 34) die Rede und zwar so, daß dieselbe die huldvolle Vergeltung Gottes für die geforderte Hingabe an ihn bezeichnet. Wenn Gott 1, 5 als der erscheint, welcher allen, die ihn recht bitten, ohne weiteres giebt, um was sie bitten, so ist auch dieses nicht, wie §. 20, b, den Christen als solchen verheißten, vielmehr nach 5, 16 den frommen Betern überhaupt; wie denn v. 17 f. auf ein Aeliches Beispiel zur Bestätigung für die Kraft solchen Gebetes hingewiesen wird. Es gilt also von dem Christen in seinem Heilsstande nur, was von den Frommen des alten Bundes galt; und das Christenthum erscheint auch hier nur als die volle Verwirklichung dessen, was im alten Bunde erstrebt und wenigstens theilweise auch erlangt ward.

d) Damit hängt zusammen, daß nirgends des Werkes und insbesondere des Todes Christi als Vermittelung des neuen Heilsstandes gedacht ist. Wenn bei Petrus das Nahen zu Gott nur durch den Tod Christi ermöglicht wurde (§. 49, b), so soll hier der, welcher auf falschem Wege ist, sich einfach zu Gott nahen, was freilich nicht ohne Trauer und Selbstdemüthigung möglich ist, dann wird Gott sich wieder zu ihm nahen mit seinem Segen und ihn erhöhen (4, 8 ff.). Ebenso kann Jeder den Andern erretten und machen, daß seine Sünde bedeckt d. h. vergeben wird, indem er ihn von dem Irrthum seines Weges zur Wahrheit zurückführt (5, 20). Direkt erscheint die Sündenvergebung als die Folge eines zuversichtlichen Gebetes und aufrichtigen Sündenbekenntnisses, ohne daß der Vermittlung Christi dabei gedacht ist (v. 15 f.). Gott, der Geber aller guten Gabe (1, 17), ertheilt sie unmittelbar. Nur die Salbung mit Del,

welche die herbeigerufenen Ältesten an dem Kranken vollziehen sollen, geschieht im Namen Christi d. h. in seinem Auftrage (v. 14).⁴⁾ In diesem Zurücktreten der Heilsvermittlung durch Christum unterscheidet sich der Lehrbegriff des Iacobus am auffallendsten von den übrigen Ällichen. Es hilft dagegen nichts die Berufung auf den paränetischen Zweck des Briefes oder die Bedürfnisse der Leser, die noch W. Schmidt, S. 69 geltend macht. Vielmehr muß zugestanden werden, daß es die in seiner individuellen Eigenthümlichkeit (§. 37, b) begründete vorwiegende Auffassung des in Christo gegebenen Heiles als der Offenbarung des vollkommenen Gesetzes und der Ermöglichung seiner Erfüllung ist, welche den Verfasser veranlaßt, für die Heilsgegenwart in allen übrigen Punkten sich bei den schon dem frommen Israeliten gegebenen Heilmitteln zu beruhigen.

Sechstes Kapitel.

Die göttliche Forderung und die göttliche Vergeltung.

§. 55. Die göttliche Forderung.

Gott verlangt, daß sich der Geist des Menschen von aller Weltliebe abwende und ihm mit seiner ganzen Liebe hingebe. a) Jede Getheiltheit der Seele ist nicht nur ein Mangel an Vollkommenheit, sondern auch eine Befleckung des Herzens und Verletzung der pflichtmäßigen Unterordnung unter Gott. b) Zur ungetheilten Hingabe an Gott gehört aber auch ein zweifelloses Vertrauen auf ihn, das sich durch ausdauernde Geduld in der Leidensprüfung bewährt. c) Nur das vertrauensvolle Gebet des Gerechten wird allezeit Erhörung finden. d)

a) Den Umfang der göttlichen Forderung spricht Iacobus 4, 5 aus: Eifersüchtig verlangt Gott nach dem Geiste, welchen er in uns hat Wohnen machen lassen (vgl. Gen. 2, 7 und dazu §. 27, c)¹⁾. Daher wird

4) Diese uralte, in der späteren Zeit nirgends wieder vorkommende Sitte des Delsalbens hatte sich wohl nach Marc. 6, 13 auf Grund des von Christo den Jüngern empfohlenen Heilmittels gebildet. Die Ältesten erscheinen dabei nicht in einer besonderen seelsorgerlichen Funktion, sondern als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde, denen man am ehesten die Kraft des Glaubens zutraut, welche allein dem das Delsalben begleitenden Gebet seine Wirkung geben kann. Denn an sich kann das die Sündenvergebung wie die Krankenheilung vermittelnde Gebet nach 5, 16 auch von jedem anderen Gliede der Gemeinde gefordert werden.

1) Wie schon im A. T. Gott ein eifersüchtiges Verlangen nach dem Alleinbesitz des Menschen zugeschrieben wird, so verlangt er auch hier, daß ihm der aus ihm stammende Geist, bibl. Theologie des N. T. 6. Aufl.

es nach Aelterer Weise als Ehebruch qualifizirt, wenn Einer seine Liebe ihm entzieht, um sie einem Anderen zu schenken (v. 4). Ganz wie in den Reden Jesu (§. 26, b) wird die Unvereinbarkeit der Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott hervorgehoben. Der Welt Freundschaft ist Feindschaft wider Gott, weil dieser schon die Neigung des Herzens, wie sie hier absichtlich durch das schwächere *φιλία* bezeichnet wird, ausschließlich besitzen will und darum alles als Feindschaft wider ihn ansieht, was ihm diese Neigung entzieht. Die Welt d. h. die Gesamtheit des kreatürlichen Daseins steht in dieser Stelle (4, 4) Gott gegenüber, weil sie den Menschen verleitet, ihr seine Neigung zuzuwenden und dadurch die Erfüllung der göttlichen Forderung zu beeinträchtigen. So geht von ihr nach 1, 27 ein besleckender Einfluß aus, vor welchem sich zu bewahren der wahre Gottesdienst ist. Je weniger einer von irdischer Gütern hat, desto geringer wird dieser Einfluß sein. Daher sind es die *πτωχοὶ τοῦ κόσμου* d. h. die in Bezug auf die weltlichen Güter Armen, welche Gott lieb haben und deshalb von Gott erwählt sind (2, 5). Die Reichen dagegen erscheinen schon im N. T. vielfach als die Gottlosen (Jes. 53, 9. Sir. 13, 4. 27, 1); und Jacobus redet 1, 10 trotz ihrer scheinbaren Hoheit von ihrer Niedrigkeit und verkündet ihnen, sofern sie eben in dem vergänglichen Reichthum ihr Glück suchen, ein rasches und schreckliches Ende (1, 11. 5, 1 f.). Auch hier klingen überall die Aussprüche Jesu über die Gefahren des Reichthums durch.

b) Die göttliche Forderung ist nicht nur eine ausschließliche; sie ist auch auf den innersten Lebensmittelpunkt des menschlichen Individuums gerichtet, auf die *ψυχή* und damit auf die *καρδιά*, in welcher dieselbe ihren Sitz hat (vgl. §. 27). Die Seele muß daher der an den Menschen gestellten Forderung genügen und ganz dem Herrn hingegeben werden, Eine Theilung der Seele zwischen Gott und Welt ergiebt nur eine Unbeständigkeit des sittlichen Wandels (1, 8), die der Forderung des vollkommenen Gesetzes nicht genügen kann. Dieses muß eine durchgängige Vollkommenheit des Menschen fordern (1, 4. 3, 2), weil jede Uebertretung eines einzelnen Gebotes den Menschen schuldverhaftet macht, als ob er sich gegen alle versündigt hätte (2, 10). Die *διψυχία* ist aber nicht bloß ein Mangel, sie ist auch eine Besleckung des Herzens, von welcher es gereinigt werden muß, wenn es dem Ziele der Gottgeweihtheit entsprechen soll, zu dem die Erwählung den Menschen bestimmt (*ἀντίστασις*; vgl. 1 Petr. 1, 22 und dazu §. 46. b). Wie die Hände durch sündliches Thun, so wird das Herz durch die Getheiltheit der Seele zwischen Gott und Welt verunreinigt (4, 8). Jede Richtung des Herzens auf das Weltliche, welche der ausschließlichen Forderung Gottes widerspricht, wird andererseits v. 6 als Hochmuth (Selbstüberhebung) charakterisirt, sofern der Mensch, der nach dem irdischen Gut trachtet, besser zu wissen meint, was ihm frommt, als Gott, der es ihm versagt hat. Die demüthige Unterordnung unter

mende (vgl. Gen. 2, 7) Geist mit seiner ganzen Liebe ausschließlich zu eigen gehöre. Es ist dieser Geist natürlich nicht der den Christen mitgetheilte (Schmid II, S. 115. Beyschlag I, S. 337. Kössen S. 96), sondern das den Leib belebende Prinzip (2, 26).

Gott verlangt, daß man aus seiner Hand nimmt, was und wieviel er giebt, und dem Teufel widersteht, der uns zum Streben nach weltlichen Gütern verlocken will (v. 7).²⁾

c) Die Getheiltheit der Seele zeigt sich nicht nur im Schwanken der Liebe zwischen Gott und Welt, sondern auch im Schwanken zwischen Glauben und Zweifel (1, 8). Der Zweifler gleicht der Meereswoge, die vom Winde getrieben und geschaukelt wird (v. 6). Die wahre Weisheit kennt den Zweifel nicht (3, 17: ἀδιάκριτος), und das Vertrauen, das Gott verlangt, muß ebenso ein allen Zweifel ausschließendes sein (1, 6), wie die Liebe zu ihm alle Weltliebe ausschließt. Eine Prüfung dieses Gottvertrauens sind die Leiden, welche über die Christen ergehen (v. 3), wie bei Petrus (§. 46, d).³⁾ In der Situation der Leser war das Hauptleiden, in welchem sie die Geduld zu bewähren hatten, ihre äußerliche Armuth und die daraus folgende niedrige, gedrückte Lage. Darum kam es darauf an, daß sie bei aller irdischen Niedrigkeit sich der Hoheit bewußt blieben, die man mit seinem Christenstande besitzt (1, 9). Wenn einer den ungläubigen Bruder um seiner besseren äußeren Verhältnisse willen vor dem armen gläubigen bevorzugt, so ist er wenigstens momentan in der Ueberzeugung von dem Werthe seines Christenstandes wankend geworden; denn er hat bei der Beurtheilung des Anderen einen Maßstab angelegt, der das Bewußtsein von dem Werthe des Christenstandes verlegt (2, 4).

d) Als Mittel zur Ueberwindung der Leidensprüfung wird 5, 13 das Gebet genannt und die Fürbitte, zu welcher man nach v. 14. 16 Andere auffordern soll. Das Gebet muß aber, wenn es erhört werden soll, wie schon Christus gelehrt (§. 20, b), ein vertrauensvolles sein (v. 15). Ohne Gebet kann man nichts empfangen, woran man Mangel leidet (4, 2). Aber da nur das Gebet eines Gottwohlgefälligen (δικαιος) Wirkungskraft hat (5, 16), so darf das Gebet freilich nicht auf widergöttliche Zwecke gerichtet sein, weil ein solches κακῶς αἰτεῖσθαι nichts empfangen kann (4, 3). Auch die Weisheit, deren es zum rechten Verhalten in der Leidensprüfung bedarf

2) Der Teufel ist also, wie §. 23, a, gedacht als die in der Welt herrschende gottwidrige Macht, welche den Menschenherzen die verkehrte Richtung auf die weltlichen Dinge giebt. Wie §. 23, b, existiren neben dem Teufel δαιμόνια, die als solche dem unabwendbaren Gerichte verfallen sind (2, 19). Die selbstliche Weisheit wird 3, 15 einerseits als von der Erde stammend, andererseits als dämonischen Ursprungs bezeichnet. Dagegen kann die γέφυρα 3, 6 nicht als Aufenthaltsort der Dämonen gedacht sein, da sie der Hölle erst mit dem letzten Gericht verfallen. Es ist vielmehr der Strafort, wo das göttliche Zornesfeuer brennt (§. 34, d); und daß von ihm aus die Zunge in Brand gesteckt wird, besagt, daß die verderblichen Folgen der Zungensünden zugleich ihre Strafe sind.

3) Weil nur derjenige, dessen Vertrauen bewährt ist, die Heilsvollendung erlangen kann (1, 12), soll man die Prüfungen, welche solche Bewährung ermöglichen, für eitel Freude achten (v. 2). Die Bewährung besteht nämlich in dem geduldrigen Tragen der Leidensprüfung (v. 12); und diese Geduld (5, 11: ὑπομονή) ist es, die bei dem rechten Christen durch die Prüfung bewirkt wird (1, 3). Wenn freilich das Leiden anhält, so bedarf es dazu einer besonderen Stärke (5, 8), um in der μακροθυμία die Geduld zu bewähren (v. 7. 10).

(1, 5), erlangt man nur durch Gebet, das freilich bei dem Zweifelnden keine Erhörung finden kann (v. 6 f.). Gott aber, der Geber aller guten Gaben (v. 17), giebt an sich gern und ohne den Beter als lästigen Bettler zu schelten (v. 5). Daß der Mensch, der nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, Gott als seinen Vater preise, wird 3, 9 f. vorausgesetzt; und nach 5, 13 soll das Lobfingen der Ausdruck jedes Wohlbefindens sein.

§. 56. Die menschliche Sünde.

Die eigentliche Wurzel der Sünde ist die sündliche Begierde, die ebenso als sinnliche wie als selbstsüchtige erscheint. a) Die sündliche Begierde kann aber nur in dem Maße zur Bethätigung kommen, als es ihr gelingt, sich der Glieder des Leibes als ihrer Werkzeuge zu bemächtigen; das geschieht am leichtesten bei der Zunge, die, einmal für den Dienst der Sünde gewonnen, den verderblichsten Einfluß ausübt. b) Es bedarf darum der größten Behutsamkeit im Gebrauche der Zunge, damit man nicht in Zorn und unlauteren Eifer gerathe. c) Die wahre Weisheit dagegen lehrt mit der Liebe überall die Sanftmuth und Friedfertigkeit verbinden, die allein zum Ziele der Besserung Anderer führen. d)

a) Obwohl es die von Gott geschaffene Welt ist, welche den äußeren Anlaß zum Sündigen bietet (§. 55, a), so darf man dennoch nicht sagen, daß Gott zur Sünde versuche; denn Gott, der selbst vom Bösen unverührt ist, kann nicht einen Anderen zur Sünde anreizen (1, 13). Vielmehr ist dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande die Begierde ebenso eigenthümlich (*idia επιθυμία*), wie bei Petrus (§. 46, b) dem vorchristlichen Leben der Wandel in den Begierden. Dieselbe wird v. 14 als Puhlerin personifizirt, welche den Menschen mittelst ihres Ridders zu fangen d. h. zur Sünde zu reizen sucht. Ergiebt sich der menschliche Wille dem Reiz der Puhlerin und pflegt mit ihr strafbaren Verkehr, so ist die Folge davon die Erzeugung der Sünde, die wieder den Tod erzeugt, wenn sie nicht durch wahre Buße rückgängig gemacht wird, sondern sich vollendet, indem sie die den Menschen beherrschende Macht wird (v. 15). Die Begierde ist, weil sie auf den widergöttlichen Genuß des irdischen Gutes, auf das *σαταναίον ἐν ταῖς ἡδοναῖς* (4, 3) gerichtet ist, zunächst als sinnliche gedacht; die *ἡδοναί* sind v. 1 geradezu die Begierden nach Befriedigung der sinnlichen Lust (vgl. v. 2: *ἐπιθυμίες*), nach einem wüsten Genußleben, dem *ἰσχυρὸν* und *παταλὸν* (5, 5). Aber nach §. 55, c involvirt das Trachten nach irdischem Besiz zugleich den Hochmuth (4, 6 f.). Schon das hochmüthige Selbstvertrauen, welches vergift, daß der Mensch mit seinen Plänen überall von dem Willen Gottes abhängig bleibt, und welches so leicht bei dem Bewußtsein scheinbar gesicherten Besizes zu eitlen Prablereien (*ἀλαζονείαι*) führt, beeinträchtigt die demüthige Unterordnung unter Gott und wird v. 13—17 als Sünde qualifizirt. Von der anderen Seite erzeugt das Verlangen nach den irdischen Gütern, wo der Andere sie reichlicher besizt, Streit und Hader, Zorn und unlauteren Eifer (4, 1 f.). Lieblos unterdrückt der Reiche den Armen (2, 6) und schmälert ihm in sündlicher Habgier seinen Lohn (5, 4). Aber auch die seelische d. h. auf die Geltendmachung der eigenen Person (§. 27, b) gerichtete Weisheit (3, 15) erzeugt lieblosen

Eifer und egoistische Rechthaberei (v. 14), wie als Folge davon Zwietracht und alles böse Thun (v. 16). Weil die Begierde in ihrer sinnlichen wie selbstlichen Richtung eine habituelle Eigenthümlichkeit des Menschen geworden ist (1, 14), befindet derselbe sich ihr gegenüber in dem Zustande der Unfreiheit, aus welchem er erst durch die Wiedergeburt befreit werden kann (§. 52, b).

b) Die sündliche Begierde kann sich in all ihren Formen nur soweit bethätigen, als es ihr gelingt, eines der Glieder des Menschen in ihren Dienst zu ziehen. Erregt sie Feindschaft unter den Menschen, so führen die *ἰδοὶ* des Einen den Krieg gegen den Andern in den Gliedern (4, 1), die sie anreizen, ihn zu schädigen. Es kommt also Alles darauf an, den Leib und seine Glieder dergestalt im Zaum zu halten, daß es der Begierde nicht gelingt, sie zur Vollbringung der Sünde zu gebrauchen (3, 2). Der menschliche Wille ist dabei, wie 1, 14, der Begierde als einer ihm fremden Macht gegenüberstehend gedacht, mit welcher er gleichsam um den Gebrauch des Leibes und der Glieder zu ringen hat. Am schwersten ist es, die Zunge im Zaume zu halten; ja der Verfasser erklärt, daß es dem Menschen, der doch sonst die verschiedensten Geschöpfe gebändigt hat (3, 7), erfahrungsmäßig unmöglich sei, weil die Zunge den aller verschiedensten Impulsen (v. 9 f.) so leicht zugänglich ist, ein *ἀκατάστατον κακόν* (v. 8). Wer die Sünde an ihrem ersten Ausbruche im Worte zu hindern vermag, der besitzt auch die sittliche Kraft, sich vor That-sünden zu hüten; wer im Worte nicht fehlt, der kann auch den ganzen Leib im Zaume halten, wie man das ganze Pferd mit dem Zügel und das ganze Schiff mit dem Steuer lenkt (v. 2—4). Ist dagegen die Zunge einmal der Sünde dienstbar gemacht, so kann sie, obwohl sie das kleinste Glied ist, dennoch den größten Schaden anrichten. Sie thut dem Nächsten das mannigfachste Unrecht an (v. 6: *ὁ λόγος τῆς ἀδικίας*), welches theils wie v. 5 unter dem Bilde eines Feuers (vgl. Prov. 16, 27. Psalm 120, 4), theils wie v. 8 unter dem des todbringenden Giftes (vgl. Psalm 140, 4) geschildert wird. Sie befleckt aber auch die Hand (4, 8) und den ganzen Leib, indem die einmal im Gebiete dieses Gliedes zur Herrschaft zugelassene Sünde die anderen Glieder in ihren Dienst mit fortreißt. Die Erfahrung lehrt, wie überaus rasch es von Wort-sünden zu That-sünden kommt; die einmal mittelst der Zunge entfesselte Macht der Sünde entzündet, wie ein Feuer, das gesammte Leben des Menschen (3, 6: *τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως*).

c) Zunächst sind es allerdings die konkreten Verhältnisse der Leser (§. 37, a), welche den Verfasser zu besonders eingehender Behandlung der Zungensünden veranlassen; aber er folgt in seiner Werthlegung auf dieselben zugleich den Aussprüchen Jesu (vgl. Matth. 5, 22. 12, 37), denen er auch das Verbot des Eides und des Richtens entlehnt (§. 52, a). Er warnt die Leser vor proselytenmacherischem Eifer, welcher sich zum Lehren und Meistern Anderer hinzudrängt, weil man bei der dabei so nahe liegenden Gefahr der Versündigung sich dadurch nur erhöhte Verantwortung zuzieht (3, 1).¹⁾ Will der Andere nicht hören, so läßt man sich leicht zum

1) Es ist ein seltsames Mißverständniß, wenn Reuß I. S. 488 die hier beiprochenen Warnungen auf die Abneigung des Verfassers gegen theologische Diskussionen

Zürnen hinweisen (1, 19). Wohl ist der Zorn an sich nichts Böses; denn der Zorn Gottes ist eine Aeußerung seiner Gerechtigkeit. Aber des Menschen leicht entflammter und oft ungerechtfertigter Zorn übt die Gerechtigkeit nicht, die Gott in seinem Zürnen übt (v. 20). Er redet sich dann wohl ein, in seinem Zürnen für Gott zu eifern und ihm damit zu dienen, und läßt doch nur seiner Zunge den Zügel schießen, so daß er sich selbst betrügt (v. 26). Er geräth dabei leicht in lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei, welche nach not. a ein Zeichen der selbstischen Weisheit sind. Er ruft Himmel und Erde zu Zeugen an, um sein Wort zu bekräftigen (5, 12). Dieselbe Zunge, die Gott lobt, ruft das Gericht Gottes über die herab, die ihre Worte nicht hören wollen, so daß Loben und Fluchen aus einem Munde hervorgeht (3, 9—12). Ja, es mischen sich wohl in den scheinbaren Eifer für die Wahrheit und gegen die Sünde des Nächsten unlautere Motive, wie der Verdruß über seine bessere äußere Lage (4, 2). Auch die böse Nachrede rechnet Jacobus zu dem von Christo verbotenen Nichten (v. 11), sofern man dem vermeintlichen Widerstande des Anderen gegen die Wahrheit unlautere Motive unterlegt, oder die Schuld des entstandenen Streits sonstwie auf den Anderen schiebt. Obwohl er nach 5, 4 ein Schreien der Bedrückten zu Gott kennt, das der Richter hört, so redet er doch auch v. 9 von einem verklagenden Seufzen wider den Anderen, das mit unter jenes Urtheil des verbotenen Nichtens fällt.

d) Jacobus will mit alledem keineswegs der Bruderliebe wehren, die Rettung des verirrtten Bruders zu erstreben. Er schildert vielmehr 5, 19 f. den schönen Erfolg solchen Strebens. Aber man soll zuvor in der rechten Sanftmuth alle Befleckung ablegen, welche in Folge der uns eignenden *κακία* unserem Reden und Zürnen anhaftet, und das Uebermaß desselben, zu dem sie uns hinreißt (1, 21). Die wahre Weisheit, die selbst vor Allem lauter ist (3, 17: *ἀγνή*) d. h. frei von fremdartiger Beimischung, wie es *ἡσλος καὶ ἐπιθελα* ist (v. 16), kann nicht sein ohne die Sanftmuth (v. 13) und Friedfertigkeit (v. 17: *εἰρηνική*), wie sie Christus gefordert hat (§. 25, c; vgl. §. 47, a); sie ist billig und milde in der Beurtheilung Anderer (*ἐπιεικής*); sie nimmt selbst Gründe an und ist nachgiebig (*ἐνπειθής*). Sie allein erreicht auch ihr Ziel; denn nur von denen, die allezeit den Frieden zu erhalten trachten und darum mit friedfertiger Weisheit (*ἐν εἰρηνῇ*) Andere zu belehren suchen, wird wirklich erreicht, was die eifernde und streitsüchtige Weisheit nie erreicht: eine Frucht der Gerechtigkeit, die in dem Anderen zur Reife kommt (v. 18).²⁾

zurückführt, von denen garnicht die Rede ist. Ebenso Zimmer, S. 440, der es sogar begreiflich findet, daß als Quelle dieser Disputirsucht die sinnlichen Lüste genannt werden (4, 1 ff.).

2) So wenig die *δικαιοσύνη* Θεοῦ (1, 20) der habitus eines *δικαίος* vor Gott sein kann, zu welchem man durch das lieblose Verhalten gegen andere nicht gelangt, so wenig kann die Frucht der Gerechtigkeit hier die gottwohlgefällige Beschaffenheit des eigenen Lebens sein, welche der Friedfertigen Ausaat (Handlungsweise) zu Wege bringt (gegen W. Schmidt, S. 126—29, Ritschl II, S. 282).

§. 57. Die Vergeltung und das Gericht.

Das Motiv zum geduldigen Ausharren in der Prüfung, wie zur Vermeidung der Sünde, ist der Blick auf die Vergeltung. a) Die Vergeltung ist eine äquivalente; aber eben darum hat der Barmherzige auch ein barmherziges Gericht zu erwarten. b) Der Tag der Vergeltung steht nahe bevor, weil die Ankunft des messianischen Welttrichters nahe ist. c) Der Lohn der Sünde ist der Tod; die Verheißung, derer die Christen warten, ist das Leben und das Reich. d)

a) Je mehr das Christenthum als Erfüllung des vollkommenen Gesetzes gedacht ist, um so stärker muß die Vergeltungslehre (vgl. §. 32) hervortreten. Es werden 1, 12. 5, 11 selig gepriesen die, welche das Leiden geduldig ertragen haben, weil ihnen eine ähnliche Umwandlung alles Leidens in Freude winkt, wie Hiob sie am Ende erfuhr. Der Blick auf dieses Ende soll sie in der Ausdauer stärken, wie den Ackermann der Blick auf die zu hoffende Ernte (5, 7). Umgekehrt unterstützt Jacobus seine Warnungen durch den Hinweis auf das Gericht (v. 9. 12). Wenn nämlich nach 4, 17 die Sünde erst dadurch eigentlich Sünde wird, daß man das Gute kennt (vgl. §. 32, d), so muß die Sünde des Christen, welcher das vollkommene Gesetz empfangen hat, besonders strafbare Sünde sein; und da er durch die Wiedergeburt mit der wahren Freiheit die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und damit die größere Fähigkeit zur Vermeidung der Verfehlungen erlangt hat, so kann das Gericht, das er zu erwarten hat, nur ein doppelt strenges sein (2, 12).

b) Jacobus liebt es, wie Christus und Petrus (§. 51, d), die Äquivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszusprechen. Gott naht sich zu dem, der sich zu ihm naht (4, 8); je mehr Gott verlangt, desto mehr giebt er auch (v. 5 f.); und je mehr Verantwortung sich einer aufladet, ein desto schwereres Gericht hat er zu erwarten (3, 1). Auch der Ausspruch Christi, welcher denen die Erhöhung verheißt, die sich selbst erniedrigen (Luc. 14, 11), wird, wie von Petrus, reproduziert (4, 10). In eigenthümlicher Weise löst Jacobus die Schwierigkeit, die scheinbar entsteht, wenn das Gericht dem Thun des Menschen entsprechen soll, und doch die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns eingestanden werden muß. Auch die Christen sündigen Alle mannigfaltig (3, 2) und bedürfen, wie jetzt schon der Sündenvergebung (5, 15. 20), so einst eines barmherzigen Richters (2, 13). Allein da die Barmherzigkeitsübung nach §. 52, a dem Christen charakteristisch ist und nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung der Barmherzige Barmherzigkeit erfahren muß (Matth. 5, 7), so kann gerade nach der Vergeltungslehre der Christ auf ein barmherziges Gericht rechnen, welches die noch vorhandenen Unvollkommenheiten zudeckt, und insofern mit triumphirender Freude dem Gerichte entgegensehen (2, 13).

c) Wohl giebt es in gewissem Sinne schon eine irdische Vergeltung. Wie von Christo (§. 32, d), wird von Jacobus der Fall als vorkommend gesetzt, daß leibliche Krankheit eine Folge der Sünde ist (5, 15 f.). Aber die eigentliche Thorheit des gottlosen Reichen wird nicht dadurch anschaulich gemacht, daß er Schätze gesammelt hat, die Gott ihm jeden Augenblick strafweise nehmen kann, sondern dadurch, daß er sie gesammelt hat in

den letzten Tagen d. h. im Angesicht des nahen Weltendes (v. 3). Die Drangsale, welche dann über die Gottlosen ergehen werden, sind bereits im Herankommen begriffen (5, 1) und werden all ihren Reichthümern ein jähes Ende bereiten (v. 2), welches ihnen ein Zeugniß ist, daß nun auch über sie selbst das Gericht kommt (v. 3). Schon steht der Tag ihres Endes unmittelbar bevor (v. 5: ἡμέρα σγαιῆς). Der Grund davon ist, daß der erhöhte Herr d. i. Christus bald zum Gerichte kommt. Seine Ankunft (v. 7: παρουσία), in welcher er in seiner vollen Messiaswürde erscheinen wird, und welche daher nicht als Wiederkunft, sondern als die erwartete Ankunft des Messias gedacht ist (vgl. S. 39, d), hat sich bereits genahet (v. 8). Der als Weltrichter erscheinende Messias steht schon vor der Thür (v. 9). Er ist wahrscheinlich auch 4, 12 als der Richter gedacht, der allein erretten und verdammen kann (vgl. S. 52, d).

d) Nach 1, 15 erzeugt die Sünde, wenn sie zur Reife gediehen, den Tod. Dieser ist also, wie bei Petrus, die Strafe der Sünde.²⁾ Auch hier ist derselbe als ein plötzlicher und gewaltsamer gedacht (v. 10 f.). Das Feuer des Gerichtes frisst das Fleisch der Gottlosen (5, 3), und sie werden zur Schlachtbank geführt (v. 5). Das eigentliche Verderben (4, 12), dem das messianische Gericht die Gottlosen überliefert, ist aber nicht der Tod des Leibes, sondern der Tod der Seele (5, 20), welche, vom Leibe getrennt, in der ewigen Dual des leiblosen Zustandes bleibt (vgl. S. 34, c). Daher ist die messianische Errettung, auf welche das Christenthum von Anfang an abzielt, eine Rettung der Seele von diesem Tode und Verderben. Den Gegensatz dazu bildet der Kranz des Lebens (1, 12), wie bei Petrus, welcher denen verheißten ist, die Gott lieben. Was bei Petrus als die ἀλφειονομία bezeichnet wird, die einst den Christen zu Theil werden soll, heißt hier im Anschluß an die Lehre Jesu (S. 34, a) das Reich, das den Gott Liebenden verheißten ist (2, 5). In ihm kann sich nur vollenden, was jetzt schon mit der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes erstrebt ward, so daß auch hier der zukünftige Lohn nichts der gegenwärtigen Leistung Fremdartiges ist.

2) Es ist schwer begreiflich, wie Vorschlag, S. 338, den Tod wieder von „geistigem Tode, Verzeiſung, Abfall vom Heitsglauben, Seelenverderben“ nehmen konnte. Eher begreift man das bei Moesgen (S. 101), der es fertig bringt, 5, 7 f. von einem zeitlichen und irdischen Gericht zu verstehen, weil das Beispiel des Elias zeige, daß Jacobus nur an eine Wendung im irdischen Ergehen der Leser denkt (S. 103), und auch 2, 13 nur ausgesprochen findet, „was sich überall sieghaft der Verurtheilung Fehlender entgegenstellt“ (S. 102).

Dritter Theil.

Der Paulinismus.

Einleitung.

§. 35. Der Apostel Paulus.

Sowohl in Folge seiner natürlichen speculativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung bejaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie nach den verschiedensten Seiten auszugestalten. a) Hatte er in dem im Sinne des Pharisäismus aufgefaßten Judenthum schon vor seiner Bekehrung keine volle Befriedigung gefunden, so mußte die eigenthümliche Art derselben dazu beitragen, ihm das Christenthum als eine Gnadenanstalt erscheinen zu lassen, die einen dem gesetzlichen durchaus entgegengesetzten Heilsweg wies. b) Auch dadurch, daß sein persönliches Verhältniß zu Christo lediglich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des erhöhten Herrn vermittelt war, mußte seine Anschauung von der Person Christi, wie von dem ihm gegebenen Heil eigenthümlich bedingt werden. c) Obwohl er mit seiner Bekehrung ohne Rückhalt in die Glaubenswelt der urchristlichen Kreise eintrat, so hat er doch auf seinen heidenapostolischen Berufswegen mit starkem Bewußtsein seiner Selbstständigkeit sein gesetzessreies universalistisches Evangelium in durchaus eigenthümlicher Weise ausgebildet. d)

a) Daß wir von dem Apostel Paulus einen ungleich größeren Reichtum schriftlicher Denkmäler als von andern Aposteln übrig haben, aus welchen wir seine Lehrweise nach den verschiedensten Seiten hin kennen lernen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß seine umfassende Missionswirksamkeit ihm am häufigsten Anlaß gab, den Mangel seiner persönlichen Anwesenheit in dem immer größer werdenden Kreise seiner Gemeinden durch briefliche Kommunikation zu ersetzen; sondern auch darin, daß er am meisten Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit d. h. zu zusammenhängender Entwicklung seiner Gedanken bejaß. Wie man auch über den Zweck des Römerbriefes denke, immer wird man zugeben müssen, daß die Entwicklung seiner Lehre in demselben weit über den zunächst gegebenen konkreten Anlaß hinausgeht. Wenn wir sagen, daß

Paulus von Natur spekulativ begabt war, so verstehen wir darunter, daß er das Bedürfniß fühlte, gegebene Wahrheiten sich zu vermitteln; sich der Gründe derselben, so fest sie ihm auch an sich standen, ausdrücklich bewußt zu werden; das Einzelne unter allgemeinere Gesichtspunkte zu stellen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Wahrheitsmomente aufzusuchen. Seine rabbinische Schulbildung bot ihm die Kunst, die Schrift zu erklären und in mannigfachster Weise anzuwenden und auszudeuten; vor allem aber auch die dialektische Kunst, in Rede und Gegenrede seine Ansicht zu vertheidigen, Einwänden zu begegnen oder durch antizipirte Widerlegung vorzubeugen, seine Vorstellungen auf einen scharf bestimmten Ausdruck zu bringen, denselben durch Satz und Gegensatz zu erläutern und ein so gewonnenes Prinzip in seinen Konsequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung bringen. Daher stellt sich in seinen Schriften die christliche Wahrheit zuerst als ein in sich geschlossenes Ganze dar, dessen Hauptsätze scharf formulirt und in ihrem nothwendigen Zusammenhange aufgewiesen sind. Eben diese natürliche Beanlage des Apostels aber macht es von vorn herein in hohem Grade unwahrscheinlich, daß in seiner Lehre ganz verschiedenartige Gedankenreihen unvermittelt und ungelöste Gegensätze widerspruchsvoll nebeneinander sich finden sollten, wie neuerdings vielfach behauptet ist.

b) Als Pharisäer stand Paulus auf dem Boden des orthodoxen Judenthums; doch so, daß er dasselbe wesentlich von seiner gesetzlichen Seite als eine heilige Lebensordnung gefaßt hatte, durch deren pünktlichste Erfüllung man das den Vätern verheißene Heil erwerbe. Er hatte sich ausgezeichnet durch den Eifer für die pharisäische Gesetzeslehre und durch die strengste Befolgung derselben. Dennoch fand er nach seinem Selbstbekenntniß (Röm. 7) hierin kein vollständiges Genüge, sofern er sich des Abstandes zwischen der gesetzlichen Forderung und der menschlichen Erfüllung stets schmerzlich bewußt blieb. Aber dies gerade trieb ihn zu der fanatischen Bethätigung seines Gesetzeseifers in der Verfolgung der Christengemeinde, sobald das Auftreten des Stephanus eine Opposition derselben gegen die gesetzliche Ordnung und die väterliche Sitte ahnen zu lassen begann. Seine Bekehrung war eine plötzliche. Durch eine göttliche Gnadenthat ohne Gleichen wurde er mitten im Laufe seines fanatischen Verfolgungseifers, statt für denselben gestraft zu werden, einer besonderen Erscheinung Christi gewürdigt, die seine ganze bisherige Anschauung von dem verfolgten Nazarener über den Haufen warf. Er wurde sogar zu seinem Apostel berufen und zur umfassendsten Arbeit in seinem Dienste befähigt. Alles, was er selbst im Dienste des Gesetzes gethan, womit er sich abgemüht hatte, das Heil zu erwerben, war nicht nur ungenügend geblieben, es hatte ihn immer tiefer in die schwerste Sünde seines Lebens hineingetrieben. Die Gnade allein hatte ihn gerettet. Aus dieser Lebenserfahrung mußte ihm von selbst die Auffassung des Christenthums als einer neuen Gnadenanstalt erwachsen, die den Gegensatz bildete zu allem menschlichen Thun und Verdienen.¹⁾ War ihm bisher das Thun des Gesetzes der Weg ge-

1) Die Versuche, vielmehr durch einen Prozeß des theoretischen Bewußtseins, eine Dialektik seines religiösen Denkens über die Nothwendigkeit des Kreuzestodes des Messias

wesen, auf dem allein das Heil zu gewinnen war, so gab es jetzt einen völlig neuen Heilsweg. Nicht der prinzipielle Gegensatz gegen das Judenthum, nicht einmal gegen das Gesetz überhaupt, sondern lediglich gegen den vom Gesetz gewiesenen Heilsweg ist es, was die paulinische Auffassung des Christenthums charakterisirt.²⁾

c. Den persönlichen Umgang mit Christo, durch den die religiösen Vorstellungen der Urapostel allmählich ihre Umbildung und Ausprägung erlangten, hatte Paulus nicht genossen.³⁾ Natürlich hatte er in seinen Disputationen mit den Anhängern des gekreuzigten Nazareners (Act. 6, 9) gehört, daß derselbe gestorben und auferstanden sein sollte nach der Schrift (1 Kor. 15, 3 f.); auch kann dabei manches Einzelne aus dem Leben Jesu zur Sprache gekommen sein. Aber allen Versuchen, die dadurch etwa in ihm angeregten Gedankenreihen zur Erklärung der Genesis seines Evangeliums heranzuziehen, steht das Selbstzeugniß des Apostels entgegen; die Darstellung desselben Gal. 1 zielt gerade darauf ab, zu zeigen, wie seine ganze Stimmung und Stellung zum Christenthum vor dem Ereigniß bei Damaskus (v. 13 f.) jede Möglichkeit einer menschlichen Einwirkung auf die Gestaltung seines Evangeliums ausschloß (v. 11 f.). Die Erscheinung Christi, die eben darum auch nicht auf eine psychologisch erklär-

die Genesis des paulinischen Evangeliums von dem neuen Heilswege zu erklären (vgl. besonders Pfeiderer, Paulinismus, S. 4—16, Urchristenth. S. 41 f.), scheitern daran, daß der Sühntod des Messias an sich sehr wohl dazu dienen konnte, die immer zurückbleibenden Mängel der Gesetzeserfüllung zuzudecken, ohne damit das „Ende des Gesetzes“ zu sein, und daß selbst die durch ihn vermittelte vollkommene Gerechtigkeit zunächst immer nur die Erfüllung der Bedingung war, an welche auch der Pharisaismus, indem er das Ideal derselben zu verwirklichen strebte, die Vollendung der Theokratie in der messianischen Zeit gebunden dachte; über die Festhaltung oder Aenderung der bisherigen gesetzlichen Ordnungen innerhalb der vollendeten Theokratie war damit doch noch gar nichts ausgesagt. Ueberhaupt aber läßt sich bezweifeln, ob die prinzipielle Antithese gegen das Gesetz und den in ihm gegebenen Heilsweg, von der sich doch in den Thessalonicherbriefen noch keine Spur zeigt, von Paulus vor seinem Kampfe mit dem Judaismus ausgeprägt ist), so gewiß sie aus jener grundlegenden Gnadenerfahrung sich entwickeln mußte. Vgl. m. Einleitung in das N. T. §. 13, 2. — 2) Den Uraposteln war die gesetzliche Lebensordnung, im freien Geiste erfüllt, nie als ein Gegensatz gegen das Erschienen, was Christus gebracht hatte; allein sie war ihnen auch nie der Mittelpunkt ihres früheren Lebens und Strebens, nie der einzige Heilsweg gewesen, wie dem Phariseer Paulus. Wenn ein Jacobus scheinbar im ausgeprägtesten Gegensatz zu ihm im Christenthum gerade das vollkommene Gesetz sah, welches das Heil herbeiführt, indem es in den Gläubigen seine Erfüllung wirkt, so hatte ihm das im Sinne der frommen Psalmenfänger des N. T. geliebte und gelübte Gesetz nie in dem Maße, wie unserem Apostel den Zwiespalt in der eigenen Brust geweckt; und weil er nie im pharisäischen Sinne alles Heil in seiner Erfüllung gesucht hatte, so hatte sein Lebensgang ihn nicht zu einem so prinzipiellen Bruch mit seiner Vergangenheit geführt wie den Apostel Paulus.

3) Möglich, daß er Jesum zu Jerusalem gesehen hatte, obwohl sich dies aus 2 Kor. 5, 16 nicht beweisen läßt; möglich, daß die Polemik Jesu gegen den Pharisaismus ihn von vorn herein gegen den Nazarener einnahm und ihn früher als seine Parteigenossen die Gefahr ahnen ließ, die von den Anhängern desselben dem väterlichen Gesetze drohte. Aber einen irgend erheblichen Einfluß hat der Eindruck seiner Person während des Lebens Jesu auf ihn keinesfalls geübt.

bare Vision zurückgeführt werden kann, traf ihn mitten in seinem fanatischen Verfolgungseifer; und von ihr datirte seine Befehrung. Nicht das Bild des irdischen Wandels Christi in seinen geschichtlichen Umrissen und Verhältnissen, nicht sein geschichtliches Wirken in Israel und für Israel bildete für ihn die Grundlage seiner Anschauung von Christo, wie es bei den Uraposteln der Fall war. Vor seinen Augen stand der erhöhte Christus im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, wie er ihm erschienen war und sein ganzes bisheriges Leben ungewendet hatte, indem er es als Täuschung und Sünde verurtheilte. Dieser himmlische Herr war ihm nicht mehr zunächst der Messias der Juden, der die allseitige Vollendung der Theokratie herbeiführen wollte, sondern der Mittler der göttlichen Gnade an den zum Bewußtsein seiner Schuld erwachten Sünder. Nicht durch die Reflexion auf einen möglichen Zweck seines Kreuzestodes war er es ihm geworden, sondern weil der in himmlischer Herrlichkeit Lebende ihm als der Mittler der göttlichen Gnade erschienen war, so konnte sein Tod nur das Mittel zur Erwerbung dieser Gnade gewesen und als solches durch seine Auferstehung und Erhöhung beglaubigt sein. Ferner aber war er zu ihm nicht als zu einem Juden, sondern als zu einem verlorenen Sünder gekommen und hatte ihn zu einem Apostel der Heiden berufen, die in rettungsloses Sündenverderben versunken waren, wie er selbst. So mußte ihm das Christenthum von Anfang an als das in Christo gegebene Heil der ganzen verlorenen Sünderwelt erscheinen.

a) Es ist nicht richtig, wenn man sich den Apostel Paulus von vorn herein losgelföst denkt von der urchristlichen Lehrüberlieferung. Wohl führt er nur selten ausdrückliche Aussprüche Jesu an (1 Kor. 7, 10 f. 9, 14; vgl. 1 Theff. 4, 15); aber daß ihm auch außerdem manches Wort Jesu bekannt war, zeigen mancherlei Anklänge an dieselben in seinen Schriften. Wenn er auch mit den Aposteln erst später in Berührung kam, so war er doch keineswegs von vorn herein so isolirt von dem Verkehr mit der Christengemeinde, daß nicht die in ihr geläufigen religiösen Vorstellungen und Lehren ihm sollten bekannt geworden sein. Wohl war er sich bewußt, daß er das Evangelium, das er verkündigte, d. h. die Botschaft von dem neuen Heilswege nicht von Menschen gelernt, sondern aus göttlicher Offenbarung empfangen habe (Gal. 1, 11 f.), und seine ganze subjektive Heilsgewißheit beruhte auf dieser unmittelbaren Bezeugung desselben, die ihm durch den göttlichen Geist zu Theil geworden war. Aber daraus folgt nicht, daß er sich nicht von vorn herein in seiner Darstellung der Heilswahrheit vielfach an die Anschauungen und Lehrformen innerhalb der urchristlichen Kreise anschloß, als deren Mitglied er sich ohne Rückhalt betrachtete. Wenn die Urgemeinde Gott pries, daß ihr ehemaliger Verfolger jetzt ihren Glauben verkünde (Gal. 1, 23 f.), so wird sie nicht anders gewußt haben, als daß er ganz und voll einer der Ihren geworden sei. Bald genug freilich führten ihn seine Berufswege immer ausschließlicher in das Gebiet der Heidenmission ein; und hier mußte die Ausbildung seiner Lehrform, die sich auf Grund seiner individuellen Anlage und natürlichen Geistesbildung (not. a) unter der Leitung des göttlichen Geistes vollzog, von selbst immer mehr eine eigenthümliche werden im Vergleich mit der in judenchristlichen Kreisen entstandenen. Sollte er die Heiden

als solche befehren, so mußte er ihnen ein Evangelium verkündigen, welches sie von der Lebensordnung des jüdischen Gesetzes freisprach, weil die Forderung der Gesetzesannahme sie ja zu Juden gemacht hätte. Und die Art, wie ihn die eigene Lebensführung das Christenthum als einen neuen Heilsweg im Gegensatz zum gesetzlichen erkennen gelehrt hatte (not. b), befähigte ihn dazu. In dieser seiner heidenapostolischen Wirksamkeit mußte er aber auch das Christenthum als die Befriedigung eines allgemein menschlichen Bedürfnisses aufzuweisen lernen, und als solches war es ihm in Christo entgegengetreten (not. c).

§. 59. Quellen des Paulinismus.

An die Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen, welche uns ein Bild seiner ältesten heidenapostolischen Verkündigung giebt, schließen sich zeitlich und sachlich am nächsten die Thessalonicherbriefe, die noch wie ein Nachklang seiner Missionspredigt unter den Lesern betrachtet werden können.^{a)} Am reichsten entwickelt finden wir die Lehre des Apostels in den vier großen Briefen an die Galater, Korinther und Römer; allein in einer Ausgestaltung, welche wesentlich durch die Kämpfe mit der judaisirischen Partei bedingt war.^{b)} Einer späteren Lebensperiode des Apostels, in welcher neue Gegensätze ihm gegenübertraten, gehören die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an; ihre veränderte Lehrweise ist aber aus den Zeitverhältnissen wohl erklärlich und läßt die Grundeigenthümlichkeiten des älteren Paulinismus noch zu deutlich durchscheinen, als daß sie dem Apostel selbst abgesprochen werden könnten.^{c)} Noch eigenthümlicher gestaltet sich die Form des Paulinismus in den Pastoralbriefen, deren Echtheit schwer zu konstatiren ist und wesentlich mit von den Resultaten der biblisch-theologischen Untersuchung abhängt.^{d)}

a) Von der eigentlichen Missionspredigt des Apostels haben wir nur unzureichende Denkmäler.¹⁾ Doch ist die Rede auf dem Areopag (Act. 17,

1) Von seinen Synagogenpredigten, mit welchen er Juden und Proselyten zu gewinnen suchte, giebt uns die Apostelgeschichte ein Bild in der Rede Act. 13, 16—41. Allein ein großer Theil dieser Rede ist sichtlich der des Stephanus und den petrinischen Reden des ersten Theiles nachgebildet und beruht daher schwerlich auf der Ueberlieferung eines Horenzeugen. Zwar würde Lucas dem Apostel eine solche Rede nicht in den Mund gelegt haben, wenn er, der ihn oft genug in ähnlicher Situation gehört hatte, nicht gewußt hätte, daß Paulus in seinen Synagogenpredigten in solcher Weise den Schriftbeweis für die Messianität Jesu zu führen pflegte (vgl. Act. 9, 20. 22. 17, 3). Auch kommt manches Eigenthümliche in der Rede vor, das wohl charakteristisch ist für die Art, wie Paulus zu lehren pflegte, und daher gelegentlich berücksichtigt werden kann (vgl. besonders 13, 29. 31. 33 f. 39). Doch darf die Rede in ihrer vorliegenden Gestalt keinesfalls unmittelbar als Quelle für die Kenntniß der paulinischen Missionspredigt benutzt werden. Auch die Worte, die Act. 14, 15—17 dem Barnabas und Paulus in den Mund gelegt werden, aber offenbar von Jeterem gesprochen sein sollen, wie auch andere Aeußerungen des Apostels, die Lucas berichtet, können gelegentlich zur Illustration paulinischer Anschauungen herangezogen werden.

22—31) wahrscheinlich im Wesentlichen treu wiedergegeben und giebt jedenfalls ein lebensvolles Bild davon, wie Paulus in seiner Missionswirksamkeit an das heidnische Bewußtsein anzuknüpfen und von welchem Punkte aus er mit seiner christlichen Predigt zu beginnen pflegte. Die während seines anderthalbjährigen Aufenthaltes in Corinth (Act. 18, 11) entstandenen beiden Briefe an die wesentlich heidenchristliche Gemeinde zu Thessalonich sind so kurze Zeit nach der Gründung der Gemeinde geschrieben, daß sie vielfach und ausdrücklich an die ursprüngliche Missionspredigt des Apostels daselbst anknüpfen. Das sichtlich noch unbefestigte sittliche Leben der Gemeinde nöthigt ihn, in grundlegender Weise auf die christliche Gestaltung desselben einzugehen; und die Erregung, welche die eschatologischen Fragen in der Gemeinde hervorgerufen, zeigt ebenso den Nachdruck, mit welchem Paulus diesen Punkt in seiner Missionspredigt hervorgehoben hatte, wie sie ihn nöthigt, noch eingehender darüber zu handeln. Charakteristisch ist der Periode seines Lebens, welcher diese Briefe angehören, daß ihm noch kein anderer Gegensatz gegenübersteht, als das feindselige, ihn verfolgende und verleumdende Judenthum, dessen Angriffe auf ihn die apologetischen und polemischen Parteen des ersten Briefes nothwendig voraussetzen. Hand in Hand damit geht seine eigene schroffere Stellung gegen das Judenthum, welche sich besonders in seinen apokalyptischen Vorstellungen ausgeprägt hat.²⁾

b) Die zweite Periode des Lebens des Apostels ist ausgefüllt mit den Kämpfen gegen die judaistische Partei, welche in seinen gesetzesfreien Gemeinden die Forderung des Gesetzes und der Beschneidung wieder geltend machte und seinen apostolischen Beruf bestritt, weil Paulus denselben als einen für die Heiden als solche bestimmten betrachtete und darauf eben das Recht und die Pflicht seiner gesetzesfreien Predigt gründete. War der Sinn jener Forderung auch ursprünglich nicht, daß das vom Christenthum gebrachte Heil durch die Gesetzeserfüllung vermittelt sei, so wurde doch die Theilnahme an demselben von ihr abhängig gemacht, sofern sie erst den Eintritt in die Gemeinschaft des erwählten Volkes, dem dieses Heil bestimmt war, ermöglichen sollte; und der Apostel erkannte wohl, wie dadurch nothwendig die richtige Ansicht über den eigentlichen Grund dieses

2) Die Verwerfung der beiden Thessalonicherbriefe durch Baur (vgl. Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. Leipzig 1866. 67) ist nur konsequent, wenn man einmal die Lehrweise der vier Hauptbriefe für den ausschließlichen Maßstab des Paulinismus hält. Von der eigenthümlichen Anthropologie und Christologie des Apostels, von der Veröhnungs- und Rechtfertigungslehre, von der Lebensgemeinschaft mit Christo und manchen anderen Seiten seiner Heilslehre finden sich in beiden Briefen allerdings kaum Andeutungen; und nicht von allen derartigen Punkten wird man sagen können, daß es nur an Veranlassungen fehlte, dieselben zu berühren. Aber wenn auch selbst diese oder jene der hier zurücktretenden Seiten seiner Lehre bereits von ihm vollständig entwickelt war und nur der jungen heidenchristlichen Gemeinde gegenüber noch nicht ausdrücklich betont wurde, so ist es immer von besonderem Interesse zu sehen, wie sich die Lehre und Ermahnung des Apostels in ihren elementaren Formen gestaltete. Die gegen den zweiten Brief allein erhobenen Zweifel beruhen wesentlich auf Mißdeutung der apokalyptischen Stellen desselben, die in der geschichtlichen Situation des Briefes ihre volle Erklärung finden. Vgl. m. Einleitung in das R. T. S. 17.

Heiles verkehrt werden mußte. Das erste Dentmal dieser Kämpfe ist der Galaterbrief. Die Beweisführung für den göttlichen Ursprung seines gesetzesfreien, universalistischen Evangeliums und seine Polemik gegen die Werthlegung auf die Gesetzeswerke wird von selbst zur wiederholten Darlegung und Begründung der Bedingungen, an welche im Christenthum das Heil des Menschen geknüpft ist. Der erste Korintherbrief führt uns in die konkreten Verhältnisse eines reichen, aber auch an schweren Gebrechen leidenden Gemeindelebens ein. Allein bei der Eigenthümlichkeit des Apostels, wonach er das Einzelne gern unter allgemeinere Gesichtspunkte stellt und die Anforderungen an das Leben aus seiner Lehre zu begründen sucht, kommen fast alle Punkte der Heilswahrheit gelegentlich zur Sprache; und Kap. 15 wird auf besonderen Anlaß eine ausführliche Erörterung der Auferstehungslehre gewidmet. Obwohl der zweite Korintherbrief größtentheils eine persönliche Auseinandersetzung mit den judaisirischen Gegnern des Apostels in der Gemeinde enthält, so ist er dennoch nicht weniger reich an Ausführungen, aus denen wir seine Auffassung der Heilswahrheiten entnehmen können. Die umfassendste Fundgrube für die Kenntniß der Lehre des Paulus ist der Römerbrief. Wenn 1, 16 f. der Hauptinhalt seiner evangelischen Verkündigung kurz charakterisirt wird, so erscheint der ganze dogmatische Theil als eine planmäßige Ausführung dieses Themas, da 1, 18—3, 20 die Heilsbedürftigkeit der vorchristlichen Welt, 3, 21—5, 21 das im Christenthum gegebene Heil, Kap. 6—8 das neue Leben des Christen und Kap. 9—11 die Verwirklichung des Heiles an Heiden und Juden dargelegt wird. Auch in dem praktischen Theil des Briefes (12, 1—15, 13) wird nicht sowohl auf einzelne konkrete Bedürfnisse der Römergemeinde eingegangen, als vielmehr die christliche Pflichtenlehre in ihren Grundzügen dargestellt.³⁾ In diesen vier Briefen, welche von jeder besonnenen Kritik als unzweifelbar echt betrachtet werden, hat Paulus den ganzen Reichthum seiner Lehre entfaltet, wie der Kampf mit der judaisirischen Opposition ihn nöthigte und seine Eigenthümlichkeit ihn befähigte, denselben spekulativ tiefer zu begründen und dialektisch nach allen Seiten zu vertheidigen. Allerdings war nun der von den Judaisirten bedrohte Punkt seiner Lehre gerade in seiner wichtigsten Lebenserfahrung begründet (§. 58, b) und mußte insofern immer eine hervorragende Bedeutung für ihn behalten. Aber wenn wir auch die von diesem Mittelpunkt abliegenden Seiten seiner Lehre recht würdigen, so ergiebt sich schon aus den vier Hauptbriefen, daß die Ausgestaltung seiner Lehre, wie sie sich in diesen Kämpfen herausbildete, keineswegs für ihn die einzig mögliche, den ganzen Umfang seines christlichen Bewußtseins ausdrückende war.⁴⁾

3) Zeitlich am nächsten stehen diesen Briefen die Abschiedsrede zu Milet (Act. 20, 18—35) und die beiden Vertheidigungsreden Act. 22, 3—21. 24, 10—21, deren verhältnißmäßig geringer Lehrgehalt gelegentlich zur Vergleichung herangezogen werden kann. — 4) Naturgemäß mußte in diesem Kampfe der am meisten gefährdete Punkt seiner Lehre besonders hervorgehoben, besonders bestimmt dogmatisch formulirt und durch besonders scharfe Antithesen gesichert werden. Direkt führt Paulus den Kampf gegen die eigentliche Irrlehre des Judenthums nur im Galaterbrief; allein auch die Ausführungen des Römerbriefes, obwohl sie zunächst nur die Auseinandersetzung des Christen-

c) Der Brief an die Kolosser ist wahrscheinlich in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben. Der äußere Anlaß desselben war die Unruhe der Gemeinden des südwestlichen Phrygiens durch eine judenchristliche Richtung, welche durch theosophische Lehren, besonders über die höhere Geisterwelt, die Gemeinde zu einer höheren Stufe christlicher Erkenntniß, durch asketische Satzungen zu einer höheren Vollkommenheit christlichen Lebens führen wollte. Diese Richtung verkündete unmittelbar keine grundstürzende Irrlehre, aber der Apostel erkannte wohl, daß dieselbe zuletzt doch ebenso die Dignität Christi und seines Heilswerkes, wie die Gesundheit christlicher Lebensentwicklung bedrohe. Die hierdurch angeregten Gedanken hat Paulus im weiteren Umfange ausgeführt in dem gleichzeitigen Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, das jetzt den Namen des Epheserbriefes führt.⁵⁾ Jedenfalls durch einen längeren Zeitraum von ihnen getrennt ist der in der Gefangenschaft zu Rom geschriebene Philipperbrief. Trotz des mehr äußeren Anlasses und mehr persönlichen Charakters des Briefes entfaltet derselbe einen großen Reichtum an Lehre und Ermahnung und läßt nach verschiedenen Seiten die tiefsten Blicke in das religiöse Bewußtsein des Apostels thun. Eigenthümlich ist allen vier Gefangenschaftsbriefen zunächst das Zurücktreteten der Antithese gegen den Judaismus, die ich auch in dem Philipperbrief nicht finden kann (vgl. meinen Philipperbrief, Berlin 1859. S. 220 ff.). Nachdem das Bedürfniß der Begründung und Vertheidigung der gegen den Judaismus durchgefochtenen These weggefallen war, mußte auch die fast dogmatisirende Strenge der in diesem Kampfe ausgeprägten Lehrform allmählich sich mildern. Das Auftreten der neuen Weisheitslehre machte es nothwendig, diejenigen Seiten seiner Lehre weiter zu entwickeln, auf welchen auch in der evangelischen Heilswahrheit die unerschöpflichen Tiefen einer jedes wahre Erkenntnißstreben befriedigenden Weisheit sich aufthaten. Vielleicht auch, daß die Situation des Apostels in seiner thatenlosen Gebundenheit ihn veranlaßte, sich mehr, als es sein unruhiges Missionsleben erlaubt hatte, sinnend in die letzten Gründe der von ihm verkündigten Heilswahrheit zu versenken. Die neuen Bedürfnisse des Gemeindelebens endlich nöthigten, tiefer in die konkreten Beziehungen des sittlichen Lebens einzugehen und durch eine gesunde Beurtheilung und Normirung derselben

thums mit dem Judenthum beabsichtigen, haben doch sichtlich in den geistigen Errungenschaften dieser Kämpfe ihren Ursprung. Schon in den Korintherbriefen aber ist die Antithese gegen den Judaismus keineswegs überall das seine lehrhaften Ausführungen beherrschende Hauptmoment; und bei wirklich allseitiger Benützung der vier Hauptbriefe lernen wir, daß die in der Kontroverse mit demselben besonders hervortretenden Seiten seiner Lehre doch keineswegs den Reichtum derselben erschöpfen.

5) Näheres über den Zweck des Epheserbriefes und sein Verhältniß zum Kolosserbrief, sowie über die kritischen Zweifel gegen beide vgl. in m. Einleitung ins R. T. S. 24f. Das mit beiden Briefen zugleich abgeschickte Handschreiben an Philemon hat kaum besondere Bedeutung für die Lehre des Apostels. Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Vertheidigungsrede des Apostels Act. 26, die aber ebenfalls nicht viel Lehrhaftes zur Vergleichung bietet.

vom Standpunkte des Evangeliums aus der unfruchtbaren Askefe die Spitze zu bieten, zu der die judenchristliche Theosophie hinneigte.⁶⁾

d) Die Echtheit der Pastoralbriefe ist nur unter der Voraussetzung zu halten, daß in einer uns sonst unbekannten Lebensperiode des Apostels seine Lehrweise eine Umprägung erfahren hat, welche vielfach noch ungleich durchgreifender erscheint, als die in den Gefangenschaftsbriefen vorliegende. Es muß das geschehen sein einer krankhaften Verirrung des religiösen Lebens und Erkenntnistrebens gegenüber, deren konkrete Gestalt aus seiner Polemik freilich schwer zu erkennen ist, unter den theilweise veränderten Bedürfnissen des immer reicher sich entwickelnden, aber auch immer festerer Leitung bedürftigen Gemeindelebens und im Verkehr mit seinen Lehrgehilfen, in welchem wir den Apostel sonst zu beobachten nicht Gelegenheit haben. Daß Paulus aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft wieder frei geworden, läßt sich mit sicheren geschichtlichen Datis weder belegen noch bestreiten. So blieben diese Briefe, wie die einzigen Denkmäler, so der einzige Beweis einer solchen späteren Lebensperiode des Apostels. Bei diesem Cirkel, in dem sich die Kritik gefangen sieht, ohne zu einem definitiven Resultat gelangen zu können, kommt um so mehr alles auf die Frage an, ob die eigenthümliche Lehrweise derselben noch so weit Zusammenhang mit der der echten paulinischen Briefe zeigt, daß dieselbe dem Apostel zugeschrieben werden kann.⁷⁾

6) Ob die Umbildung der paulinischen Lehrweise noch von dem Apostel selbst, oder von einem seiner Schüler vollzogen wurde, hat für die biblische Theologie nur ein untergeordnetes Interesse. Dennoch glaube ich an der Echtheit der Gefangenschaftsbriefe festhalten zu dürfen, da die in ihnen vorliegende Umbildung sich erklären läßt aus den geänderten Zeitverhältnissen, welche die Briefe voraussetzen, und da ihre biblisch-theologische Spezialuntersuchung zeigt, daß sie trotz ihrer Eigenthümlichkeiten die Grundzüge des älteren Paulinismus in einer Reinheit und Bestimmtheit ausgeprägt und doch mit einer Freiheit gehandhabt zeigen, welche wir bei keinem paulinischen Schüler sonst finden und bei keinem Nachahmer erwarten können. Traut man dem Apostel aber einmal eine solche Fortbildung seiner Lehre nicht zu, so war es einzig consequent, wenn Baur alle Gefangenschaftsbriefe demselben absprach, da der Philipperbrief, wie unsere Darstellung zeigen wird, im Wesentlichen die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe theilt; vgl. m. Einleitung in d. N. T. §. 26.

7) Selbst wenn die Pastoralbriefe mit der Eichhorn- de Wetteschen Kritik einem Schüler des Paulus zuzuschreiben sind und so eine Umbildung des Paulinismus zeigen, welche sich unter den neuen Gefahren und Bedürfnissen und inmitten der gereiften Entwicklung des Gemeindelebens in dem späteren Theile des apostolischen Zeitalters im Kreise seiner unmittelbaren Schüler vollzogen hat, behalten unsere Briefe für die biblische Theologie wesentlich dasselbe Interesse. Nur wenn sie mit Baur (die sogenannten Pastoralbriefe. Stuttgart und Tübingen 1835) und der neueren kritischen Schule in die eigentlich gnostische Zeit zu versetzen sind, oder selbst mit Beshag II, S. 494 den Paulinismus der nachapostolischen Zeit repräsentiren, hören sie nach §. 1, b auf, ein Gegenstand der biblischen Theologie zu sein. Bei der sehr großen Aehnlichkeit der drei Briefe untereinander ist aber die seit Schleiermacher oft versuchte theilweise Bezweiflung derselben nicht durchzuführen; vgl. m. Einleitung in d. N. T. §. 27—29.

§. 60. Die Vorarbeiten.

Nach älteren Vorgängern, welche die Lehre des Paulus noch ganz nach den hergebrachten dogmatischen Kategorien darstellen, haben Usteri, Dähne und nach Neander die neueren biblischen Theologen ihre Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes mehr nach seiner Eigenthümlichkeit zu gliedern gesucht. a) Erst die Tübinger Schule hat von ihren kritischen Voraussetzungen aus die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Briefgruppen mit überwiegendem Nachdruck hervorgehoben. b) Eine allseitige Darstellung des Paulinismus wird ebenso die Einheit wie die Unterschiede in den verschiedenen Formen desselben zu würdigen haben. c)

a) Bahnbrechend für eine mehr seiner Eigenthümlichkeit gerecht werdende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes¹⁾ war Usteri (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes. Zürich 1824. 6. Aufl. 1851), der im ersten Theil die vorchristliche Zeit, im zweiten das Christenthum behandelt und die einzelnen Abschnitte durch besondere paulinische Hauptbegriffe oder Mottos aus seinen Briefen bezeichnet. Noch einheitlicher entwickelt Dähne (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes. Halle 1835) das paulinische System aus seinem Grundbegriffe, der Rechtfertigung durch den Glauben, indem er zuerst den Mangel der eigenen Gerechtigkeit, dann die im Christenthum gebotene Rechtfertigung aus Gnaden nach ihren verschiedenen Vermittlungen darstellt. Schon Neander (S. 654—839) war ihm damit vorangegangen, daß er den Begriff der *δικαιοσύνη* und ihr Verhältniß zum *νόμος* an die Spitze stellte. Seitdem nahmen die meisten Darstellungen den Gang, daß sie von dem allgemeinen Heilsbedürfnisse und dessen Ursachen ausgehen, dann Werk und Person des Heilmittlers, den neuen Heilsweg, die geschichtliche Verwirklichung des Heiles und seine Vollendung darstellen (vgl. Schmid II, S. 219—355. Meßner, S. 175—293. Rutterbeck, S. 186—238. Lechler, S. 287—393. Th. Simar, die Theologie des heil. Paulus. Freiberg 1864. van Dosterzee, S. 34—44). Mit ausdrücklicher Leugnung jedes wesentlichen Lehrunterschiedes (vgl. S. 4) stellt Reuß (II, S. 3—262) die paulinische Theologie nach allen dreizehn Briefen dar, indem er aus Röm. 3, 21—24 eine Disposition des Lehrsystems ableitet, die im Wesentlichen den von den bisherigen Darstellungen befolgten Gang einschlägt. Im Einzelnen leidet seine Auffassung des Paulinismus als eines dialektischen Mystizismus

1) Während Bauer in seiner biblischen Theologie (Bd. IV) diesen wie alle anderen Lehrbegriffe nach den drei Seiten der Christologie, Theologie und Anthropologie darstellt, behandelt G. W. Meyer (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes. Altona 1801) die Dogmatik desselben nach den Kategorien der Theologie, Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Eschatologie und Anthropologie und dann die Moral desselben nach ihrer Beziehung auf jene sechs Theile. Aehnlich noch Schrader in seinem Apostel Paulus (Bd. III: Die Lehren des Apostels Paulus. Leipzig 1833). Vgl. noch Gerhäuser, Charakter der Theologie des Paulus. Landshut 1816. Füzelsberger, Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre. Nürnberg 1839.

(S. 249, vgl. Immer, S. 247 ff.: Verbindung von abstrakt juridischem Verstande und Mystik) an sehr erheblichen Unklarheiten und Mißverständnissen. Vgl. noch die treffende und eingehende Darstellung der Hauptseiten des paulinischen Lehrbegriffes bei Ritschl, S. 52—103.

b) Die Tübinger Schule hat theils im Interesse, die Unechtheit der kleineren paulinischen Briefe nachzuweisen, theils um ihnen ihren Standpunkt in der Entwicklungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters anzuweisen, die theologischen Eigenthümlichkeiten derselben einer eingehenderen Prüfung unterworfen, als es in den bisherigen Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffes geschehen war.²⁾ In seiner biblischen Theologie stellt Baur den paulinischen Lehrbegriff selbst ausschließlich nach den vier Hauptbriefen dar (S. 128—207; vgl. Paulus der Apostel Jesu Christi. II, S. 123—315). Indem er in freilich zu weit greifender Weise davon ausgeht, daß das Wesen des Paulinismus der entschiedenste Bruch des christlichen Bewußtseins mit dem Geseze und dem ganzen auf dem A. T. beruhenden Judenthum sei (S. 128 f.), bestimmt er richtiger S. 132 die Antithese dahin, daß das Christenthum leiste, was das Judenthum zu leisten nicht im Stande war, nämlich die Gerechtigkeit vor Gott zu beschaffen. Er führt die darin enthaltene negative und positive These vom rein empirischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Gesichtspunkte durch, so daß hier klarer als vor ihm die religionsgeschichtliche Betrachtung des Apostels von der eigentlich dogmatischen gesondert wird.³⁾ Vom Glauben geht Baur zu der Christologie über, an welche er ziemlich locker die Lehre von den Sakramenten und der Eschatologie anreicht. An C. Holsten (Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868) sich anschließend, sucht D. Pfleiderer (der Paulinismus, Leipzig 1873. 2. Aufl. 1890) zunächst die Genesis des eigenthümlich paulinischen Evangeliums psychologisch nachzuweisen. In der Darstellung der einzelnen Lehrstücke, die sich durch Klarheit und Präzision, wie durch die Exaktheit der exegetischen Begründung auszeichnet, versucht er vielfach verschiedene Gedankenreihen aufzudecken, die sich entweder als objektiv-theologische und subjektiv-moralische Betrachtung ergänzen, oder in die Antinomie der neuen originalen Lehrbildung mit dem unüberwundenen Reste jüdischer Voraus-

2) Vgl. besonders Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter, wo die Gefangenschaftsbriege II, S. 133—35. 325—38, die Pastoralbriefe S. 138—53 besprochen werden; und speziell zum Epheserbrief Theol. Jahrb. 1844, 2. Die Resultate dieser Untersuchungen sind bereits von Köstlin biblisch-theologisch verwerthet in dem vergleichenden Abschnitt seines johanneischen Lehrbegriffes (1843. S. 289—387), für die Geschichte des Urchristenthums von Planl und Köstlin in den Theol. Jahrb. 1847, 4. 1850, 2). — 3) Weil Baur die Rechtfertigungslehre von vorn herein als einen zu umfassenden prinzipiellen Gegensatz zum Judenthum überhaupt aufgefaßt hat, so kommt er, um auch der dem Judenthum verwandten Seite des Paulinismus Genüge zu thun, S. 181 f. dazu, denselben als einen abstrakten, allgemeinen Gegensatz darzustellen, der in seiner Anwendung auf die konkreten Verhältnisse des wirklichen Lebens zu einem relativen werde. Dadurch aber wird nicht nur das Wesen der paulinischen Grundbegriffe, besonders der *πίστις*, sondern auch die Bedeutung seiner Rechtfertigungslehre völlig ihres eigentlichen Inhalts entleert.

setzungen auslaufen⁴⁾. Vgl. noch die Darstellung der Theologie des Paulus bei Weizsäcker, das apostolische Zeitalter, S. 112—151.

c) Wir beginnen damit, die älteste heidenapostolische Verkündigung des Apostels in ihren Grundzügen darzustellen, wie sie zu erkennen ist theils aus der Rede zu Athen, theils aus den Thessalonicherbriefen (dort einfach als I, II citirt). Die ausgebildete Lehre des Apostels entwickeln auch wir nach den vier großen Lehr- und Streitbriefen. Einzelnes, was nicht mit den Grundzügen seiner ältesten Verkündigung zusammenhängt, wird hier gelegentlich zur Sprache kommen und überall auf das Uebereinstimmende in jener zurückgewiesen werden. Der dritte Abschnitt behandelt sodann die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbrieife. Es wird hier zunächst im Ueberblick darzustellen sein, wie weit der ältere Paulinismus sich auch in ihnen seinen Grundzügen nach wiederfindet. Es werden sodann diejenigen Punkte aus der Lehre der älteren Briefe hervorzuheben sein, an welche die Fortentwicklung des späteren Paulinismus anknüpft, um diese dann in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange und in ihrer Einwirkung auf die einzelnen hier eigenthümlich behandelten Lehrstücke darzulegen. Schließlich ist dann die eigenthümliche Lehrweise der Pastoralbriefe zu behandeln. Die Darstellung derselben in ihrem inneren Zusammenhange wird von selbst auf die Punkte führen, wo sie an den älteren Paulinismus anknüpft. Völlig demselben Gange folgend stellt neuerdings Sabatier (L'apôtre Paul. Strasbourg-Paris 1870) in lebensvoller Form die Entwicklungsgeschichte der Paulinischen Lehrweise dar, die ihm aber zugleich eine Entwicklung der Theologie des Apostels ist, und schließt mit einer geistvollen Skizze seines Systems, bei welcher er, von der Person Christi als dem Prinzip seines christlichen Bewußtseins ausgehend, dasselbe nach seiner psychologischen, historischen und metaphysischen Seite sich entfalten läßt. Auch Lehler (3. Aufl.) hat noch die ursprüngliche Lehre des Apostels und die Lehre der Pastoralbriefe von der Lehre des Paulus in ihrer ausgereiften Gestalt abge sondert. Nach Graus Vorgang geht

4) In seinem „Urchristenthum“ sucht er die Theologie des Paulus (S. 178—306) namentlich aus der Doppelwurzel des Pharisäismus und Hellenismus zu erläutern (S. 175 f.). Während bei Baur die Gefangenschaftsbrieife (S. 226—77), wie die Pastoralbriefe (S. 338—51) als Denkmäler verschiedener Phasen des fortgebildeten Paulinismus aus der Periode des Gnostizismus erscheinen, auf welchen vieles bezogen und dadurch in ein falsches Licht gerückt wird, die Thessalonicherbriefe aber ganz unerwähnt bleiben, rechnet Psleiderer noch den 1. Thess., Philem. u. Philipper-Brief den echten Briefen zu und stellt den Kolosserbrief (in dem er eine echte paulinische Grundlage annimmt) mit Hebr. und Barnabas zusammen als Repräsentanten eines vom Alexandrinismus beeinflussten Paulinismus dar, während der Epheserbrief (mit 1. Clem. u. 1. Petr.) denselben im Uebergange zum Katholizismus, die Pastoralbriefe (wie die ignatianischen) den kirchlichen Paulinismus im Kampfe mit der häretischen Gnosis zeigen. In seinem Urchristenthum reiht er den 2. Thess. der Apokalypstik, Kol. und Eph. dem christlichen Hellenismus, und die Pastoralbriefe dem antignostischen Katholizismus ein. Auch Immer behandelt die Thessalonicherbriefe als Denkmäler des unausgebildeten Paulinismus, obwohl er den zweiten für unecht erklärt (S. 212—24), die Gefangenschaftsbrieife, über deren Echtheit er ungewiß bleibt, als Denkmäler der gnostischen Fortbildung des Paulinismus (S. 357—82) und die (unechten) Pastoralbriefe als Denkmäler des abgeschwächten Paulinismus (S. 382—99).

Beyschlag, der wieder alle paulinischen Briefe (mit Ausschluß der Pastoralbriefe) zugleich behandelt, von dem Gegensatz von Fleisch und Geist aus, dessen Innwerden den Apostel seinem entscheidenden Erlebniß entgegengetrieben hat, und von dem Gegensatz von Adam und Christus, in welchem ihm jene Grundmächte des Daseins zu Angelpunkten der Weltgeschichte werden (II, S. 26). Rösgen dagegen, der von allen 13 Briefen ausgeht, gliedert das Evangelium des Paulus als eine Verkündigung von der von Seiten Gottes entfalteten Heilsmacht, von dem von ihm verordneten Heilswege und von dem von ihm verfolgten Heilsplane (S. 211). Bei beiden bekommt man keine Ahnung von der Eigenthümlichkeit der Gefangenschaftsbriefe.⁵⁾

5) Außer solchen Schriften, die sich streng auf einzelne Loci des paulinischen Systems beschränken und daher an ihrem Orte anzuführen sind, nenne ich hier noch einige, die verschiedene Seiten des Systems zugleich behandeln. Dahin gehören Ernesti, vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt. Wolfenbüttel 1855. 62. Die Ethik des Apostel Paulus. Braunschweig 1868. (Vgl. H. v. Soden, die Ethik des Apostel Paulus i. d. Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 1892.) R. Schmidt, die Christologie des Apostel Paulus. Göttingen 1870. A. Schumann, der weltgeschichtliche Entwicklungsprozeß nach dem Lehrsystem des Apostel Paulus. Trefeld 1875. D. Everling, die paulinische Angelologie und Dämonologie. Göttingen 1888.

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Erstes Kapitel.

Das Evangelium als der Weg zur Errettung vom Gericht.

§. 61. Die Heilsbegründung.

Die Heidenmissionspredigt des Apostels ist wesentlich Verkündigung des nahenden Gerichtes, welches der von Gott bestimmte Weltrichter halten wird und welches die Heiden zur Befehrung zu dem allein wahren Gott und zu Christo, dem göttlichen Herrn, als dem einzigen Retter treiben soll.a) In der frohen Botschaft von dem Wege zur Errettung in diesem Gericht ergeht durch die Sendboten Christi zugleich die göttliche Berufung, die aber nur in den Erwählten mit Gotteskraft die heilbringende Annahme der Botschaft wirkt.b) Die Erwählung vollzieht sich in der Taufe, in welcher die Erwählten durch die Geistesmittheilung Gotte zum Eigenthum geweiht und durch den Glauben an die Wahrheit Mitglieder der Gottesgemeinde werden.c) Die Vermittlung Christi wird fast ausschließlich für die Heilsvollendung ins Auge gefaßt, während sie im Werke der Heilsbegründung noch auffallend zurücktritt.d)

a) Die Rede des Apostels auf dem Areopag verkündet zunächst, an das heidnische Gottesbewußtsein anknüpfend, den Einen wahren Gott (Act. 17, 22—29). Daran schließt sich die Verkündigung des nahen Weltgerichtes, gestützt darauf, daß Gott bereits einen Mann, in dem (als seinem Bevollmächtigten) er dies Gericht halten wird, bestimmt und zum Glauben daran den stärksten Antrieb gegeben hat, indem er ihn von den Todten auferweckte (v. 31). Auf diese Botschaft gründet Paulus die Aufforderung zur Sinnesänderung (v. 30, vgl. 20, 21). Diese wird darin bestehen, daß man sich von den nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott wendet (vgl. 14, 15. 26, 20) und ihm im Blick auf das bevorstehende Gericht nach seinem von seinen Sendboten verkündigten Willen dient. Von dem Verhalten gegen diese Aufforderung wird das Schicksal im Gericht abhängen, da Gott die Vergangenheit als die Zeit der Unwissenheit über-

sehen will (17, 30). Der Grundgedanke der Verkündigung des Paulus ist hiernach die Nähe des messianischen Gerichts. Den Heiden gegenüber konnte zunächst nicht die verheißende, sondern nur die drohende Seite der messianischen Zukunftsaussicht (§. 40, d. 50, d. 57, c) hervorgekehrt werden, wenn sie aus ihrem Sündenleben aufgeschreckt werden sollten. Der Glaube an die Messianität Jesu wird für sie zum Glauben an ihn als den Weltrichter, von welchem dann auch ihre Errettung im Gericht abhängt (16, 31). Daß auch die Missionspredigt des Apostels zu Thessalonich keine andere gewesen war, erhellt aus seinem eigenen Rückblick auf dieselbe I, 1, 9 f. Hiernach war auch bei den Thessalonichern das Motiv, das sie bewogen hatte, sich von den Idolen zum Dienst des lebendigen und wahrhaftigen Gottes zu bekehren, die Verkündigung des kommenden Zornes d. h. des nahenden Gerichts gewesen, das allen, welche, ohne den wahren Gott zu kennen, in ihren Sünden einhergingen, die göttliche Strafe bringen mußte (4, 5 f.). Sie hatten gelernt, daß der von den Todten erweckte (und damit ins himmlische Leben versetzte) Sohn Gottes als vom Himmel kommend zu erwarten sei und allein von dem Zorne Gottes erretten könne (1, 10). Wenn aber schon für das jüdische Bewußtsein mit dem Namen des Sohnes Gottes oder des Christus¹⁾ die Vorstellung seiner Herrscherherrlichkeit gegeben war (vgl. §. 39, c. 50, a. 52, c), so tritt in der heidenchristlichen Verkündigung, in welcher die Hinweisung auf die Aeltliche Verheißung mit ihrem Bilde des zum gesalbten Könige erkorenen Lieblinges Gottes keinen genügenden Anknüpfungspunkt findet, immer ausschließlicher an seine Stelle der Name des *κύριος*; und dieser war, wenn auch die Verkündigung der *κυριότης* Christi dem Apostel in Thessalonich politische Verdächtigung zuzog (Act. 17, 6 f.), doch zweifellos im Sinne gottgleicher Weltherrschaft gemeint.²⁾ Als ihr zum Himmel erhöhter und vom Himmel kommender göttlicher Herr ist Jesus es, welcher die Heiden im kommen-

1) Da in Thessalonich seine Predigt in der Synagoge begonnen hatte, wo Paulus Jesum als den von Gott verheißenen Messias verkündigte (Act. 17, 2 f.), durfte er ihn dort nach Aeltlichem Vorgange (§. 17, b) als den Sohn Gottes (I, 1, 10) oder geradezu als den Christ bezeichnen. Auch in unsern Briefen ist *Χριστός* (I, 2, 6. 4, 16 oder in Abhängigkeit von artikulirten Substantivis *Χριστοῦ* I, 3, 2. II, 3, 5, vgl. §. 48, a. Anm. 1) allein oder in seiner Zusammenfügung mit dem Jesu-namen (vgl. §. 52, c. Anm. 4) schon ganz zum Nomen proprium geworden. Doch kommt das bei Petrus so häufige *Ἰησοῦς Χριστός* nie ohne Zusätze (vgl. Anm. 2) vor. Dagegen findet sich die Umkehrung des Namens in der Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (I, 2, 14. 5, 18). Abgesehen von I, 1, 10 kommt nur noch I, 4, 14 (das zweite Mal mit dem rückweisenden Art.), wo von dem Tode und der Auferweckung Jesu die Rede ist, der geschichtliche Personname allein vor. — 2) Schon I, 2, 15, wo der ganze Frevel seiner Ermordung charakterisirt werden soll, heißt Jesus der *κύριος* schlechtthin (vgl. *ὁ κύριος Ἰησοῦς* I, 4, 2. II, 1, 7; und I, 4, 1: *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*), daneben häufig *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* (I, 2, 19. 3, 11, 13. 5, 9. II, 1, 12). Die solenne Bezeichnung Jesu ist aber hier stehend das 1 Petr. 1, 3. Jac. 2, 1 nur vereinzelt und mit besonderem Nachdruck vorkommende *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* (I, 1, 3. 5. 23. 28. II, 2, 1. 14. 16. 3, 18), oder *κύριος Ἰησ. Χρ.* (I, 1, 1. II, 1, 1 f. 12. 3, 12). Sehr häufig bezeichnet auch das *ὁ κύριος* schlechtthin (I, 1, 6. 8. 3, 12. 4, 15 ff. 5, 27. II, 1, 9. 2, 8;

den Gericht erretten kann; für sie faßt sich in diesen Namen seine Heilsmittlerqualität zusammen. Daher ist es dieser Name, welcher verherrlicht wird, wenn die bekehrten Heiden dadurch, daß sie ihn als ihren *κύριος* bekennen, zur Heilsvollendung gelangen, und sie werden verherrlicht (gelangen zur Herrlichkeit, vgl. § 64, d) auf Grund dieses Namens, sofern derselbe den bezeichnet, durch welchen Gott jene Vollendung wirkt. (II, 1, 12).

b) In der Predigt, welche den Heiden einen Weg zur Errettung in dem kommenden Gericht zeigt, ergeht an sie eine frohe Botschaft, die Gott ihnen sendet (I, 2, 2. 8 f.: *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ*; vgl. 1 Petr. 4, 17), und mit der er den Apostel und seine Gefährten eigens betraut zu werden gewürdigt hat (2, 4). Dieses Wort von der Errettung (Act. 13, 26, vgl. I, 2, 16: *ἵνα σωθῶσιν*) verkündigt aber Christum als den Heilsmittler (I, 3, 2. II, 1, 8, wo der Genitiv als obj. zu fassen ist, wie I, 1, 8 *ὁ λόγος τ. κυρ.*), und Christus selbst ist es, der seine Boten damit ausgesandt hat (I, 2, 6: *Χριστοῦ ἀπόστολοι*), damit sie Zeugniß ablegen sollen von ihm (II, 1, 10: *τὸ μαρτύριον ἡμῶν*). Diejenigen nun, welche ihr Wort angenommen haben, wissen sich als von Gott ausgewählt aus der Masse der Heidenwelt, weil die Botschaft selbst durch die Kraft göttlichen Geistes dieses Annehmen in ihnen gewirkt hat (I, 1, 4 ff.); denn dies wird keineswegs Allen zu theil (II, 3, 2), sondern nur denen, welche Gott mit Rücksicht auf ihre Erwählung durch das Evangelium zur Heilsvollendung beruft (II, 2, 13 f.)³). Dann aber sind sie nicht bestimmt, im Gericht dem Zorne Gottes zu verfallen, sondern die in Christo dargebotene Errettung zu erlangen (I, 5, 9). Nun wissen sie sich als die Gottgeliebten (I, 1, 4; vgl. II, 2, 13. 3, 5), die Gott ihren Gott (II, 1, 12; vgl. I, 2, 2) und Vater nennen dürfen (II, 2, 16; vgl. I, 1, 3. 3, 11. 13). Seine Liebe ist es, die ihnen einen ewigen Trost und eine gute Hoffnung gegeben hat (II, 2, 16), und dadurch vollen Seelenfrieden (I, 5, 23. II, 3, 16) in ihnen zu wirken vermag, und die sie einst würdig erachten wird, sie in das vollendete Gottesreich zu berufen (II, 1, 11. vgl. v. 5).⁴)

vgl. *ἐν λόγῳ κυρίου* I, 4, 15, *ἐν κυρίῳ* I, 3, 8. 5, 12, *ὁν κυρίῳ* I, 4, 17) Jesum. Daneben kommt dieser Ausdruck noch häufig in Aelterer Weise als Gottesname vor, wie §. 39, c. 50, a. 52, c, besonders im 2. Briefe. So II, 3, 1: *ὁ λόγος τοῦ κυρίου*. 3, 16: *ὁ κύριος τῆς ἐλπίνης* (vgl. I, 5, 23), auch einfach *ὁ κύριος* II, 3, 3. (vgl. I, 5, 23) 5, 16; nur I, 4, 6 *κύριος* ohne Artikel (doch vgl. II, 3, 4: *ἐν κυρίῳ* und II, 2, 13 *ἡγάπημ. ὑπὸ κυρίου*, wofür I, 1, 4 *ὑπὸ τ. θ.* steht) und *ἡμέρα κυρίου* (I, 5, 2), wechselnd mit *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* II, 2, 2.

3) Wie in den Evangelien die heilbringende Erkenntniß nicht ohne eine Gotteswirkung zu Stande kommt (§. 29, d), so wird auch hier Gott dafür gedankt, daß die Leser die Seitens der Apostel an sie ergangene Botschaft als ein Gotteswort angenommen haben (I, 2, 13). Eben weil sie ein solches ist (vgl. auch II, 3, 1), vermag sie mit Gotteskraft auf die Herzen zu wirken; nur daß sie bei Petrus und Jacobus (§. 46, a. 52, b) ihrer noch mehr geistlichen Anschauung gemäß das neue sittliche Leben, hier aber bereits den Anfang des Christenlebens (das Annehmen des Wortes) wirkt, und daß hier diese Wirkung bereits ausdrücklich zurückgeführt wird auf den in der Predigt wirksam gewordenen Gottesgeist (I, 1, 5).

4) In der Stelle II, 1, 11 bezeichnet also die *κλησις* nicht, wie in der späteren pauli-

c) Die Erwählung vollzieht sich auch hier nach II, 2, 13, wie bei Jacobus (S. 54, a), in einem geschichtlichen Akte, in welchem Gott Einzelne aus der Heidenwelt sich herausnimmt (bem. das signifikante ἐλλὰτο) als eine ἀπαρχή d. h. als eine dem Bereiche des profanen Weltlebens entnommene, ihm speziell angehörige Erstlingsfrucht, um sie von dem der Sünderwelt nahenden Verderben zu erretten (εἰς σωτηρίαν). Denn die Errettung erfolgt eben überall nur auf Grund einer Weihe an Gott, wie sie nur durch göttlichen Geist erteilt werden kann. Es kann bei diesem ἁγιασμός πνεύματος nur, wie 1 Petr. 1, 2 (vgl. S. 44, b), an die Taufe gedacht sein, in welcher die Gläubigen den Geist empfangen, der sie in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt, weil ohne denselben nichts geschieht, Gottes Eigenthum zu werden. Auch I, 4, 7 erinnert Paulus daran, daß sie nicht so, wie sie waren, auf Grund ihrer heidnischen Unreinheit, zu der Gemeinschaft, in der sie des Heils theilhaftig werden, herzuggerufen sind, sondern in einem Akte, der sie zu Gottgeweihten machte.⁵⁾ Nun empfangen aber nur Gläubige die Taufe, weshalb II, 2, 13 das subjektive Moment des Glaubens neben dem objektiven der Geistesweihe als die Voraussetzung der Errettung genannt wird. Dieser Glaube ist freilich auch Gottes Werk; da ja Gott selbst bewirkt hat, daß die Erwählten die an sie kommende Botschaft als Gotteswort annehmen (I, 2, 13) und ihr also unbedingtes Vertrauen schenken.⁶⁾ Obwohl er aber insofern nicht Jedermanns Ding ist (II, 3, 2), so ist doch die Gotteswirkung, die ihn erzeugt, keineswegs als eine den Willen des Menschen zwingende gedacht. Denn die Verweigerung der von Gott gewollten Annahme des Wortes wird, wie § 44, c, als strafwürdiger Ungehorsam

nischen Lehre (vgl. auch I, 4, 7. II, 2, 14), speziell den ein für allemal abgeschlossenen göttlichen Gnadenakt, durch welchen Gott die Erwählten zum Glauben und damit zur Theilnahme an der Heilsgemeinschaft wirkungssträftig ruft, sondern den Akt, durch welchen er am Ende die Einzelnen zur Theilnahme an der Heilsvollendung herzuruft. Damit stimmt überein, daß, wenn auch das ὁ καλῶν ὁμῶς I, 5, 24 zeitlos, wie Gal. 5, 8, genommen werden kann, doch I, 2, 12 das καλεῖν nach dem Zusammenhange offenbar die in der apostolischen Ermahnung sich fortsetzende berufende Thätigkeit Gottes bezeichnet, deren Ziel ebenfalls die Einführung ins Gottesreich ist. Es ist also der Begriff noch nicht in der vollen technischen Bestimmtheit ausgeprägt, die er später erhält. Aber schon hier unterscheidet er sich von dem Allich-petrinischen (§. 45, b) dadurch, daß er eine ins Sichtbare tretende göttliche Handlung bezeichnet im Unterschiebe von dem innergöttlichen Akte der Erwählung; und auch hier liegt die Vorstellung einer bloßen Aufforderung oder Einladung (vgl. S. 28 a) bereits ganz fern. — 5) Trotzdem heißen die Christen nur I, 5, 27 ἄνθρωποι; denn I, 3, 13. II, 1, 10 sind die Heiligen die Engel. Aber die symbolische Vorstellung der ἀπαρχή II, 2, 13 ist nur ein bildlicher Ausdruck für das Prädikat der ἀγιότης. Da es sich I, 4, 7 um einen Zustand handelt, den der Geist herstellen soll, so kann natürlich nicht an die Befreiung von der Sündenschuld gedacht werden. Aber da Gott nichts geweiht werden kann, was schuldbesetzt und darum unrein ist, so versteht es sich von selbst, daß die Geistesweihe in der Taufe den, der sie empfängt, zugleich der vollen Sündenvergebung gewiß macht (vgl. S. 41, a. 44, b). — 6) Der Glaube ist demnach die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit, welche den Inhalt der Verkündigung bildet (II, 2, 12: πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, entgegengesetzt dem πιστεύειν τῷ

qualifiziert (II, 1, 8) und auf eine Unempfänglichkeit für die Liebe zur Wahrheit zurückgeführt, welche im Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit wurzelt (II, 2, 11f.). Daher kann der Glaube auch betrachtet werden als die erste und nothwendigste Leistung (*τὸ ἔργον τῆς πίστεως* I, 1, 3¹⁾), in welcher man, wie in jeder anderen Pflichtübung, immer mehr gestärkt und vervollkommenet werden muß (I, 3, 2: *παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν*; v. 10: *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν*). Diejenigen, welche Gott sich erwählt hat zu seinem Eigenthum (II, 2, 13), bilden nun seine *ἐκκλησία* (I, 2, 14. II, 1, 4).

d) Es erhellt hieraus, daß die heidenapostolische Verkündigung von vorn herein eine Gnadenbotschaft ist, die nicht nur ein völlig unverdientes Heil verheißt, sondern auch das Nächste und Nothwendigste, was zur Erlangung desselben gehört, in den Gehorsamen selber wirkt. Aber so verschieden die durch den erhöhten Christus zu bringende Errettung (I, 5, 9) und die auf seinem Namen beruhende Verherrlichung (II, 1, 12) den Mittelpunkt dieser Heilsbotschaft bildet (not. a), so auffallend tritt doch die Vermittelung Christi in der Begründung des Heilsstandes der Christen noch zurück. Nur einmal wird ganz im Allgemeinen erwähnt, daß Christus für uns gestorben ist (I, 5, 10), natürlich um das Heil zu beschaffen. Aber es fehlt jede nähere Erörterung der Heilsbedeutung des Todes Christi. Die Sündenvergebung, so gewiß sie mit der Gottgeweiheit der Christen gegeben ist (vgl. not. c Anm. 5), wird weder ausdrücklich hervorgehoben, noch auf ihn zurückgeführt, so wenig wie die Gotteskindschaft der Christen. In den Briefadressen scheint die gemeindliche Verbundenheit der Thessalonicher auf die ihnen zugewandte Vaterliebe Gottes und die von ihnen anerkannte Herrschaft Christi begründet zu werden (I, 1, 1. II, 1, 1: *ἐν Θεῷ πατρὶ κ. κυρ. Ἰ. Χρ.*); und im zweiten Briefe beginnt Paulus die ihnen ersuchte *χάρις καὶ εἰρήνη* von beiden abzuleiten (1, 2; vgl. v. 12; *κατὰ τ. χάριν τ. Θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρ. Ἰ. Χρ.* und 2, 16). In dem Schlußsagen werden die Leser dem Geleit der Gnade Christi befohlen (I, 5, 28. II, 3, 18), dagegen sind es I, 3, 11 Gott und Christus, die den Weg des Apostels lenken, auf dem er den Lesern zur Vollendung ihres Glaubens verhelfen will. Es ist gewiß nicht daran zu denken, daß Paulus, als er unsere Briefe schrieb, die Seite seiner Heilslehre, welche die Heilsbegründung durch Christum behandelt, auch in ihren Grundzügen noch nicht ausgebildet hatte. Aber es ist auch gewiß nicht zufällig, daß in der ältesten heidenapostolischen Verkündigung dieselbe so

ψεύδει v. 11. II, 2, 13: *πίστις ἀληθείας*), sei derselbe nun die Verkündigung von dem einen wahren Gott (*πίστις πρὸς τὸν Θεόν*: I, 1, 8) oder die Botschaft von Jesu als dem durch die Auferstehung zum Richter und Erretter Erhöhten (*πιστεύομεν ὅτι Ἰησοὺς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*: I, 4, 14). In Folge dieses Glaubens sind die Christen, die überall als die Gläubigen charakterisirt werden (I, 1, 7. 2, 10. II, 1, 10; vgl. *ἡ πίστις ὑμῶν*: I, 3, 2. 5—7. 10), nicht mehr in der Finsterniß der Unwissenheit, sondern Kinder des Lichts, sofern die angenommene Wahrheit sie erleuchtet (I, 5, 4f.). — 7) Die Beziehung dieses *ἔργον* auf die Liebe (vgl. Kreuz II, S. 184) wird schon durch das daneben stehende *ἀγάπη* unmöglich gemacht. Dagegen scheint II, 1, 11 das artikellose *ἔργον πίστεως* allerdings von jedem Thun zu sehen, das der Glaube mit sich bringt.

ganz zurücktritt. Wie ihm der erhöhte Herr als der einige Erretter und Mittler der göttlichen Gnade erschienen war (§. 58, c), so verkündigt Paulus ihn den Heiden, um sie auf den Weg zur Errettung in dem nahenden Gerichte zu führen. Was ihm von tieferen Erkenntnissen über die Vermittelungen, welche diese Gnadenoffenbarung voraussetzt, aufgegangen war und immer reicher aufgehen wird, das bleibt der eingehenderen Unterweisung der Gläubigen vorbehalten. Die grundlegende Verkündigung bedarf dessen nicht und kann es nicht mittheilen, weil es den Hörern noch an den Voraussetzungen dafür fehlen würde.

§. 62. Die Forderungen des Evangeliums.

Die normale Entwicklung des Heilslebens ist bedingt durch die Bewahrung der in dem Gläubigen hergestellten Gottgeweihtheit, welche das heidnische Lasterleben aus- und die Erfüllung des göttlichen Willens einschließt, wie er vom Apostel im Auftrage Christi verkündet wird. a) Der Mittelpunkt seiner Forderungen ist neben dem Glauben die Liebe zu den Brüdern, wie zu allen Menschen, und die Hoffnung, welche sich in der Geduld und Standhaftigkeit bewährt. b) Zur Erfüllung dieser Forderungen verleiht aber Gott auf das Gebet der Gläubigen die nöthige Kraft, indem er die apostolische Ermahnung wirkungskräftig macht. c) Daneben erscheint bereits der heilige Geist als das gottgegebene Prinzip des neuen Lebens, wie der Inspiration und der Weissagung. d)

a) Wenn die Christen, um errettet werden zu können, von Gott selbst in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt sind, so droht ihnen inmitten der sündigen Welt augenscheinlich stets die Gefahr, wieder mit Sünden befleckt zu werden. Schon darin liegt, daß eine fortgesetzte Heiligung für sie göttlicher Wille sei, die sich der heidnischen Laster und Sünden enthält, welche zu dem Zustande der Gottgeweihtheit nicht stimmen (I, 4, 3), insbesondere der Unzucht und Habgier (v. 3. 6), sowie jeder Art von Bösem (5, 22), welches die Menschen befleckt und sie der Gottangehörigkeit unwerth macht. Es kommt zur definitiven Heilserlangung darauf an, daß der Mensch, und zwar vor dem göttlichen Urtheil (ἐμπροσθεν τοῦ Θεοῦ), tadellos im Zustande der Heiligkeit bewahrt werde (ἁμεμπτος ἐν ἀγαπᾷ: I, 3, 13) und so die Gottgeweihtheit in ihm sich immer allseitiger verwirkliche (5, 23: ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς), indem Leib, Seele und Geist tadellos bewahrt wird.¹⁾ Es kommt aber für die Heiden dar-

1) Man darf in dieser populären Bezeichnung des Menschen nach allen Seiten seines Wesens, zumal ja von Christen die Rede ist, die durch den Besitz des Geistes Gottes (§. 61, c) sich von andern Menschen unterscheiden, gewiß keine trichotomische Theorie suchen, wie Dähne (§. 61), Usteri (§. 415), Neander (§. 677) thun. Wie wenig diese Stelle für die ausgebildete paulinische Anthropologie maßgebend sein kann, erhellt schon daraus, daß der wichtigste Begriff derselben, der der σάρξ, in unsern Briefen noch gar nicht vorkommt. Bemerte noch, wie I, 3, 13 die göttliche Forderung, ganz wie bei Christo und den Uraposteln (§. 26, c. 47, a. 55, b), ausdrücklich an das Herz

auf an, zu erfahren, wodurch es zu dieser Heiligung kommt. Unsere Briefe zeigen keine Spur, daß sie der Apostel dafür an das Alte Gesetz verwiesen habe. Die für sie bestimmte Offenbarung des göttlichen Willens ist in Christo Jesu gegeben (I, 5, 18), und zwar nicht etwa in einem Gesetz, das Jesus während seines irdischen Lebens gegeben, (wie §. 52 a), sondern sofern seine Boten sie durch die Autorität des göttlichen Herrn verpflichten (I, 4, 2), ihren im Namen, d. h. im Auftrage (II, 3, 6) Christi gegebenen Anweisungen zu folgen.²⁾ Der Inhalt dieser Anweisungen ist nach I, 4, 3 nichts anderes als der göttliche Wille, dessen Erfüllung der Wandel ihm wohlgefällig macht (v. 1), weil er allein seiner und der Intention seiner Berufung würdig ist (2, 12). So hat die apostolische Verkündigung selbst eine gesetzliche Seite, nach welcher sie das christlich-sittliche Leben der bekehrten Heiden regeln will.

b) Als der Mittelpunkt aller apostolischen Vorschriften erscheint, wie in der Lehre Christi und der Urapostel (§. 25. 47, a. 52, a), die Liebe so sehr, daß I, 3, 12 f. von der steten Mehrung derselben geradezu die Bewahrung in der Heiligung abhängig gemacht wird. Sie ist neben dem Glauben (§. 61 c) dasjenige, was den erfreulichen Bestand (I, 1, 3. 3, 6) und das gesunde Wachstum (II, 1, 3) des christlichen Lebens charakterisirt. Handelt es sich um die Waffen, mit denen ausgerüstet die Christen als Kinder des Tages, der ihnen mit dem Lichte des Evangeliums angebrochen ist, die Wachsamkeit und die Nüchternheit bewahren sollen (I, 5, 5 ff. vgl. §. 30, b. 46, b), welche wider alle trübenden und lähmenden Einflüsse unreiner Erregungen den Blick klar und die Energie frisch erhält, so nennt der Apostel neben dem Glauben, der die erleuchtende Wahrheit des Evangeliums sich aneignet, die Liebe, welche zur pflichtmäßigen Thätigkeit spornt (v. 8). Diese Liebe ist zunächst Liebe der Christen unter einander oder Bruderliebe (I, 4, 9 f.; vgl. II, 1, 3). Denn auch hier sind die Christen Brüder (I, 4, 6. 5, 26 f. II, 3, 6. 15), die unter einander Frieden halten, einander fördern (I, 5, 13 f.) und für einander beten (I, 5, 25. II, 3, 1). Aber die Liebe der Christen erstreckt sich auch auf alle Menschen (I, 3, 12), indem sie selbst dem Feinde nicht Böses mit Bösem vergilt (I, 5, 15) nach dem Vorbilde der göttlichen Liebe (II, 3, 5; vgl. 25, a. c), die sie erfahren haben.³⁾ Neben dem Glauben

gerichtet (συνίσαυ ὅµων τὰς καρδίας ἀμέµπτους, vgl. II, 2, 17. 3, 5), weil Gott es ist, der die Herzen prüft (I, 2, 4), so daß sogar jegliches Wohlgefallen am Gutsein (II, 1, 11 im Gegensatz zum εὐδοκεῖν ἐν τῇ ἀδικίᾳ II, 2, 12) in den Christen gewirkt werden muß. — 2) In diesem Sinne beruht sein Ermahnen in dem Herrn Jesu, der ihm dazu die Vollmacht gegeben hat (I, 4, 1. II, 3, 12). Und was sie so von ihm überkommen haben (I, 4, 1. II, 3, 6), das sind sie im Gehorsam gegen sein Wort zu halten verpflichtet (II, 2, 15. 3, 14).

3) Wenn Paulus I, 4, 11. II, 3, 12 den Christen gebietet, ein ruhiges, arbeitssames Leben zu führen, so geschieht es mit aus dem Grunde, damit sie ihrer heidnischen Umgebung keinen Anstoß geben (I, 4, 12); diesen Gesichtspunkt macht auch Petrus nach §. 47, d nachdrücklich geltend. Die Ermahnung zur Hochachtung der Vorsteher (I, 5, 12 f.) erinnert an §. 47, a. Anm. 2.

und der Liebe erscheint als charakteristisch für die Christen im Unterschiede von den Heiden, die keine Hoffnung haben (I, 4, 13), die Hoffnung auf die Errettung im nahenden Weltgericht (5, 8) oder auf Christum, durch welchen sie diese Errettung zu erwarten haben (1, 3). In dieser guten Hoffnung haben sie einen ewigen Trost (II, 2, 16), mit dem sie auch die Kleinmüthigen trösten können (I, 5, 14). Darum kann der Apostel die Christen ermahnen, sich allezeit zu freuen (v. 16), auch bei allen Leiden, welche sie treffen und treffen müssen (3, 3 f.; vgl. Act. 14, 22), und sie auf die Freudigkeit hinweisen, mit welcher sie nach seinem und des Herrn Vorbilde einst unter vieler Trübsal das Evangelium angenommen haben (I, 1, 6). Darum kann er alle seine Wünsche für sie zusammenfassen in den eines unerschütterlichen Seelenfriedens (II, 3, 16). Diese Hoffnungsfreudigkeit wird sich zeigen in der Geduld (I, 1, 3), welche das Leiden trägt nach dem Vorbilde Christi (II, 3, 5), wie dieselbe schon von Christo und von den Uraposteln (§. 30, a. 46, d. 55, c) gefordert wird.⁴⁾

c) Die an die gläubig gewordenen Heiden gerichteten Forderungen sind aber keineswegs so gemeint, daß sie damit an ihre eigene Kraft verwiesen wären. Wie sie nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 30, b. 46, a. 55, d) zu dem mit Dankagung verbundenen Gebet aufgefordert werden für sich (I, 5, 17 f.) wie für einander (I, 5, 25. II, 3, 1), worin der Apostel ihnen selbst das Vorbild giebt (I, 1, 2. II, 1, 11), so dankt er derselbe Gott für jeden Fortschritt, den die Leser im christlichen Leben gemacht haben (I, 1, 2. 3, 9. II, 1, 3). Er führt ihn damit auf die göttliche Gnadenwirkung zurück. Der göttliche Gnadenbeistand wird aber nie vergeblich angerufen. Auf die Treue Gottes, der schon in der Berufung den Anfang des Heilslebens gewirkt hat, wird die Gewissheit gegründet, daß er den Christen auch zu dem Heile führen wird, welches er ihm damit zu hoffen gegeben hat (I, 5, 24), indem er ihn zur Erfüllung der dazu nothwendigen Bedingungen stärkt (*συνίστηναι*, wie 1 Petr. 5, 10; vgl. §. 46, a) und vor dem Argen bewahrt (II, 3, 3), oder indem er ihm zur Vollendung der Heiligung verhilft (I, 5, 23). Gott ist es, der ihn lehrt, die Bruderliebe üben (I, 4, 9: *θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους*), der die Herzen zur Liebe und zur Geduld lenkt (II, 3, 5). Er thut es aber, indem er seine berufende Thätigkeit fortsetzt durch die apostolische Ermahnung (I, 2, 11 f. vgl. §. 61, b. Anm. 4), sofern das als Gotteswort angenommene Wort der Apostel nun auch ferner in den Gläubigen seine Wirkung übt (v. 13). Ebenso kann freilich auch die Aufmunterung und Stärkung, deren der Christ zur ungehemmten Entwicklung seines Christenlebens bedarf, von Christo und Gott unmittelbar angewünscht werden (II, 2, 16 f.). Den-

4) Der Christ läßt sich nicht wankend machen in den Trübsalen und Verfolgungen, die er um des Gottesreiches willen leidet (II, 1, 4 f), obschon der Teufel ihn durch sie zu versuchen trachtet (I, 3, 3. 5; vgl. §. 46, d. Anm. 6); er hält den Standpunkt fest, den er als Christ eingenommen (II, 2, 15: *σήμετε*, vgl. I, 3, 8). So geht auch diese Forderung zuletzt auf die Bewahrung des Glaubens hinaus, sofern ja die Geduld nur, wenn sie mit dem Glauben verbunden bleibt, eine Bewahrung desselben ist (II, 1, 4.).

noch fehlt unseren Briefen noch völlig die Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher in der ausgebildeten paulinischen Lehre das neue Leben des Christen ruht. Wohl tritt schon hier die später dafür ausgeprägte Formel (*ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*) auf; aber es läßt sich mit Grund bezweifeln, ob sie bereits ihren spezifischen Sinn hat.⁵⁾

d) Dagegen zeigt sich an einem anderen Punkte bereits die eigenthümlich ausgebildete paulinische Lehre von der Vermittelung des neuen Lebens im Christen. Wenn I, 4, 8 Gott als der bezeichnet wird, der beständig seinen heiligen Geist in die Christen hineingiebt, um sie zum *ἐργασιός* zu befähigen, so geschieht es, um hervorzuheben, wie doppelt unverantwortlich es sei, wenn einer den von dem Apostel verkündeten Willen Gottes verachtet, wonach die Christen sich immer mehr heiligen sollen. Es muß also dieser Geist als ein solcher gedacht sein, der den Menschen von innen her ebenso zur Heiligung treibt, wie das Wort des Apostels von außen her; und dem entsprechend wird denn auch die Heiligung, welche II, 2, 13 auf den Geist zurückgeführt wird, bereits der wirkungskräftige Anfang eines neuen Lebens sein. Wie umfassend aber der Geist als das gottgegebene Prinzip des neuen Lebens gedacht ist, erhellt aus I, 1, 6, wo die Freude des Christen unter den Trübsalen als sein Werk bezeichnet wird. Daneben erscheint er, wie in der urapostolischen Lehre (§. 40, a. Anm. 1. 44, b. 46, a; vgl. §. 18, a. Anm. 2), als das, was der apostolischen Verkündigung ihre göttliche Kraft und Wirksamkeit verleiht (I, 1, 5), und als das Prinzip der Gnadengaben, insbesondere der Prophetie (5, 19 f.). Doch bedarf es bei der begeisterten Rede steter Prüfung (v. 21), weil auch ein Geist der Lüge, vom Teufel gesandt, den Menschen begeistern und die Gemeinde täuschen kann (II, 2, 2). Aus jener Bedeutung des Geistes erhellt, wie es gedacht ist, wenn Gott selbst den Menschen zur Erfüllung seiner Forderungen befähigt; aus dieser, wie die apostolische Verkündigung und Ermahnung als Gottes Wort ihre spezifische Wirkung im Beginne, wie in der Entwicklung des Heilslebens ausüben kann.

5) Gewiß ist das nicht der Fall, wo die Gemeinde als in Christo begründet bezeichnet wird (I, 2, 14; vgl. I, 1. II, 1, 1 wo das damit verbundene *ἐν θεῷ* für diese Bedeutung entscheidet). Bei dem *περιθεῖναι ἐν κυρίῳ* (II, 3, 4) ist nach dem Zusammenhange, wie nach Analogie des *παρρησιάζεσθαι ἐν θεῷ* (I, 2, 2), an das Begründetsein des Vertrauens, wie hier des christlichen Freimuthes in Gott zu denken. Das *ἐν κυρίῳ* I, 3, 8 hebt nur hervor, daß das standhafte Beharren nicht auf eigener Kraft, sondern im Herrn beruht, während es 5, 12 besagt, daß die Vorsteher im Auftrage des Herrn (4, 1) ihr Amt verwalten, und das *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* 4, 16 einfach den Christenstand bezeichnet. Im Ganzen entspricht der Gebrauch der Formel in unseren Briefen mehr dem, welchen wir bei Petrus (vgl. §. 46, c) beobachteten; und die Vermuthung liegt nahe, daß wir es hier mit einer allgemein-christlichen Ausdrucksweise zu thun haben, die zunächst nur den Christenstand als solchen bezeichnete, und der ebenso Petrus, wie später in entwickelterer Weise Paulus und Johannes, einen eigenthümlichen Sinn im Zusammenhange ihrer Lehrausschauung aufsprüht haben.

§. 63. Die paulinische Apokalypse.

Vgl. Schneckenburger, Zur Lehre vom Antichrist, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1859, 3. Weiß, Apokalyptische Studien. 2. (Stud. u. Krit. 1869, 1.)

Während die Heiden zwar vielfach dem Evangelium ungehorsam blieben und seine Anhänger verfolgten, hatte sich doch bisher nur das ungläubige Judenthum als der eigentliche Herd der prinzipiellen Christusfeindschaft erwiesen. a) Diese Feindschaft des Judenthums gegen das Evangelium mußte sich nun erst bis zum vollen Abfall von Gott und seinem Gesetze steigern. b) Dann erst konnte aus ihm der Pseudomesias hervorgehen, der in gotteslästerlicher Anmaßung und mit satanischen Kräften ausgerüstet die Welt zum Glauben an seine Lüge verführen wird. c) Noch stand freilich der pseudomesianischen Revolution als Hemmnis die römische Rechtsordnung im Wege; aber war erst nach der Niederwerfung derselben das Antichristenthum zur vollen Herrschaft gelangt, dann mußte auch der wahre Messias kommen, um seinem Widersacher ein Ende zu machen. Noch das gegenwärtige Geschlecht sollte diese Katastrophe erleben. d)

a) Auch Paulus geht von dem Grundgedanken der apokalyptischen Prophetie (vgl. §. 33, b) aus, daß der Abschluß der Weltentwicklung zwar durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt, aber der Zeitpunkt dieser Katastrophe doch durch die Weltentwicklung selbst, insbesondere dadurch bedingt wird, daß die Menschheit das Maas ihrer Schuld voll gemacht hat und so reif geworden ist zum Gericht. Der große Tag des Herrn, der mit der Vollendung zugleich das Gericht bringt, kann daher nicht kommen, ehe nicht das Böse zu seiner höchsten Entwicklung gelangt ist (II, 2, 2 f.). Es fragt sich nur, wo in der zeitgeschichtlichen Situation des Apostels eine solche erwartet werden konnte. Daß die Heiden wegen ihrer Unkenntniß des wahren Gottes und ihres wüsten Lasterlebens dem Gericht Gottes verfallen seien, war die Voraussetzung der ganzen Missionspredigt des Apostels. Daß ihre Strafbarkeit sich vergrößerte, wenn sie die Aufforderung zum Glauben an das Evangelium ungehorsam zurückwiesen (II, 1, 8); daß sie der gerechten Vergeltung Gottes verfielen, wenn sie gar ihre gläubig gewordenen Volksgenossen verfolgten (v. 4—6), verstand sich von selbst. Dennoch war dem Apostel in seiner Wirksamkeit Seitens der Heiden nie ein prinzipieller Widerstand entgegentreten. Die boshaften, ihm überall in den Weg tretenden Leute (*ἄποποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι*), von denen errettet zu werden ihm die Bedingung einer ungehemmten Wirksamkeit des Wortes Gottes ist (II, 3, 1 f.), durch die der Satan schon vielfach seine Schritte gehemmt hatte (I, 2, 18), waren die fanatischen Juden.¹⁾ Darum bricht mitten in dem apologetischen Ab-

1) Gewiß hatten die Thessalonicher seit ihrer Bekehrung auch von ihren Volksgenossen mancherlei zu erdulden gehabt (I, 1, 6. 2, 14. 3, 3 f.). Aber die dem Evangelium ungehorsam gebliebenen (II, 1, 8) Juden hatten den Apostel vom Anfang seiner Missionswirksamkeit an verfolgt (Act. 9, 23 f. 29. 13, 8. 45), hatten allers

schnitt des Briefes der ganze Zorn des Apostels gegen diese ungläubigen Juden los (I, 2, 14—16). Wie sie einst die Propheten gemordet, so haben sie den Herrn selbst getödtet (vgl. Matth. 23, 30—34 = Luc. 11, 47—49); wie sie die Gemeinden in Judäa verfolgt haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten; wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Errettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern suchen. Es ist, als wollten sie das Maaß ihrer Sünden noch voll machen (Matth. 23, 32), obwohl doch der Zorn Gottes schon gegenwärtig im höchsten Maaße (*εἰς τέλος*) über sie gekommen ist. Sie also sind die eigentlichen Widersacher Christi und seines Evangeliums, in ihnen offenbart sich das widerchristliche Prinzip. In dem bewußten Widerstande gegen den Heilmittler und Heilsvollender muß die Sünde, die er zu vernichten gekommen, ihren Gipfelpunkt erreichen.

b) Als den Punkt, bis zu welchem sich die Entwicklung des Bösen steigern muß, bezeichnet Paulus II, 2, 3 den bevorstehenden Abfall; denn die Sünde des Abtrünnigen ist ja unter allen Umständen schwerer als die Sünde dessen, der den wahren Gott noch nicht gekannt und ihm nicht gedient hat. Eben darum kann von einem Abfall auf dem Gebiete des Heidenthums gar nicht die Rede sein, sondern nur von dem Abfall des Volkes, welches als Verehrer und Diener des einen Gottes dem Heidenthum gegenüber zu stehen beansprucht. Nur dem Volke, welches das Gesetz Gottes kennt und hat, kann als der Gipfelpunkt der Sünde die prinzipielle Verwerfung dieses Gesetzes vorgeworfen werden. Da nun nach II, 2, 7 das noch verborgene Wesen dieser höchsten Entwicklungsform der Sünde *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας*) bereits in Wirksamkeit ist, und dem Apostel bisher nur auf dem Gebiet des Judenthums die Sünde als widerchristliches Prinzip entgegengetreten war, so kann er die noch verborgenen Regungen der zum Abfall führenden *ἀνομία* nur in der feindlichen Gegenwirkung des Judenthums gegen die Heidenmission gesehen haben.²⁾ Ging das

den heidnischen Pöbel gegen ihn aufgewiegelt, (14, 2. 5. 19. 17, 5. 13; vgl. 13, 50) und sich feindselig gegen ihn erwiesen (18, 6; vgl. I, 3, 7). Wegen ihre boshaften Verläumdungen und Verdächtigungen muß der Apostel im ersten Briefe sich vor der jungen Christengemeinde vertheidigen, die man dadurch von ihrem Lehrer abzuwenden suchte.

2) Daß Paulus einen Abfall in der Gemeinde erwartet, davon zeigen sich im Briefe auch nicht die leisesten Spuren; die ganze Schilderung v. 3—12 redet vielmehr sichtlich von Vorgängen die außerhalb der Gemeinde verlaufen und dieselbe nur insofern berühren, als sie schließlich die Ankunft Christi herbeiführen. Man übersieht gewöhnlich, daß von der *ἀνομία* im gewöhnlichen Sinne, um deswillen man immer wieder behauptet, es passe diese Schilderung nicht auf eine innerjüdische Erscheinung, garnicht die Rede sein kann, da ja die heidnische Sittenlosigkeit, welche Röm. 6, 19. 2 Kor. 6, 14 als *ἀνομία* bezeichnet, etwas offenkundiges ist und nicht etwas jezt erst im Geheimen wirkendes, das erst am Ende vollkommen offenbar werden kann. Behjkslag, S. 255 ist freilich geneigt, an einen Abfall der unterworfenen Völker von der Römerherrschaft, eine Weltrevolution zu denken, und Klöpfer (Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen. Band II. Königsberg 1889, S. 125 f.) provoziert auf die Unterstellung der Heiden unter „die Herrschaft von Schutzengeln“; aber diese Nothhissen zeigen doch

Judenthum auf diesem Wege fort, so konnte es endlich nur zu einem Gipfelpunkt der Auflehnung wider Gott und seinen Willen kommen, den Paulus als völligen Abfall von ihm und vollendete Gesetzlosigkeit brandmarkt. Dann erst war offenbar geworden, was jetzt noch verborgen schien, wie das Wesen dieses für Gott und sein Gesetz eifernden Judenthums im tiefsten Grunde die prinzipielle Lossagung von seinem Willen, wie er von den Heilsboten verkündigt wurde, und damit der offene Abfall von Gott, wie er sich in Christo offenbart hatte, war. Während die Urapostel noch hofften, mit der Gesammtbefehlung Israels die Endvollendung kommen zu sehen (§. 42), dachte der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel, der als Jude selbst das Christenthum verfolgt hatte, die Endkatastrophe abhängig von der Vollendung der Verstockung des ungläubigen Judenthums.³⁾

c) Wie bei Daniel, so konzentriert sich auch hier die höchste Potenzirung der Sünde zuletzt in einer Person, die als der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens (II, 2, 3) und als *ὁ ἄνομος* schlechthin bezeichnet wird (v. 8). Unmöglicherweise hat man dabei an einen der römischen Kaiser gedacht⁴⁾ und die Schilderung dieses Widersachers (v. 4) aus den Apotheosen derselben erklären wollen. Aber der aus dem Abfalle des Judenthums sich erhebende Mensch der Sünde, in welchem die noch verdeckt wirkende *ἀνομία* desselben zur vollsten Offenbarung kommt, kann nur selbst ein Jude und zwar der Pseudomessias sein (vgl. Sabatier, S. 104). Schon Christus hatte vor falschen Messiasen gewarnt (§. 33, a), und die Feindschaft gegen den wahren Messias konnte ja schließlich nur

nur, daß endlich die Ansicht, welche den Antichrist aus dem Heidenthum hervorgehen sieht, aufgegeben werden muß.

3) Diese Anschauung, wie sie durch die Zeitlage bedingt ist, ist doch auch charakteristisch für diese Periode der äußersten Spannung zwischen ihm und seiner jüdischen Vergangenheit, wie sie darum Paulus auch später (vgl. Röm. 11) aufgegeben hat. Im Uebrigen stimmen Paulus und die Urapostel darin überein, daß die definitive Entscheidung des jüdischen Volkes gegenüber der Heilsbotschaft die Bedingung für den Eintritt des Endes ist; wenn dieselbe auch von den Aposteln der Beschneidung noch anders ausfallen gehofft wird, als von dem Heidenapostel.

4) Insbesondere der Versuch von Baur, unter der Voraussetzung der Unedtheit unseres Briefes die Stelle aus dem ersten Auftreten eines falschen Nero zu erläutern (vgl. Theologische Jahrbücher 1855, 2), ist völlig mißlungen; denn die Warnung des Apostels setzt nicht voraus, daß man voreilig jemand für den Antichrist gehalten hatte, sondern vielmehr umgekehrt, daß man vergessen zu haben schien, welche Ereignisse noch der Wiederkunft vorhergehen müßten (II, 2, 3). Aber auch die Beziehung Hofmanns auf den aus der Ueberveltlichkeit wiedererscheinenden Antiochus Epiphanes, wie die Röscher's auf einen nach diesem Vorbilde und dem des Kaisers Caligula vorgestellten römischen Kaiser, der den altersschwachen Claudius stürzen werde, scheitert daran, daß ein solcher weder aus einer *ἀποστασία* hervorgehen, noch im Sinne des Apostels als der *ἄνομος* schlechthin bezeichnet werden kann. Geß denkt an einen falschen Propheten des heidendchristlichen Libertinismus (II, S. 64—67), wie neuere Kritiker an die antimarcionitische Gnosis (so noch Pfleiderer Urchristenth., S. 357 f.), was einen Abfall innerhalb des Christenthums voraussetzen würde (vgl. dagegen Anm. 2).

darin gipfeln, daß man ihm ein lügnerisches Nachbild gegenüberstellte. Die an Dan. 11, 36 ff. sich anlehrende Schilderung (II, 2, 4) besagt, daß er selbst vom heidnischen Standpunkte aus als Frebler wider die göttliche Majestät erscheinen wird, indem er sich selbst über alles, was Gott heißt, und jeden Gegenstand göttlicher Verehrung erhebt und endlich, um seine göttliche Würde zu erweisen, sich in dem Tempel Gottes (zu Jerusalem) niedersetzt.⁵⁾ Dieser Pseudomesias ist aber zugleich der falsche Prophet. Schon Christus hatte von falschen Propheten geredet, die mit Lügenwundern die Menschen zum Glauben an die falschen Messiasse verführen würden (Marc. 13, 21 f.; vgl. S. 33, a); und das jüdische Gauklerwesen seiner Zeit, das auch dem Apostel gelegentlich entgegengetreten war (Act. 13, 6—11; vgl. 8, 9 f.), bot die Folie für die Vorstellung, wonach auch diese Erscheinungsform des Bösen in dem Pseudomesias selbst gipfeln und er so den wahren Messias mit seinen Gotteswundern nachäffen werde. Der *ἀννομος*, der also schon darum nicht als ein römischer Kaiser gedacht sein kann, wird in der Kraft des Satan Lügenwunder verrichten (II, 2, 9), um dadurch die zu verführen, welche die Wahrheit nicht angenommen haben, daß sie der Lüge glauben und so für das nahende Gericht Gottes reif werden (v. 10—12).

d) Der Pseudomesias konnte nur gedacht werden als der Held der jüdischen Revolution, deren Ausbruch schon Christus nach S. 33, b voraus sah. Er mußte im Sinne des fleischlichen Judenthums das messianische Reich proklamieren und dem erwählten Volke die Weltherrschaft erobern, um dann über die ganze Welt sein Verführungswerk auszudehnen. Dem stand freilich noch ein großes Hinderniß im Wege, die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung. Diese hatte schon wiederholt den Apostel gegen die Angriffe und Anklagen der Juden und des durch sie fanatisirten Pöbels geschützt (Act. 17, 5—9. 18, 12—16; vgl. auch 16, 37—39). So sah er in ihr (II, 2, 6: τὸ κατέχον) oder in ihrem Repräsentanten, dem römischen Kaiser (v. 7: ὁ κατέχων), den Damm, welcher dem Andrängen des jüdischen Antichristenthums noch im Wege stand und bis zu der für seine letzte Offenbarung bestimmten Zeit (v. 6 ff.) stehen bleiben sollte. Erst wenn die jüdische Revolution unter ihrem mit satanischen und daher übermenschlichen Kräften ausgerüsteten Messias dies Bollwerk niedergeworfen hatte, um nun all ihre Feindschaft gegen den wahren

5) Schon hieraus erhellt, daß dabei nur an einen jüdischen Pseudomesias gedacht sein kann, da dies voraussetzt, daß er den Tempel zu Jerusalem für die Wohnstätte Gottes hält. Wenn in dem wahren Messias Gott selbst zu seinem Volke kam (Luc. 1, 17, 76), so konnte das Gebahren des Pseudomesias nur im Sinne von Marc. 14, 64 als blasphemische Anmaßung göttlicher Würde und Verehrung qualifiziert werden. Dem gegenüber ist es eine ganz haltlose Behauptung, daß diese Selbstapotheose, die übrigens garnicht im heidnischen Sinne als eine Erhebung zu einer Gottheit unter andern, sondern als Erhebung über alle Götter, als der Anspruch, die Erscheinung des Einen höchsten Gottes zu sein, gedacht ist, zu dem jüdischen Messiasbilde nicht stimme. Grade, um nach Malac. 3, 1 sich als den wahren Stellvertreter Gottes zu proklamieren, setzt der Pseudomesias sich im Tempel Gottes nieder. (Vgl. übrigens auch Act. 12, 21 f.).

Messias und seine Anhänger zu kehren, war in ihm das antichristliche Prinzip als solches offenbar (v. 3. 6. 8) und damit die Welt reif geworden zum Gericht des vom Himmel kommenden Christus. Seine Ankunft, die darum absichtlich mit demselben Worte bezeichnet wird, weil sie das satanische Zerrbild der zur Vollendung des Gottesreiches erwarteten Ankunft des wahren Messias ist (*παρουσία*: I, 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. II, 2, 1, wie bei Jacobus §. 57, c), provoziert unmittelbar die letztere (II, 2, 9). Das Gericht kann nicht mehr säumen, wenn das Maß der Schuld voll geworden; die Ankunft Christi muß sein Zerrbild vernichten. Es bedarf dazu keines besonderen Kampfes; er tödtet ihn mit dem Hauch seines Mundes (vgl. Jes. 11, 4) und macht ihn zu nichts durch die bloße Erscheinung seiner Parusie (II, 2, 8). Zwar bleibt der Tag dieser Endkatastrophe ungewiß, weil er kommt wie ein Dieb in der Nacht (I, 5, 2; vgl. Matth. 24, 43). Allein wie Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht stellte (§. 33, a), so hofft auch Paulus mit der Mehrzahl der Gemeinde noch den Tag der Parusie zu erleben, da er die mit ihm gegenwärtig noch Lebenden im Großen und Ganzen mit den *περιλειπόμενοι* identifiziert (I, 4, 15. 17).⁶⁾

§. 64. Die Parusie und die Heilsvollendung.

Christus kommt vom Himmel her in göttlicher Herrlichkeit, von Engeln begleitet, wie er selbst geweissagt hat.a) Der Tag der Parusie ist der Tag des Herrn, wo das göttliche Zorngericht über alle Gottlosen das ewige Verderben bringt.b) Die verstorbenen Christen aber werden, nachdem sie auferstanden, mit den Ueberlebenden gemeinsam zu dem kommenden Herrn versammelt.c) Es beginnt dann ihr beständiges Leben in seiner Gemeinschaft und in der Herrlichkeit des himmlischen Gottesreiches.d)

a) Begegneten wir schon §. 63 wiederholt Anklängen an die Weissagungsworte Jesu, so lehnt sich die Schilderung, die Paulus von der Wiederkunft Christi giebt, sichtlich an die Parusierebe Jesu an, wenn er sich auch nur I, 4, 15 ausdrücklich auf ein Wort des Herrn beruft.

6) Die Versuche, diesen klaren Sachverhalt exegetisch wegzuschaffen (vgl. Hölemann, Neue Bibelfstudien, Leipzig 1858. 66 und dagegen Theolog. Literaturblatt 1858. Nr. 45), stützen sich immer wieder darauf, daß Paulus nicht voraussetzen könne, es werde keiner mehr vor der Parusie sterben. Allein er will ja auch gar nicht die Frage beantworten, welche Personen die Parusie erleben werden, sondern nur, was er über die Letzteren zu sagen hat, von der noch lebenden Generation im Gegensatz zu den Entschlafenen auszusagen. Wer aus derselben also noch wegstirbt (möglicherweise auch er selbst), gehört dann eben zu den *κοιμηθέντες*; aber ohne die Voraussetzung, daß er und wenigstens die Mehrzahl der Gemeinde nicht sterben werden, hätte Paulus nie das von den *οἱ ζῶντες* zu Sagende durch das *ἡμεῖς* auf sich und seine Zeitgenossen bezogen. Mit welchem Nachdruck Paulus die Nähe der Wiederkehr Christi verkündigt hatte, zeigt hinlänglich die bis zur Schwärmerei überspannte Erregung der Gemüther in Thessalonich, welche er nur mit Mühe dämpfen konnte (I, 5, 1—3. II, 2, 2. 3, 6—15).

Ganz im Sinne der Weissagung Christi lehrte er die Thessalonicher den Sohn Gottes vom Himmel her erwarten (I, 1, 10; vgl. 4, 16; II, 1, 7: ἀπ' οὐρανοῦ); und I, 4, 17 wird vorausgesetzt, daß derselbe in den Wolken des Himmels kommt (Marc. 14, 62). Die Herrlichkeit seiner Macht, in der er dann verherrlicht wird (II, 1, 9 f.), ist keine andere als die Herrlichkeit seines Vaters (Marc. 8, 38; vgl. Matth. 24, 30), in der er bei seiner Wiederkunft erscheinen soll. Und weil der zum κύριος erhöhte Jesus diese Herrlichkeit schon besitzt (II, 2, 14), dieselbe aber dann erst offenbar werden soll, heißt die Parusie I, 7 die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (vgl. S. 50, c). In dieser göttlichen Herrlichkeit ist er, wie in der Weissagung Christi, der Herr über die Engel, die ihn als Vollstrecker seiner Machtbefehle begleiten (II, 1, 7) und I, 3, 13. II, 1, 10 nach Dan. 4, 10 als seine Heiligen bezeichnet werden. Die Wiederkunft erfolgt nach I, 4, 16 auf ein Befehlswort Gottes, während ein Erzengel die Engel zur Begleitung Christi zusammenruft, und die Hofsaune Gottes nach Erod. 19, 16 aller Welt den Anbruch des großen Herrentages verkündigt.

b) Daß der Tag der Wiederkunft der Tag des Gerichts ist, erhellt aus dem Zusammenhange von II, 2, 1 f., wo auf ihn die Allliche Bezeichnung des großen messianischen Gerichtstages (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου: I, 5, 2. 4 ff. Joel 3, 4. Act. 2, 19 f. und dazu S. 40, d; vgl. auch II, 1, 10: ἡ ἡμέρα ἐκείνη) übertragen wird. Auch ist ja die Vernichtung des Antichrist nichts Anderes, als der erste Akt dieses Gerichtes. Christus erscheint an diesem Tage in einer Feuerflamme (II, 1, 8) d. h. in dem Symbol des göttlichen Zorngerichts (I, 1, 10. 5, 9; vgl. S. 34, d) als Strafvollstrecker (ἐκδικος) über die heidnische Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit (II, 1, 8), über das sorglose und sichere Weltleben (I, 5, 3; vgl. Matth. 24, 37—39), wie über den Unglauben und die Feindschaft gegen das Evangelium (II, 1, 6. 8. 2, 12). Er bringt als der Weltrichter über alle Gottlosen ein ewiges Elend (II, 1, 9: ὄλεθρον αἰώνιον; vgl. I, 5, 3). Dies wird aber auch, wie in den Reden Christi und bei Jacobus, als ἀπώλεια bezeichnet (II, 2, 3. 10). Einmal wird es im Allgemeinen als ἄλγος bezeichnet, um in derselben Weise, wie wir es bei Christo und den Uraposteln (S. 32, d. 51, d. 57, b) fanden, schon im Ausdruck die Äquivalenz der gerechten Vergeltung Gottes hervorzuheben (II, 1, 6 f.).¹⁾

c) Die Errettung von diesem im Gericht drohenden Verderben bringt Christus denen, die bei der Parusie untadelig befunden werden (I, 3, 13.

1) Wenn ausdrücklich die doppelseitige Vergeltung für die θλίβοντες, wie für die θλιβόμενοι, welche Christus bringen soll, als das bezeichnet wird, was δίκαιον παρὰ θεοῦ, so muß das gerechte Gericht Gottes (v. 5) eben in dieser doppelseitigen äquivalenten Vergeltung bestehen, welche jenen die θλίψις, die sie über Andere gebracht, und zwar als Strafverhängniß (v. 8) bringt und nicht als „Mittel für die Heilsvollendung der θλιβόμενοι“ (Ritschl II, S. 115; vgl. dagegen S. 50, d. Anm. 7), diesen die Erledigung von der erlittenen θλίψις, welche als Erhebung ins Gottesreich gedacht und daher von jenem Strafverhängniß ganz unabhängig ist.

5, 23). Offenbar hatte Paulus in seiner ersten Missionspredigt so wenig wie Christus und die Urapostel (§. 34, b. 50, c. Anm. 5) ausdrücklich von dem Schicksal der Todten geredet, weil er eben mit allen Gläubigen noch die Parusie zu erleben hoffte. Daher hatten die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde zu Thessalonich die Besorgniß erregt (I, 4, 13), daß die Verstorbenen der dann eintretenden Heilsvollendung überhaupt nicht oder nicht in derselben Weise theilhaftig werden würden, wie die Ueberlebenden, vielmehr diese vor jenen etwas voraus haben. Paulus verweist sie nun v. 15 auf das Wort Christi, wonach bei seiner Wiederkunft alle seine Auserwählten um ihn würden versammelt werden (Matth. 24, 31). Zu diesem Ende werden dann die verstorbenen Christen zuerst auferstehen (v. 16). Das *πρῶτον* soll keineswegs diese Auferstehung in den Gegensatz zu einer zweiten allgemeinen stellen, die etwa von ihr durch ein tausendjähriges Reich getrennt wäre. Vielmehr erhellt aus dem Zusammenhange, daß damit nur hervorgehoben wird, wie durch diese Auferstehung die Verstorbenen mit den Ueberlebenden zunächst auf eine Stufe gestellt werden, ehe noch die Stunde der Befeligung für diese geschlagen hat, und diese also jenen in keiner Weise zuvorkommen können (v. 15). Sodann erst werden die Ueberlebenden sammt den so auferweckten Verstorbenen in Wolken entrückt in die Lust hinein, um dem vom Himmel herabkommenden Herrn zu begegnen (v. 17). Dabei ist über die Art, wie ihre irdischen Leiber zu solcher Enthebung aus den Schranken des irdischen Lebens befähigt werden, noch nichts angedeutet. Damit ist jene Versammlung der Auserwählten zu Christo hin (II, 2, 1: *ἡμῶν ἐπισυναγωγή ἐπ' αὐτόν*) vollzogen, mit welcher ebenso ihre Errettung von der dem Verderben verfallenen Welt, wie ihre höchste Befeligung beginnt.

d) Das Leben, zu welchem die Erretteten nach der urapostolischen Verkündigung gelangen (§. 50, c. 57, d; vgl. §. 34, b), wird hier näher bestimmt als ein beständiges (*πάντοτε*) Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn (I, 4, 17). So gewiß als wir glauben, daß Jesus nach seinem Tode auferstanden ist, wird Gott auch durch diesen auferstandenen und dadurch zum Heilmittler erhöhten Jesus die Entschlafenen einst mit ihm (in sein Reich) führen (v. 14). Daraus folgt von selbst, daß sie dann in einem dem des erhöhten Christus analogen Zustande sich befinden werden. Wohin Gott sie führen wird, ist freilich nicht gesagt. Allein da keineswegs angedeutet ist, daß Christus seine himmlische Wohnstatt bei der Parusie verläßt, um die Herrschaft in einem irdischen Reiche zu übernehmen, so kann v. 17 nur so verstanden werden, daß sie dem Herrn entgegengeführt werden, um von ihm in das himmlische Reich heimgeholt zu werden, nicht aber, um ihn auf die Erde einzuholen.²⁾ Da nämlich Verstorbene und Ueberlebende einst mit ihm gemeinsam leben sollen (5, 10), erstere

2) Daß der Ort des künftigen Christusreiches in der Mitte zwischen Himmel und Erde gedacht werde, wie Pfeleiderer annimmt (Urchristenth., S. 301), um das Schweben der Vorstellung zwischen pharisäischer Diesseitigkeit und hellenischer Jenseitigkeit zu erweisen, ist doch kaum ernst zu nehmen.

aber durch die Auferstehung nach der Art, wie dieselbe 4, 14 der Auferstehung Christi parallelisirt wird, nicht zum irdischen sondern zum himmlischen Leben erweckt sind, so ist jeder Gedanke an ein irdisches Christusreich ausgeschlossen. Vielmehr ist offenbar auch hier das vollendete Gottesreich, zu dem die Gläubigen berufen sind (I, 2, 12. II, 1, 5), als ein himmlisches gedacht, wie es Christus in Aussicht gestellt (§. 34, a; vgl. die βασιλεία bei Jacobus §. 57, d und die κληρονομία bei Petrus §. 50, c). Darum gelangen sie auch dort zu der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (I, 2, 12) oder an der Herrlichkeit des erhöhten Christus (II, 2, 14), wie bei Petrus. Es erhellt aber durchaus nicht, daß Paulus hier bereits den aus der urapostolischen Predigt übernommenen Begriff der δόξα (vgl. §. 50, c. Anm. 5) in der bestimmteren Weise ausgestaltet hat, wie es von ihm später geschehen ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Sündhaftigkeit.

§. 65. Die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit.

Schon aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus die Auffassung mitgebracht, wonach in der Religion alles auf die Beschaffung der Gerechtigkeit ankommt. a) Die Gerechtigkeit ist aber diejenige Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm der Wahrheit oder des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens entspricht. b) Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß er ohne Ansehen der Person den Menschen nach seinem Thun beurtheilt und ihm nach seinem Thun vergilt. c) Das höchste Gut, welches er da erteilt, wo es zur Realisirung der Gerechtigkeit gekommen, ist das Leben, das kein Ende hat. d)

a) Daß durch den erhöhten Christus allein die Errettung im Gericht zu erlangen, und daß dieselbe ihm gewiß geworden sei, seit Gott ihn wunderbar zum Glauben an seinen Sohn bekehrt hatte: das war die Heilsthatsache, von welcher die Entwicklung des christlichen Bewußtseins des Apostels, wie seine Verkündigung des Evangeliums ausging. Aber wenn wir in seiner ältesten heidenchristlichen Verkündigung die Frage noch ganz zurücktreten sahen, wie eine solche Errettung nothwendig und durch Christum möglich geworden ist, so wird auch in ihm sich erst allmählich das Bedürfniß nach allseitiger Beantwortung dieser Frage geregt haben. Und da die Lehrform, welche er in dieser Beziehung ausgeprägt hat, sichtlich bedingt ist durch den Gegensatz gegen die judaistische Richtung, so liegt es sehr nahe anzunehmen, daß Paulus erst in den Kämpfen mit derselben ihre charakteristische Gestalt ausgebildet hat. Zwar leugnete nun auch die judaistische Richtung nicht, daß durch Christum das Heil gebracht sei. Aber indem sie die Theilnahme an demselben für die Heiden abhängig machte von der durch die Uebernahme der Beschneidung und des Gesetzes

zu erkaufenden Einverleibung in das Volk der Verheißung, leistete sie immer wieder der Vorstellung Vorschub, als sei das Heil irgendwie auch durch menschliche Leistung vermittelt, während es doch Paulus von vorn herein als eine Gabe freier göttlicher Gnade empfangen und verkündigt hatte. Um solche Verwirrung für immer abzuschneiden, mußte die Frage ganz prinzipiell gestellt werden, wovon Heil oder Verderben des Menschen im Gericht abhängt; denn daraus mußte sich dann weiter ergeben, ob diese Bedingung des ewigen Heiles durch menschliche Leistung zu beschaffen sei oder nicht, und ob die Art, wie Christus dieselbe beschafft habe, noch für irgend eine menschliche Leistung Raum lasse oder nicht.¹⁾ Der Begriff aber, um den sich diese ganze weitere Entfaltung der paulinischen Theologie dreht, ist der Begriff der Gerechtigkeit; in ihm muß also jene prinzipielle Heilsbedingung liegen. Doch hat Paulus diesen Begriff nicht etwa selbst gebildet. Schon die Polemik Jesu gegen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit (Matth. 5, 20) zeigt ja, daß es sich in ihr vor Allem um die Gerechtigkeit handelte. Aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus diesen Begriff mitgebracht. Schon damals hatte er sich vorzugsweise mit der Frage beschäftigt, wie der Mensch zur Gerechtigkeit, d. h. zu dem religiös-sittlichen Ideale gelange, ohne welches es kein Heil giebt; und es war ihm das keine Schul- sondern eine Lebensfrage gewesen.²⁾ Sobald er daher einmal näher auf die Begründung des Heiles in Christo reflektirte, konnte es sich ihm nur um die Frage handeln, warum der Mensch durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht habe und nicht erlangen könne, und wiefern sie durch Christum und durch ihn allein zu erlangen sei.

b) Nirgends erläutert Paulus den Begriff der Gerechtigkeit; er setzt

1) Konnte Paulus in seiner ältesten heidenapostolischen Verkündigung einfach darauf rechnen, daß das Gewissen der Heiden ihm Zeugniß gebe, wenn er das Verlorensein aller Menschen Angesichts des nahenden Gerichtes voraussetzte: so mußte er jetzt näher auf die Frage eingehen, wie es zu einem so heillosen Zustande gekommen sei und warum denn der Mensch das zu seinem Heile Nothwendige nicht selbst beschaffen könne. Wenn er es früher einfach voraussetzen konnte, daß durch den Christus, dessen Verkündigung im Evangelium die Heiden auf den Weg zur Errettung führen sollte, das Heil begründet sein müsse: so mußte jetzt näher dargethan werden, wiefern durch Christum in ausreichender und alle andere Vermittelung ausschließender Weise das Heil begründet und damit beschafft sei, was die Menschen selbst nicht beschaffen konnten. — 2) Gewiß kann man nicht mit Baur, S. 132 sagen, daß Paulus mit diesem Begriff das Wesen der Religion bestimmt habe, um Judenthum und Christenthum unter einen höheren Begriff zu subsumiren und so einander gegenüberstellen zu können. Aber richtig ist, daß dieser Begriff ihm das höchste religiös-sittliche Ideal bezeichnet, dessen Verwirklichung zuletzt jede Religion erstreben muß, weil erst in Folge derselben der Mensch sich in dem rechten sein Heil garantierenden Verhältniß zu Gott stehend weiß. In dem Ausspruch 1 Kor. 7, 19 liegt allerdings dem Kontexte nach zunächst nur der Sinn, daß es nicht auf den Besitz oder Mangel der Beschneidung ankomme, sondern nur darauf, daß jeder das Gebot Gottes erfüllt, je nachdem ihm daselbe in seinen konkreten Lebensverhältnissen beschnitten oder unbeschnitten bleiben heißt (v. 17 f.); aber sofern dem Apostel gerade Beschneidung und Vorhaut so oft Ausdrücke für die beiden vorchristlichen Religionen sind, konnte er den Satz so allgemein nicht aussprechen, wenn ihm der Gedanke fremd war, daß zuletzt das Ziel jeder Religion die Erfüllung des göttlichen Willens, d. h. aber die Realisirung der Gerechtigkeit ist.

ihn als einen bekannten, gegebenen voraus. Das aber konnte er, weil der Begriff aus dem A. T. stammt, wo er die normale Beschaffenheit des sittlichen Verhaltens bezeichnet³). Vom religiösen Gesichtspunkte aus ist aber die Norm für das sittliche Verhalten nicht das Wesen des Menschen selbst oder sein Verhältniß zu andern Menschen, sondern das Wesen oder der Wille Gottes und sein Verhältniß zu Gott. Gerecht ist nur, wer oder was im Urtheil Gottes gerecht ist (Röm. 2, 13: *δικαιος παρὰ θεῷ*; vgl. 2 Theß. 1, 6: *δικαίον παρὰ θεῷ*). Die Gerechtigkeit ist also nicht eine einzelne Tugend, wonach man in Wort und That jedem zutheilt, was ihm zukommt, sondern die Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm des göttlichen Willens entspricht.⁴) So erläutert schon Deut. 6, 25 den Begriff der *צדקה*; so fanden wir ihn in der Lehre Jesu (§. 24, a), bei Petrus und bei Jacobus (§. 45, c. 53, b). Allein während hier überall die Aelichen Frommen *δίκαιοι* genannt werden, ohne daß darin die Voraussetzung einer absoluten Normalität ihres religiös-sittlichen Lebens liegt, hat Paulus, der schon in seiner pharisäischen Vergangenheit gelernt hatte, in der peinlichsten Erfüllung des göttlichen Willens das Wesen der heilschaffenden Gerechtigkeit zu suchen, den Begriff schärfer dogmatisch fixirt und auf den so fixirten Begriff die Frage nach der Heilsbeschaffung gestellt. Handelt es sich aber um die schlecht-hin vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, so kommt es zunächst auf die Erkenntniß desselben oder auf die Wahrheit an.⁵) Nun besitzen

3) Es ist daher völlig vergeblich, diesen Begriff aus dem klassischen Sinne des Wortes *δικαιοσύνη* erläutern zu wollen, wie noch Schmid II, S. 241 thut. Im A. T. bezeichnet *צדקה* oder *צדק* zunächst im physischen Sinne das, was gerade, normal ist. Lev. 19, 36 sind *צדק* *מאזן*, *צדק* *מאזן* richtige Wage und Gewichtsteine, Psalm 23, 3 sind *צדק* *דרכי* richtige gerade Wege und Joel 2, 23 giebt Gott den Regen *צדק* *דרכי* d. i. nach normalem Maße. — 4) Der Gegensatz der *δικαιοσύνη* ist Röm. 6, 13 die *ἀδικία*, und obwohl dieses Wort sammt den stammverwandten auch von der Ungerechtigkeit im engeren Sinne vorkommt (Gal. 4, 12. 1 Kor. 6, 7 f. 2 Kor. 12, 13. 7, 2), so steht es doch gewöhnlich in umfassendem Sinne von dem Gegentheile jener normalen Beschaffenheit (1 Kor. 13, 6. 6, 1. 9. Röm. 1, 18. 29, 2, 8; vgl. 2 Theß. 2, 10. 12). — 5) Die Wahrheit im absoluten Sinne ist der wirkliche Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung und deshalb in zuverlässiger Weise von Gott und göttlichen Dingen erkennen (Röm. 1, 18). So steht 1, 25 *ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* von dem auf Grund der Naturoffenbarung erkannten wahren Wesen Gottes; so ist *ἡ ἀλήθεια* 2 Theß. 2, 10. 12 f. 2 Kor. 4, 2 der Thatbestand des im Evangelium offenbarten göttlichen Heilswillens (vgl. Gal. 2, 5. 14: *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*). Ebenso bezeichnet auch sonst *ἀλήθεια* die Uebereinstimmung eines Thatbestandes mit einer Aussage oder einem Urtheil (2 Kor. 12, 6. 7, 14. Röm. 9, 1), entsprechend dem Adjektiv *ἀληθινός* (1 Theß. 1, 9), oder umgekehrt die Uebereinstimmung der menschlichen Aussage mit dem Thatbestand, d. h. die subjektive Wahrhaftigkeit (2 Kor. 7, 14. 11, 10. Röm. 3, 7. 15, 8), entsprechend dem Adjektiv *ἀληθής* (2 Kor. 6, 8. Röm. 3, 4). Ist nun dem Apostel die Hauptsache in der Religion nicht irgend eine theoretische Erkenntniß über das göttliche Wesen, sondern die Erkenntniß des göttlichen Willens, sofern dessen Erfüllung die Gerechtigkeit beschafft, so wird ihm der Hauptinhalt aller Wahrheit der Thatbestand dieses göttlichen Willens sein, und so kann die Wahrheit als ein sittliches Prinzip, als die Norm der Gerechtigkeit gedacht werden. In diesem Sinne steht Röm. 2, 8, das *ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ* dem *πειθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ* (im umfassenden Sinne) entgegen

aber die Juden eine abbildliche Darstellung (*μὶμοῦσιν*) der Wahrheit in dem Ätlichen Gesetze (Röm. 2, 20) mit seinen Rechtsfazungen (*δικαιώματα*: 2, 26. 8, 4), sofern dasselbe sie den normgebenden Willen Gottes erkennen und darnach den Unterschied von Gut und Böse prüfen lehrt (2, 18; vgl. 12, 2). Die im Gesetze geoffenbarte Wahrheit sagt also dem göttlichen Willen gemäß aus, was gut und böse ist,⁶⁾ damit auf Grund seiner Forderung jenes gethan werde. Gerade dem ehemaligen Pharisäer, der an der Ätlichen Offenbarung vorzugsweise die gesetzliche Seite ins Auge faßte, war die Gerechtigkeit nur zu erlangen durch das Thun des im Gesetze als Gottes Willen bezeichneten Guten. Darin liegt keineswegs, daß die Gerechtigkeit nur als äußerliche Leistung gefaßt wird im Gegensatz zur Gesinnung (vgl. Neuß II, S. 22) — eine Verkehrtheit, die wohl in der Praxis, aber keineswegs im Prinzip des Pharisäismus lag —, wohl aber, daß sie als eine durch menschliche Leistung zu realisierende, durch ein bestimmtes Verhalten zu erlangende betrachtet wird.

c) Nur Röm. 3, 5 wird bei Paulus der Begriff der *δικαιοσύνη* aus Gründen, die im Zusammenhange liegen, so auf Gott angewandt, daß er wie beim Menschen die normale Beschaffenheit seines Verhaltens überhaupt bezeichnet.⁷⁾ Da diese sich aber eigentlich von selbst versteht, sofern er ja selbst die höchste Norm ist und giebt, so wird die Gerechtigkeit

(vgl. 1 Kor. 5. 8. 13, 6); und 2 Kor. 13, 8 ist es die Wahrheit, die man durch das *τὸ καλὸν ποιεῖν* (v. 7 = *ποιεῖν κακὸν μὴδὲν*) verwirklicht. — 6) Es findet sich auch gar nicht selten diese allgemeinere Bezeichnung dessen, was den Inhalt der Gerechtigkeit ausmacht. Paulus redet von dem Thun des Guten (*τὸ ἀγαθόν*: Gal. 6, 10. 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 10. 7, 19. 9, 11. 13, 3; vgl. Röm. 12, 9. 21. 1 Theff. 5, 15) oder Schönen (*τὸ καλόν*: Gal. 6, 9. 2 Kor. 13, 7. Röm. 7, 18. 21; vgl. Gal. 4, 18. 2 Kor. 8, 21. Röm. 12, 17. 1. Theff. 5, 21. 2 Theff. 3, 13) und von den *ἔργα ἀγαθὰ* (2 Kor. 9, 8. Röm. 2, 7. 13, 3. 2 Theff. 2, 17). Vgl. im Gegensatz dazu die analogen Ausdrücke: *φῶλον πράσσειν* (Röm. 9, 11) oder *τὸ πονηρόν* (Röm. 12, 9; vgl. Gal. 1, 4. 1 Theff. 5, 22), *τὸ κακὸν ποιεῖν* (2 Kor. 5, 10. 13, 7. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 13, 4. 10; vgl. 1 Kor. 10, 6. 13, 5. Röm. 12, 17. 21. 14, 20. 16, 19. 1 Theff. 5, 15), *ἔργον κακόν* (Röm. 13, 3).

7) Es handelt sich nämlich Röm. 3, 4 darum, daß Gott, indem er selbst der Untreue der Menschen gegenüber sein Wort hält, sich als wahr beweist (vgl. v. 7: *ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ*); die Untreue der Menschen trägt also in diesem Falle nur dazu bei, die Treue Gottes in der schwersten Probe zu erweisen; und da jene v. 5 unter den allgemeinen Gesichtspunkt der *ἀδικία* gestellt wird, so wird diese ihr gegenüber als *δικαιοσύνη* bezeichnet, weil die Wahrhaftigkeit oder das Halten des gegebenen Wortes beim Menschen mit zu dem sittlich-normalen Verhalten gehört. Die Uebertragung dieses Begriffes auf Gott war aber hier dadurch nahe gelegt, daß in der v. 4 citirten Stelle (Psaln 51, 6) mit einem kühnen Anthropomorphismus Gott gleichsam als ein Verklagter dargestellt war, der im Gericht unschuldig (gerecht) befunden wird und so als Sieger aus demselben hervorgeht. Daher schließt der Kontext die Beziehung auf „die Folgerichtigkeit des heilsamen Handelns Gottes mit den zum Heile bestimmten Menschen“ (Ritschl II, S. 116) aus, nach der es mit *πίστις* synonym wäre. Vollends unberechtigt ist es aber, mit Beyschlag II, S. 94 aus einer solchen, lediglich durch den Kontrast im Ausdruck bedingten, Stelle allem Ätlichen Sprachgebrauch entgegen die Gerechtigkeit Gottes überall als seine Rechtheit und „sittliche Normativität“ zu fassen, sodaß die Liebe ihren eigentlichen Kern ausmache.

keit Gottes sonst nur darauf bezogen, daß er in seinem Urtheil über den Menschen und in seinem Verhalten gegen ihn sich an die von ihm gesetzte Norm für dasselbe bindet, d. h. sie wird fast ausschließlich als richterliche gedacht, wie auch meist im N. T. (Psalm 7, 12. 9, 5. Jer. 11, 20; vgl. Psalm 97, 2. 89, 15). Er wird die Welt richten in Gerechtigkeit (Act. 17, 31. Röm. 3, 5 f.).⁸⁾ Es wäre ein Widerspruch, wenn der Richter nicht in seinem Urtheil an dieselbe Norm gebunden wäre, an welche er als Gesetzgeber die Menschen gebunden hat. Dazu gehört aber zunächst negativ, daß er die Person nicht ansieht (vgl. Lev. 19, 15), d. h. keine Rücksicht nimmt auf die Beschaffenheit der zu richtenden Person, welche mit dem Gegenstande des Urtheils in keinem Zusammenhange steht (Gal. 2, 6: *πρόσωπον θεός ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*; vgl. Röm. 2, 11). Positiv gehört dazu, daß sein Gericht ergeht *κατὰ ἀλήθειαν* (Röm. 2, 2), d. h. dem wirklichen Thatbestand gemäß, und der wirkliche Thatbestand der Gerechtigkeit wird eben konstituirt durch die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens.⁹⁾ Die Gerechtigkeit Gottes wird sich darin zeigen, daß er sich anders gegen den verhält, der nach diesem Maßstabe als *δίκαιος* erfunden wird, anders gegen den *ἀδίκος*. Es wird ausdrücklich als das Wesen der göttlichen *δικαιοκρασία* bezeichnet (v. 5), daß er jedem vergilt nach seinen Werken (v. 6).¹⁰⁾ Wo dieses nicht der Fall ist, wie in der 9, 10—13 erörterten Geschichte, erhebt sich der Zweifel, ob nicht Ungerechtigkeit bei Gott sei (v. 14). Wo die Sünden ungestraft vorbeigelassen sind und darum der Schein entstanden ist, als behandle Gott den Sünder

8) Nur weil die Ungerechtigkeit der Menschen dazu dient, das normale Verhalten Gottes zu beweisen, entsteht Röm. 3, 5 die Frage, ob es nicht ungerecht sei, wenn Gott den Zorn, der doch nur die Widersacher seiner Zwecke treffen kann, über solche verhängt, die seiner Verherrlichung dienen. Aber von der Voraussetzung aus, daß nur der Gerechte die Welt richten kann und daß Gott zugestandenemassen die Welt richten wird, schlägt Paulus v. 6 von vorn herein jeden Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes nieder. — 9) Gott kann also nicht darauf sehen, ob der Mensch durch sein *κρίνειν* sich als ein Freund des göttlichen Willens geberdet, sondern lediglich auf sein Thun (Röm. 2, 1 f.). Nicht die Hörer des Gesetzes sind im Urtheile Gottes gerecht, sondern die Thäter desselben werden für gerecht erklärt werden (v. 13). Es erhellt hier aus dem Parallelismus, daß *δικαιοῦν* (= *Πῦν* Ex. 23, 7) sensu forensi steht (vgl. Röm. 3, 4 nach Psalm 51, 6) von dem göttlichen Urtheile, wodurch er einen als *δίκαιος* erklärt, wie Matth. 12, 37 und bei Jacobus (§. 53, b). Dieser Gerechtipredung steht entgegen die Verurtheilung Gottes (*κατάκριμα* Röm. 5, 16. 18. 8, 1; *κατάκρινεν* 1 Kor. 11, 32; *κατάκρισις* 2 Kor. 3, 9), wofür oft auch das eigentlich sensu medio (Röm. 5, 16) stehende *κρίμα* (Gal. 5, 10. 1 Kor. 11, 29. 34. Röm. 2, 2 f. 3, 8. 13, 2) gebraucht wird (vgl. *κρίνειν* sensu medio: 1 Kor. 5, 13. Röm. 2, 16. 3, 6, häufiger sensu malo: 1 Kor. 11, 31 f. Röm. 2, 3. 12. 3, 7. 2 Thess. 2, 12). — 10) Nach seiner Fassung des Begriffs der Gerechtigkeit (vgl. Anm. 7) bezieht Ritschl II, S. 116 auch hier die Gerechtigkeit Gottes auf die Heilsvollendung der Gerechten und faßt den Zorn über die Ungerechten nur als Mittel dazu, während doch v. 6 nach der Exposition in v. 7—10 eben auf die doppelseitige Vergeltung hinweist. Auch in dem Röm. 9, 28 angezogenen Citat (Jes. 10, 22) ist die Gerechtigkeit die Gottes Verhalten gegen die Sünder bestimmende (vgl. auch 2 Thess. 1, 6 f. und dazu §. 64, b. Anm. 1).

nicht, wie es seinem Verhalten entspricht, da bedarf es eines Erweises seiner Gerechtigkeit (3, 25). Weil also die göttliche Gerechtigkeit, wie die menschliche Ungerechtigkeit, so auch die menschliche Gerechtigkeit als solche anerkennt und behandelt, hängt alles Heil des Menschen davon ab, ob es bei ihm zur δικαιοσύνη kommt.

d) Welches das Heil ist, das der Mensch von Gott zu erwarten hat, wenn er durch seine Gerechtigkeit zu einem entsprechenden Verhalten bewogen wird, erhellt daraus, daß der wahre Gott nicht nur in Ällichen Citaten (Röm. 9, 26. 14, 11), sondern auch sonst (2 Kor. 3, 3. 6, 16. 1 Thess. 1, 9) als der lebendige Gott bezeichnet wird. Darum ist das Leben ein so hohes Gut, weil es Theilnahme an einem Gott wesentlichen Gute ist.¹¹⁾ Um also dies höchste Gut zu erlangen, muß die Gerechtigkeit beschafft werden. Allerdings wird die Ertheilung des Lebens an die Gerechten nirgends von Paulus ausdrücklich auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt (doch vgl. Röm. 2, 7 mit v. 5 f.). Allein das hängt nur damit zusammen, daß thatächlich, wie wir sehen werden, sich die Gerechtigkeit des Menschen nirgends von selbst realisiert, daß also das Leben nie durch einfaches Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit zuerkannt, sondern seine Ertheilung nur durch ein Eingreifen der göttlichen Gnade ermöglicht wird. Ist nun dies Leben im N. T. zunächst als ein irdisches gedacht — wobei selbstverständlich langes Leben nur dann ein Gut ist, wenn es mit Wohlsein und Glück verbunden ist (Deut. 5, 33. 30, 20), ohne daß dies im Worte liegt —, so erscheint es bei Paulus im prägnanten Sinne als ein Leben, das kein Ende hat, auch wo es nicht ausdrücklich als ewiges, wie Gal. 6, 8. Röm. 2, 7. 5, 21. 6, 22 f., bezeichnet wird. Wie sich dieses Leben realisiert gegenüber dem in der Menschheit herrschenden Tode, kann erst später sich ergeben. In diesem Sinne war schon in den Reden Jesu, wie bei Petrus und bei Jacobus, das Leben oder ewige Leben als das höchste Gut genannt (vgl. S. 64, d).

§. 66. Die Unmöglichkeit der eigenen Gerechtigkeit.

Dem christlichen Bewußtsein steht von vornherein fest, daß die an sich für den Menschen vorhandene Möglichkeit, durch sich selbst zur Ge-

11) Schon im N. T. ist das Leben das höchste Gut, wie es denn Deut. 30, 19 ausdrücklich als der Inbegriff alles von Gott zu erwartenden Segens erscheint und darum als die Folge des Thuns der göttlichen Gebote (Lev. 18, 5; vgl. Gal. 3, 12. Röm. 10, 5) oder der Gerechtigkeit (Hab. 2, 4. Prov. 11, 19). Daß Gerechtigkeit und Leben auch dem Apostel noch Korrelatbegriffe sind, erhellt aus Röm. 5, 17. 21 und liegt deutlich zu Tage Gal. 3, 21, wonach das, was Leben zu geben im Stande sein soll, auch Gerechtigkeit bewirken können muß, und Röm. 5, 18, wonach das Rechtfertigungsurtheil, das einen für gerecht erklärt, als zum Leben gehörig (δικαιώσις ζωής) bezeichnet wird. Darum ist auch das Gesetz, dessen Erfüllung die Gerechtigkeit bewirkt, zum Leben gegeben (7, 10). Es muß durchaus die willkürliche Umsetzung in den Begriff des geistlichen Lebens abgewiesen werden, da mit ganz verschwindenden Ausnahmen, die der Kontext von selbst ergiebt, Paulus bei dem allgemein biblischen Begriffe des Lebens stehen bleibt.

rectigkeit zu gelangen, nie zur Wirklichkeit geworden ist, noch werden kann.a) Das liegt freilich nicht daran, daß die Werke des Gesetzes als solche nicht im Stande sind, die Gerechtigkeit zu bewirken, sondern daran, daß die Gesetzeserfüllung Aller erfahrungs- und schriftgemäß eine unvollkommene ist.b) Der tiefere Grund davon ist die Herrschaft der Sünde im Menschen, welche ihm zum Bewußtsein kommt an dem leidentlichen Zustand, in den ihn die Begierden versetzen, und an seiner Unfähigkeit, das erkannte und gewollte Gute zu thun.c) Um dieser Sünde willen ist der Mensch aber dem göttlichen Zorngericht verfallen, welches ihm den Tod, dem kein Leben folgt, oder das Verderben bringt.d)

a) Wenn die Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt werden oder gerecht im Urtheil Gottes sind (Röm. 2, 13), so ist auch der vorchristlichen Menschheit an sich die Möglichkeit gegeben, sich die Gerechtigkeit zu beschaffen und so das Heil zu erlangen; dem Volke Israel hat Gott im mosaischen Gesetz seinen Willen offenbart (v. 18), und den Heiden ist das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben (v. 15). Eine solche Gerechtigkeit, wie sie durch die Erfüllung des Gesetzes bewirkt wäre, würde aus dem Gesetz herrühren (10, 5: *ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου*), sofern das Gesetz als die Offenbarung des göttlichen Willens sie ermöglicht hat. Sie wäre aber auch eine eigene Gerechtigkeit (v. 3: *ἡ ἰδία δικαιοσύνη*), sofern sie eine vom Menschen durch seine Erfüllung des göttlichen Willens erworbene ist. Einer solchen Gesetzeserfüllung könnte der Mensch sich rühmen vor Gott, er könnte sie ihm als sein Verdienst vorhalten. Ist Abraham wirklich in Folge von Werken gerechtfertigt worden, die er gethan und durch die er den Willen Gottes erfüllt hat, so hat er etwas, dessen er sich rühmen kann (Röm. 4, 2). Diese nothwendige Konsequenz jener hypothetischen Prämisse steht dem Apostel so fest, daß er von ihr aus über die Zulässigkeit jener Prämisse entscheidet. Weil ihm nämlich vom christlichen Standpunkte aus von vorn herein gewiß ist, daß der Mensch überhaupt (also auch Abraham) Gott gegenüber nichts hat, noch haben kann, dessen er sich rühmen könnte (*ἀλλ' οὐ πρὸς Θεὸν* scil. *καύχημα ἔχει*), so kann auch Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt sein. Es ist das derselbe Gedankengang, von welchem Paulus 3, 28 (lies: *οὐν*) seine These, daß der Mensch ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde, daraus folgert, daß durch die Heilsordnung des Gesetzes das Rühmen des Menschen nicht ausgeschlossen wäre (v. 27). Der Grund aber, weshalb der Apostel als selbstverständlich voraussetzt, daß die Beschaffung der Gerechtigkeit und damit die Erlangung des Heiles nicht mit einem Rühmen des Menschen verbunden sein kann, ist der, daß das Christenthum ihm eine Gnadenanstalt ist (§ 58, b) und die göttliche Gnade alles menschliche Verdienen und Rühmen ausschließt (4, 4).¹⁾

1) Die ganze Erscheinung Christi, insbesondere sein Tod, durch den sich uns die göttliche Gnade vermittelt, wäre ja zwecklos, wenn die Gerechtigkeit auf jenem an sich möglichen Wege auch in Wirklichkeit beschafft werden könnte. Es wäre ja dann nur nöthig, jeden auf diesen Weg hinzuweisen. Wenn durch ein Gesetz Gerechtigkeit vermittelt wird, so ist Christus umsonst (*δωρεάν*) d. h. ohne Grund, unnöthiger Weise

Hier nach muß es dem christlichen Bewußtsein an sich feststehen, daß niemand auf Grund des Gesetzes bei Gott für gerecht erklärt (Gal. 3, 11), oder daß aus Anlaß von Gesetzeswerken nie ein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden wird (Röm. 3, 20).

b) Die Unmöglichkeit, aus Gesetzeswerken gerecht zu werden, läßt sich aber auch thatächlich nachweisen. Freilich beruht sie keineswegs darin, daß Gesetzeswerke an sich eine unvollkommene Erfüllung des göttlichen Willens sind, etwa weil darunter nur eine äußerliche Befolgung von allerlei Satzungen aus sinnlichen Motiven verstanden wäre, wie noch Neander, S. 660 ff. und Usteri, S. 57 ff. meinen. Nirgends unterscheidet Paulus zwischen dem Thun des Gesetzes, welches nach Röm. 2, 13 an sich wohl rechtfertigen kann, und den Gesetzeswerken, aus denen keiner gerechtfertigt wird (3, 20). Wäre das Gesetz nicht die ausreichende Offenbarung des göttlichen Willens, so würde eben nur eine Bervollständigung des Gesetzes und nicht eine neue Heilsanstalt im Christenthum gegeben sein. Paulus aber, der wohl weiß, daß das Gesetz die Liebe des Nächsten verlangt (13, 10) und die böse Begierde verbietet (7, 7), kann nicht unter den Forderungen des Gesetzes eine Summe äußerlicher Satzungen verstanden haben. Die Gesetzeswerke an sich könnten also wohl rechtfertigen, wenn sie nur vorhanden wären, und sie sollten es, da ja das Gesetz zum Leben gegeben war (7, 10). Aber sie sind eben faktisch nie in dem Umfange vorhanden, in dem sie allein die Gerechtigkeit des Menschen beschaffen könnten.²⁾ Paulus geht von der Erfahrungsthatfache aus, daß keiner alle Gebote gehalten hat. Alle haben gesündigt (Röm. 5, 12); Alle ermangeln der Ehre, welche Gott ertheilt, wenn er einen für gerecht erklärt (3, 23), und stehen unter dem Fluch des Gesetzes, welcher den Segen Abrahams ausschließt (Gal. 3, 9 f.).³⁾ Das Sittenverderben des

gestorben (Gal. 2, 21): es hätte ja dasselbe auch auf anderem Wege erreicht werden können. Wenn man auf Grund eines Gesetzes (ἐν νόμῳ) d. h. durch Erfüllung desselben gerechtfertigt wird, so hört das Band auf, das uns mit Christo (als dem Heilmittler) verbindet (κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ) und ebenso der Zusammenhang mit der göttlichen Gnade (τῆς χάριτος ἐξέστεστε: Gal. 5, 4), welche dann nichts mehr an uns zu thun hat, da Gott nach seiner Gerechtigkeit ohnehin den Thäter des Gesetzes für gerecht erklären müßte.

2) Genau so entschieden nämlich, wie Jesus (§. 24, c) und Jacobus (2, 10), spricht Paulus die Solidarität aller einzelnen Gebote des Gesetzes aus. Wer durch Annahme der Beschneidung sich einmal dem Gesetze unterwirft, übernimmt damit die Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten (Gal. 5, 3); und das Gesetz spricht seinen Fluch über jeden aus, der nicht alle seine Gebote hält (3, 10 nach Deut. 27, 26). Schon darum können unter den ἔργα oder unter dem ποιεῖν und πράσσειν, welches das Gesetz fordert, nicht bloß äußerliche Handlungen verstanden sein. Unter den ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 19), welche v. 21 als ein πράσσειν bezeichnet werden, werden auch Gesinnungen mit aufgezählt wie ἔχθρα, ζήλος, θυμός, ἐριθεία, φθόνος (vgl. 2 Kor. 11, 15); umgekehrt gehört selbst die evangelische Verkündigung zu den ἔργα (1 Kor. 3, 13—15. 15, 58. 16, 10) und ebenso jedes echt christliche Verhalten (Gal. 6, 4. 2 Kor. 9, 8), wie ja Paulus 1 Thess. 1, 3 sogar von einem ἔργον τῆς πίστεως redet. — 3) Sehr nachdrücklich bestreitet freilich Riischl II, S. 309, daß die thatächliche

Heidenthums, wie es Paulus Röm. 1 schildert, bedarf keines Beweises. Aber auch die Juden lassen es trotz allem scheinbaren Eifer für das Gesetz doch am Thun desselben fehlen (2, 1 f.); nicht darum, weil ihre Erfüllung eine äußerliche ist oder aus unlauteren Motiven hervorgeht, sondern weil sie die einfachsten Gebote, wie das sechste und siebente in ihrem Thun übertreten (v. 21 f.) und durch diese Uebertretung des Gesetzes Gott verunehren, dessen Ehre das Halten seiner Gebote fordert (v. 23). Was aber so die Erfahrung lehrt, bestätigt die Schrift. In einer Reihe ATlicher Stellen (Röm. 3, 10—18) findet Paulus eine Schilderung der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit, indem er v. 19 ausdrücklich bevorwortet, daß nach der Intention der Schrift die Juden diese Stellen auch auf sich beziehen sollen; und nach Gal. 3, 22 hat die Schrift Alles unter Sünde verschlossen, indem sie alle Menschen mit all ihrem Thun in gleicher Weise für sündhaft erklärt. Diese Thatfache selbst ist ebenso die Voraussetzung der Predigt Jesu (§. 21, a) wie der Urapostel; nur daß dieselbe für Paulus bei seinem Begriff des *δικαιοσύνη* zugleich die Unmöglichkeit der Beschaffung der Gerechtigkeit Seitens des Menschen involvirt. Gehört zu dieser die absolute Normalität des religiös sittlichen Lebens, so lehrt freilich jede Erfahrung, daß kein Mensch *δικαιος* ist.

c) Diese ausnahmslose Erfahrung muß aber doch einen tieferen Grund haben, und diesen findet Paulus darin, daß der Mensch von einer Macht beherrscht ist, welche ihn an der Erfüllung des Gesetzes und damit an der Realisirung der Gerechtigkeit hindert: das ist die Macht der *αμαρτία*. Wer sich der Sünde dienstbar macht, hat sich eben damit emanzipirt von der Gerechtigkeit (Röm. 6, 20) und seine Glieder zu Waffen der *ἀδικία* gemacht (v. 13), so daß mittelst ihrer statt der gottgewollten *δικαιοσύνη* die *ἀδικία* verwirklicht wird.⁴⁾ So lange der Mensch unter der Bot-

Nichterfüllung des Gesetzes oder seine Unerfüllbarkeit dem Apostel der reale Grund für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus den Gesetzeswerken und für die Anordnung einer neuen Rechtfertigungsordnung sei. Aber aus der Argumentation in Gal. 3, 11, auf die er sich beruft, folgt nur, daß die durchgehende Nichterfüllung des Gesetzes, die sich ja empirisch nie beweisen läßt, dem Apostel a priori feststeht aus der Unvereinbarkeit des Glaubens als der in der Weissagung bezeugten Heilsbedingung mit der im Gesetz stipulirten Bedingung des Thuns, daß also diese Unvereinbarkeit ihm der (logische) Erkenntnißgrund der allgemeinen Sündhaftigkeit ist, für die er erst nachträglich die thatsächliche Begründung oder den Realgrund aufsucht. Die Anschauung, daß nach der ursprünglichen Ordnung Gottes, welche erst durch das Dazwischentreten der menschlichen Sünde an der Erreichung ihres Zweckes verhindert ist, der Mensch aus Gesetzeswerken lediglich auf Grund gerechter Vergeltung gerechtfertigt werden sollte, beruht allerdings auf seiner (ursprünglich pharisäischen) Auffassung des A. T. (vgl. II, S. 311). Allein darum ist Röm. 2, 6—13 kein bloßes *argumentum e concessis*, das die pharisäische Annahme einer doppelseitigen Vergeltung widerlegen soll (vgl. II, S. 155). Denn darin, daß nach dieser Ordnung unter den empirischen Verhältnissen eine allgemeine Bestrafung nothwendig würde, findet Paulus eben die Nothwendigkeit der neuen Rechtfertigungsordnung begründet. — 4) Bei der Wiederaufnahme des Gedankens von Röm. 6, 13 in v. 19 wird die Sünde ihrem Wesen nach bezeichnet theils als sittliche Befleckung (vgl. 1, 24), theils als ausdrückliche Negirung des göttlichen Willens (*ἀνομία*; vgl. 2 Kor, 6, 14, wo dieselbe der *δικαιοσύνη* ent-

mäßigkeit dieser Sündenmacht steht (Röm. 3, 9; vgl. Gal. 3, 22), so lange sie eine absolute Herrschaft über ihn ausübt (Röm. 5, 21: *πασιλευει*) und ihn zum willenlosen Knechte macht (6, 17. 20), kann er die Gerechtigkeit nicht verwirklichen, deren Gegentheil zu verwirklichen das Streben der Sündenmacht ist. Daß er aber von dieser Macht beherrscht wird, lehren schon die Urapostel (S. 46, b. 52, b); nur daß Paulus noch schärfer psychologisch analysirt hat, wie der Mensch zum Bewußtsein dieser Unfreiheit kommt. Die in ihm vorhandene Sündenmacht ist nämlich so lange scheinbar todt, bis sie die erste Lebensäußerung von sich giebt, indem sie die böse Begierde im Menschen erregt (7, 8).⁵⁾ Die Begierde ist weder die Sünde selbst, da sie von ihr bewirkt wird, noch die einzige Erscheinungsform der Sünde; aber sie ist diejenige Erscheinungsform, an welcher das Wesen der Sünde als einer den Menschen beherrschenden Macht am deutlichsten hervortritt. Denn die Begierde bemächtigt sich des Menschen und versetzt ihn in einen leidentlichen Zustand; sie erzeugt das *πάθος επιθυμίας* (1 Theff. 4, 5; vgl. Röm. 1, 26: *πάθη ἀνιμίας*), die *παθήματα* (Gal. 5, 24: *παθήματα καὶ ἐπιθυμίας*. Röm. 7, 5: *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*). An diesem leidentlichen Zustande wird sich der Mensch der in ihm wohnenden Sündenmacht als einer von seinem Ich sich unterscheidenden bewußt, die im Stande ist, etwas in ihm zu erregen, das er nicht als sein eigen anerkennt, dem gegenüber er sich nicht frei, sondern abhängig, nicht aktiv, sondern passiv fühlt. Von freien Stücken würde er das Böse nicht thun, sobald er das Gute aus dem göttlichen Gesetze kennen gelernt; aber er thut nicht das Gute, was er thun will, sondern das Böse, was er nicht will (Röm. 7, 15. 19), weil sein Wollen stets ein unkräftiges bleibt und nicht zum Vollbringen kommt (v.

gegensteht), weshalb auch die Entwicklung der Sünde in der Offenbarung des *ἄνομος* gipfelt (2 Theff. 2, 8). Die einzelnen Erscheinungen, in denen sich die Sünde realisiert (*ἁμαρτίαι*: Gal. 1, 4. 1 Kor. 15, 3. 17. Röm. 7, 5; vgl. 1 Theff. 2, 16.; *ἁμαρτήματα*: 1 Kor. 6, 18. Röm. 3, 25), werden, wenn die Beziehung auf das sie verbietende Gesetz (Gal. 3, 19. Röm. 2, 23) oder sonst ein ausdrückliches Gebot Gottes (Röm. 5, 14.) hervorgehoben wird, Uebertretungen genannt (4, 15: *ὅς — ὅς ἐστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*; vgl. Gal. 2, 18. Röm. 2, 25. 27). Aber die Sünde bleibt strafbar, auch wenn sie nicht auf Grund eines positiven Verbotes als Uebertretung angerechnet werden kann (Röm. 5, 13 f.; vgl. 2, 12). Der Ausdruck *παράπτωμα* bezeichnet zunächst auch die Uebertretung eines positiven Verbotes (Röm. 5, 15. 17 f. 20. 11, 11 f.), steht aber auch von Sünden überhaupt (Gal. 6, 1. 2 Kor. 5, 19. Röm. 4, 25. 5, 16). — 5) Unter den Begierden (*ἐπιθυμίας*) versteht Paulus, wie Petrus und Jacobus (S. 46, b. 56, a), nicht die natürlichen Triebe des Leibes, weil dieselben in der empirischen Menschheit nirgends mehr als solche zum Vorschein kommen, sondern die sündlichen, widergöttlichen Neigungen (Röm. 1, 24), mögen sie nun sinnlicher oder geistiger Art sein. Er führt mit Absicht das Altliche Gebot der sündlichen Begierde (Ex. 20, 17. Deut. 5, 21) so an, daß er nicht bestimmte Gegenstände der Begierde als verboten nennt, sondern das *ἐπιθυμεῖν* als solches (Röm. 7, 7). Jede Begierde in seinem Sinne ist ein Erzeugniß der Sünde (v. 8), die uns zwingt, den Begierden des Leibes zu gehorchen (6, 12); jeder natürliche Trieb kann durch die Sünde zur *ἐπιθυμία* verkehrt werden (13, 14). Stellen wie 1 Theff. 2, 17. Phil. 1, 23 haben natürlich mit diesem technischen Gebrauch des Wortes *ἐπιθυμία* nichts zu thun.

18). Dieser unbegreifliche Selbstwiderspruch (v. 15: ὁ κατηγοροῦμαι, οὐ γινώσκω) löst sich nur dadurch, daß eine fremde Macht im Menschen wohnt (v. 17. 20), die Macht der Sünde.⁶⁾ Was der Apostel so als seine eigene Erfahrung ausspricht, das kann er zugleich als die allgemein menschliche Erfahrung betrachten. Wenn die im Menschen vorhandene Sünde selbst da stets zur Herrschaft gelangt, wo in Folge der Gesetzesoffenbarung und ihrer höchsten Werthschätzung, wie sie bei ihm als Pharisäer stattfand, das Wissen und Wollen des Guten vorhanden ist, so muß sie ja überall da nur um so schrankenloser ihre Herrschaft üben, wo dies Wissen oder Wollen des Guten getrübt ist oder fehlt.

d) In Folge dieser Sündentnechtschaft, welche sie verhindert, die Gerechtigkeit in sich zu verwirklichen, sind die Menschen dem Gericht Gottes verfallen (Röm. 3, 19 f.). Denn dieser fordert die δικαιοσύνη und muß darum das Fehlen derselben ebenso nach seiner Gerechtigkeit bestrafen, wie er ihr Vorhandensein durch sein Urtheil und sein Verhalten anerkennt (§. 65, c). Das Gesetz, sofern es die Sünde des Menschen zu einer Uebertretung seines ausdrücklichen Gebotes stempelt, bewirkt den Zorn Gottes (4, 15). Derjelbe ergeht aber über alle ἀδικία (1, 18), auch wenn sie von solchen verübt wird, die kein positives die Sünde als strafwürdig verurtheilendes Gesetz besaßen (2, 12). Das Gericht Gottes, dem der Uebelthäter nach v. 3 nicht zu entfliehen wäghen soll, ist nichts Anderes, als eine Aeußerung des göttlichen Zornes, den er sich durch seine Gesetzesübertretung gehäuft hat, am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes (v. 5. 8).⁷⁾ Wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 50, d. 57, d), so erscheint auch bei Paulus nach Alicher Anschauung der leibliche Tod ausdrücklich als die auf Grund der göttlichen Rechtsfestsetzung (δικαίωμα 1, 32) bestimmte Strafe der Sünde (6, 21. 23.

6) Paulus führt aus, wie, wenn er das von ihm nicht Gewollte thut, er dem Gesetz, welches sein Thun verurtheilt, darin beistimmt, daß es nicht gut sei (Röm. 7, 16), wie er sich mit ihm am Guten freut (v. 22). Aber er findet es bei seiner Selbstbeobachtung als ein feststehendes Gesetz in sich vor, daß ihm, der das Gute thun will, stets das Böse unmittelbar nahe liegt, so daß er es immer zuerst ergreift (v. 21), daß die Sünde ihn zum Kriegsgefangenen macht, sodaß er ihrem Gesetze dienen muß (v. 23—25); er fühlt sich in ihre Knechtschaft verkauft (v. 14).

7) Wenn dieser Zorn an dem Tage, wo Gott als der Gerechte die Welt richtet, über den Sünder sich gleichsam entladet (Röm. 3, 5 f. 9, 9, 22), so sind damit vorläufige Offenbarungen dieses Zornes nicht ausgeschlossen (1, 18). Ritschl will auch hier die Zornesoffenbarung eschatologisch fassen, indem er 2, 5 als Wiederaufnahme von 1, 18 faßt (II, S. 142 ff.); aber 1, 32—2, 4 läßt sich nicht zusammenfassen, da die κρινόντες τὸν ἔσπερον 2, 1 unmöglich mit den ἐκρινόντες 1, 32 identisch sind, die gerade συνεδομοῦσαν τοῖς πράσσοσιν. Daß der Zorn, vor dem die Gläubigen nach 5, 9 bewahrt werden, eben der ist, den sie sich durch ihre vorchristlichen Sünden zugezogen hatten, zeigt die Begründung dieser Errettung auf ihre Rechtfertigung, d. h. auf ihre Losprechung von denselben. Ueberhaupt ist jede Rechtsvollstreckung, die Gott sich vorbehalten (12, 19 nach Deut. 32, 35), auch die durch die Obrigkeit als seine Dienerin geübte (13, 4: ἐκδικῶς εἰς ὀργήν), eine Aeußerung seines Zornes.

7, 5. 8, 10).⁸⁾ Allerdings aber kann der Tod im Gegensatz zu dem Leben im prägnanten Sinne (§. 65, d) nur als ein solcher gedacht sein, dem keine Aufhebung (durch die Auferstehung) bevorsteht, dem kein neues Leben folgt, der also ebenso ewig währt, wie jenes Leben (Röm. 8, 13). In diesem Sinne ist der Tod das Schicksal der ἀπολλύμενοι (2 Kor. 2, 15 f.), und dies ἀπόλλυσθαι (vgl. 1 Kor. 1, 18. 8, 11. 15, 18. 2 Kor. 4, 3. 9) ist identisch mit dem Gerichtetwerden (Röm. 2, 12), wo es sensu malo steht. Die σκévη ὀγγής sind nach Röm. 9, 22 zur ἀπώλεια bestimmt, und so erscheint dieser Begriff, der auch hier, wie §. 34, c, zunächst einen gewaltsamen Tod bezeichnet (1 Kor. 10, 9 f.), als Ausdruck für das definitive Verderben, dem der Mensch im Gerichte verfällt, abwechselnd mit dem synonymen Ausdruck φθορά (Gal. 6, 8; vgl. 1 Kor. 3, 17). Vgl. §. 64, b.

§. 67. Die Uebertretung Adams und ihre Folgen.

Vgl. A. Diezsch, Adam und Christus. Bonn 1871.

Thatsache ist, daß die Gesamtheit der Menschen in der gegenwärtigen Weltzeit von einer ungöttlichen Macht bestimmt wird und den Charakter der Sündhaftigkeit an sich trägt.^{a)} Diese Thatsache führt Paulus zurück auf die Uebertretung des ihnen gemeinsamen Stammvaters.^{b)} Zugleich ist damit, daß bei seiner Sünde der Tod von Gott als ihre Strafe geordnet wurde, dieser die allgemeine Strafe für alle Sünder geworden.^{c)} Auch läßt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Paulus den verderblichen Einfluß Adams auf sein Geschlecht auf die durch die Zeugung vermittelte Blutsgemeinschaft zurückgeführt habe.^{d)}

a) Was jeden Einzelnen immer wieder die eigene Erfahrung lehrt, gilt natürlich auch von der Menschheit im Ganzen oder vom κόσμος.¹⁾ Weil sie der Sünde dient, ist die ganze Welt dem Gerichte Gottes

8) Auch hier darf man nur an den leiblichen Tod denken und nicht etwa den Begriff des geistlichen Todes, der ebenso wie der des geistigen Lebens einer ganz anderen Gedankenreihe angehört, hineinziehen, wie noch Schmid II, S. 253 thut; oder mit Usteri, S. 35 annehmen, ohne die Sünde wäre der Tod nur in keiner Verbindung mit den Uebeln gestanden, die wir als Folgen der Sünde fühlen, und würde selbst als kein Uebel erscheinen. Auch Beyschlag II, S. 55 umgeht den einfachen Wortsinn. Denn 1 Kor. 15, 56 besagt nicht, daß die Sünde dem Tode seine Bitterkeit giebt, (Nösgen, S. 293), sondern daß die Sünde, welche den Tod zur Folge hat, diesem den Stachel giebt, womit er den Menschen tödtet (vgl. Jac. 1, 15).

1) Selten steht bei Paulus ὁ κόσμος vom Universum überhaupt (1 Kor. 8, 4. 14, 10. Röm. 1, 20), häufiger von dem Inbegriff aller irdischen Dinge (Gal. 6, 14. 1 Kor. 3, 22. 7, 33 f. Röm. 4, 13), wie bei Petrus und bei Jacobus (§. 46, b. Anm. 3, §. 55, a), oder von allen lebenden Wesen (1 Kor. 4, 9) in ihr, insbesondere von der Menschewelt (2 Kor. 1, 12. Röm. 1, 8). Sofern die jetzige Welt mit dem Ablauf des gegenwärtigen Weltäon ein Ende nimmt, heißt sie auch ὁ κόσμος οὗτος (1 Kor. 7, 31).

verfallen (1 Kor. 6, 2, 11, 32. Röm. 3, 6, 19) und bedarf der Ver-
söhnung mit Gott (2 Kor. 5, 19. Röm. 11, 15). Ihr Geist ist dem
Geiste Gottes entgegengesetzt (1 Kor. 2, 12), ihre Weisheit ist eine ungött-
liche (1 Kor. 1, 20), ihre Traurigkeit führt zum Tode (2 Kor. 7, 10).
In dem zum terminus technicus gewordenen $\delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ prägt sich also
die Vorstellung von der erfahrungsmäßigen Sündhaftigkeit der Menschenwelt
aus. Allerdings ist dabei nicht an die Menschheit als solche, sondern nur
an die Menschheit gedacht, sofern sie dem $\alpha\lambda\omega\nu \omicron\nu\tau\omicron\varsigma$, d. h. nach der
Terminologie des späteren Judenthums dem vormessianischen Weltalter
(קלל עולם) angehört, dessen Charakter sündhaft (Röm. 12, 2; vgl. Gal.
1, 4: $\pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\varsigma$), dessen Weisheit eine ungöttliche ist (1 Kor. 2, 6). So-
fern die sündhafte Menschenwelt diesem Weltäon angehört, heißt sie auch
 $\delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ 1 Kor. 3, 19, 5, 10). Die der Sünde dienstbare Welt
steht aber, wie §. 23, a. 55, b, Anm. 2, unter der Herrschaft des Satan, der
2 Kor. 4, 4 als der Gott dieser Weltzeit bezeichnet wird.²⁾ Damit soll
aber die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit durchaus nicht erklärt sein; denn
niemals wird sie darauf zurückgeführt, daß es die satanische Macht sei, welche
alle Einzelnen zur Sünde treibt. Vielmehr so gewiß die Uebertretung der ersten
Eltern trotz der Verführung des Teufels in Ullicher Weise als freie That
und sittliche Schuld gedacht ist, so gewiß ist die allgemeine Sündhaftigkeit
der Menschheit nicht die Folge, sondern der Grund ihres Verfallenseins an
die Herrschaft des Satan. Nur weil sie der Sünde dient, wird die Mensch-
heit zum Reiche des Satan. Da nun aber Paulus unmöglich bei der
bloßen Thatsache der Sündenherrschaft im $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ stehen bleiben kann, so
muß er einen anderen Weg einschlagen, um dieselbe zu erklären.

b) Die Menschheit ist dem Apostel nicht bloß die Summe aller ein-
zelnen menschlichen Individuen, sie ist ihm vielmehr ein einheitliches Men-
schengeschlecht. Dies ist ihm so wichtig, daß sich in seiner grundlegenden
Heidenmissionspredigt mit der Verkündigung des Einen Gottes zugleich die
Verkündigung von der einheitlichen Abstammung der Völker verbindet
(Act. 17, 26). Der überall im Menschengeschlecht sich vorfindende, ihm
gemeinsame Zustand der Sünden knechtschaft kann demnach nur auf das,
was die Einheit des Geschlechts konstituiert, auf seinen Zusammenhang
mit dem Stammvater zurückgeführt werden. Ausdrücklich heißt es Röm.
5, 12, durch Einen Menschen (d. h. Adam nach v. 14) sei die Sünde
in die Menschenwelt hineingekommen; und da wir sie dort als eine herr-
schende Macht vorgelunden haben, so wird eben diese ihre Machtstellung
in der Menschenwelt durch den ersten Menschen herbeigeführt sein.³⁾ Es
kann darum auch im Folgenden auf Grund dieser Aussage vorausgesetzt

2) Der Satan ist auch wahrscheinlich bereits als der Verführer der ersten Eltern
gedacht. Mit offener Beziehung auf die Erzählung vom Sündenfall (Gen. 3) heißt
es 2 Kor. 11, 3, daß die Schlange Eva durch ihre List täuschte; und es ist wohl kein
Zweifel, daß dabei mit der damaligen jüdischen Theologie (Sap. 2, 24) die Schlange
als Organ des Teufels gedacht ist, welcher also die ersten Menschen zu ihrer folgen-
schweren Uebertretung bewog.

3) Das $\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\nu\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ wird ausdrücklich im zweiten Versgliede durch $\epsilon\iota\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$
 $\alpha\delta\eta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ ausgenommen, und würde ganz bedeutungslos, wenn man es mit

werden, daß Alle (ohne Ausnahme) gesündigt haben. Hierbei daran zu denken, daß Alle in Adam als dem Stammvater gesündigt haben (vgl. Meyer z. d. St. und wieder Beshslag II, 58 f.), ist ganz unzulässig, wenn man einmal die katholisch-traditionelle Beziehung des ἐφ' ᾧ auf Adam (in quo) allseitig als verfehlt anerkannt hat. Denn der Aorist, der einfach die Thatfache, daß alle gesündigt haben, als eine (eben in Folge jenes εἰσῆλθεν) eingetretene hinstellt, nöthigt keineswegs an etwas zu denken, was in und mit der einzelnen Thatfache der Uebertretung Adams geschehen sei. Daher eben kann auch 5, 19 nicht so verstanden werden, daß Allen im Urtheile Gottes die Sünde des Stammvaters imputirt wurde, sondern nur so, daß durch den Ungehorsam des Einen die Vielen (d. h. faktisch alle Glieder des Menschengeschlechtes) als Sünder hingestellt wurden. Der Ausdruck ist durch den Gegensatz bedingt, wie schon das διὰ τῆς παρακοῆς zeigt, das lediglich wegen des folgenden διὰ τῆς ὑπακοῆς an die Stelle des bis dahin gebrauchten παράπτωμα tritt, und besagt, daß sie vor dem, der über Alle sein κατὰ κράτος verhängt, als Sünder zu stehen kamen, weil eben die mit Adams Uebertretung in die Menschenwelt hineingekommene Sünde in Allen zur herrschenden Macht geworden war und so Alle zum Sündigen veranlaßt hatte.

c) Die Uebertretung Adams war nach Gen. 2, 17 eine solche, auf welche ausdrücklich der Tod als Strafe gesetzt war. Dabei ist natürlich an den physischen Tod zu denken, in welchem die Seele vom Leibe getrennt wird und dieser der Verwesung anheimfällt. Darum ist durch die Sünde, welche mit der Uebertretung Adams in die Welt kam, zugleich der Tod in die Welt gekommen, und so d. h. in Folge dieses einmal gesetzten Kausalzusammenhanges zwischen Tod und Sünde ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι) Alle gesündigt haben und nun auch Allen ihre Sünde den Tod zuzog (Röm. 5, 12).⁴⁾

Dietsch, S. 88 von der Sphäre des irdisch-menschlichen Daseins überhaupt nimmt. Denn es versteht sich ja von selbst, daß die Sünde, wenn sie in diese irdische Welt eindrang, zuerst nur an einer Stelle (und zwar der Natur der Sache nach nur in einem Menschen) eindringen konnte, während der Nerv des Gedankens eben darin liegt, daß durch Vermittelung eines Menschen Sünde und Tod hineingekommen ist in die Vielheit des κόσμος, und zwar, wie sofort näher bestimmt wird, in alle einzelnen Glieder desselben. Dadurch wird aber auch die Annahme ausgeschlossen, daß das von Anfang an dem Menschen immanente Prinzip der Sünde nur in der Uebertretung Adams zuerst aktuell hervorgetreten sei (Baur, S. 138. 191. Hofsten, S. 413. 418. Pfleiderer, Urchristenth., S. 191), und Paulus demnach von einem Sündenfall Adams nichts wisse, zumal doch die Zurückführung der Uebertretung Adams auf eine παρακοή (5, 19) ausdrücklich auf die Urtliche Geschichte vom Sündenfall anspielt (vgl. auch 2 Kor. 11, 3). Jedenfalls müßte es heißen, die παράβασις sei durch Adam in die Welt gekommen oder genauer, in Adam oder mit seiner Uebertretung sei die Sünde aktuell geworden. Es heißt aber ausdrücklich, durch ihn, und zwar nach dem Folgenden durch sein παράπτωμα (v. 15, 17 f.), sei die Sünde als herrschende Macht in die Welt hineingekommen, also zunächst in ihm selbst und dann in dem einheitlich mit ihm verbundenen Menschengeschlecht wirksam geworden.

4) Das ὅτι kann nur darauf zurückweisen, daß bei dieser ersten Sünde der Tod als Strafe derselben in die Welt kam; und dem entspricht offenbar die ausdrückliche Hervorhebung, daß auch das Hindurchdringen des Todes zu Allen in dem Sün-

So sind durch Eines Uebertretung die Vielen gestorben (v. 15; vgl. v. 17); auf Anlaß Eines ist der Urtheilsspruch Gottes über ihre Sünde (τὸ κρίμα) zum Todesurtheil (κατάκριμα) geworden (v. 16; vgl. v. 18). Hier haben wir also die deutliche Erklärung darüber, wie es gemeint ist, wenn es 1. Kor. 15, 21 f. heißt, daß durch einen Menschen der Tod gekommen ist, oder daß es in ihm (näher: in dem Lebenszusammenhange mit ihm) begründet ist, wenn alle sterben. Vergebens beruft man sich gegen die Annahme, daß der Tod im Aelichen Sinne als Strafe der Sünde gefaßt sei (§. 66, d), darauf, daß Adam kraft seiner ursprünglichen Beschaffenheit (1 Kor. 15, 47: ἐκ γῆς χοϊκός) sterblich war, was ja auch die Genesis (3, 19; vgl. 2, 7) lehrt. Auch dort besteht die Folge der Sünde nicht darin, daß Adam sterblich wurde, sondern daß er wirklich starb, daß der an sich sterblich geschaffene Mensch nicht die Gabe der Unsterblichkeit erlangte, die ihm bestimmt war (Gen. 3, 22) und die seine irdische Leiblichkeit ohne ihre Zerstörung im Tode zur himmlischen verklärt hätte. Gerade so kennt auch Paulus, wie wir sehen werden (vgl. schon §. 64, c), eine Weise, wie man, ohne den Tod zu schmecken, aus dieser irdischen Leiblichkeit, die ja freilich zum himmlischen Reiche Gottes nicht gelangen kann (1 Kor. 15, 50), zu einer unvergänglichen kommt. Aber durch das Strafurtheil, das über Adams Sünde gesprochen, ist dem sündigen Menschengeschlechte dieser Weg zum (ewigen) Leben versagt. Seitdem ist nun der Tod für alle Menschen unvermeidlich geworden; jedoch nicht, weil die von Adam stammende Leiblichkeit naturnothwendig dem Tode verfällt, sondern weil dieselbe Ursünde, welche die Festsetzung des Todes als Sündenstrafe herbeiführte, zugleich das Hereinkommen der Sünde in die Welt bewirkte, in Folge dessen alle sündigten und dadurch der Strafe des Todes verfielen. Es liegt hier also keine Antinomie zwischen der pharisäisch-juridischen und der hellenistischen Auffassung bei Paulus (Pfleiderer, Urchristenthum S. 191) vor.

digen Aller keinen Grund hatte. Doch ist nicht zu übersehen, daß dies Sündigen Aller nicht etwas Zufälliges, von der Uebertretung Adams Unabhängiges ist, sondern nach dem richtig gefaßten ersten Hemisich eben durch dieselbe kausirt ist, daß in dem πάντες ἡμαρτον nur direkt ausnahmslos ausgesprochen wird, was indirekt in dem ἡ ἡμαρτία ἐστὶν ὅθεν ἐκ τὸν κόσμον schon liegt (vgl. not. b). In v. 13 f. wird eben nicht gezeigt, daß der Tod Aller nicht in dem persönlichen Verschulden der Einzelnen begründet sein könne, sondern daß derselbe nicht in der (noch durch kein Gesetz festgestellten) Todeswürdigkeit ihrer Sünden, sondern nur in dem bei der adamitischen Sünde ein für allemal gesetzten Kausalzusammenhang zwischen Tod und Sünde begründet war. Nicht um die Strafbarkeit der Sünde überhaupt handelt es sich, die ja nach 2, 12 auch ohne Gesetz und Gesetzesübertretung feststeht, sondern darum, daß nur in Folge des bei dem ersten Sündenfalle erlassenen Strafbitts der Tod die bleibende Sündenstrafe geworden ist. Denn obwohl zwischen der Uebertretung Adams und dem mosaischen Gesetze, welches die Sünde als todeswürdige Uebertretung erklärte, kein Thun des Menschen in diesem Sinne angerechnet werden konnte, hat der Tod mit unbeschränkter Macht geherrscht auch über die, welche nicht, wie Adam, ein mit der Todesandrohung verbundenes Gebot übertreten hatten. Daß bei dieser Betrachtung über den Ursprung der in der Menschheit sich vorfindenden Sünden- und Todesherrschaft die dogmatisirende Kausalfrage nach dem Tode der noch nicht sündensfähigen Kinder außer Acht gelassen ist, spricht nicht gegen die einfachste wortgemäße Fassung des ἐφ' ᾧ.

d) Direkt spricht sich Paulus nicht darüber aus, wodurch er sich den die allgemeine Sündhaftigkeit bewirkenden Einfluß Adams auf sein ganzes Geschlecht (not. b) vermittelt denkt. Allein da Adam nur durch die Zeugung mit dem ganzen Geschlecht im Lebenszusammenhange steht und eben darum auch Röm. 5 überall Adam genannt ist, obwohl eigentlich Eva zuerst gesündigt hat, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er, wie Philo (de vita Mos. III, pag. 675), jenen Einfluß durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht hat.⁵⁾ In dieser wird zunächst das Fleisch erzeugt (vgl. Hebr. 12, 9. Joh. 3, 6) als die materielle Substanz des leiblichen Organismus⁶⁾, weshalb die durch Zeugung vermittelte Verwandtschaft eine fleischliche heißt (Röm. 9, 3: *συγγενεὶς κατὰ σάρκα*. 11, 14: *ἡ σὰρξ μου*; vgl. Phil. 3, 4 f.). Näher aber wird die Substanz der irdischen Leiblichkeit (welche das jenseitige Gottesreich nicht erlangen kann) bezeichnet als Fleisch und Blut (1 Kor. 15, 50; vgl. Eph. 6, 12); und im Blute hat nach Aelicher Anschauung (§. 27, b) die Seele ihren Sitz.⁷⁾ Da nun bei der Zeugung eines lebendigen Menschen natürlich

5) Die Zeugung beruht, wie §. 27, a, auf der fleischlichen Vereinigung der beiden Geschlechter (Eph. 5, 31 nach Gen. 2, 24), welche, außerhalb der Ehe (als göttlicher Ordnung) in der *πορνεία* vollzogen (1 Kor. 6, 16), das Fleisch befreit (2 Kor. 7, 1); sie erzeugt den leiblichen Organismus, der einst beim ersten Menschen aus Erdenstaub gebildet ward (1 Kor. 15, 47 nach Gen. 2, 7). Die Stelle Eph. 2, 3 hat mit unserer Frage gar nichts zu thun, da hier das *φύσει* unmöglich auf die leibliche Abstammung, sondern nur auf die natürliche Entwicklung (Röm. 2, 14) gehen kann. — 6) Auch die Substanz des thierischen Organismus (Gen. 2, 19) ist Fleisch, nur der Art nach von der des menschlichen unterschieden (1 Kor. 15, 39). In diesem Sinne redet Paulus von den fleischernen Tafeln des Herzens als leiblichen Organs (2 Kor. 3, 3), von der Beschneidung als einer am Fleisch vollzogenen (Röm. 2, 28; vgl. Kol. 2, 13. Eph. 2, 11). Indem die leibliche Krankheit zunächst die materielle Substanz des leiblichen Organismus berührt, redet er von der *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (Gal. 4, 13 f.), von dem *σκόλεψ τῇ σαρκί* (2 Kor. 12, 7), von dem *θλεσμός τῆς σαρκός* (1 Kor. 5, 5). Die Sterblichkeit des *σῶμα* (Röm. 8, 11) beruht darin, daß die *σὰρξ* sterblich ist (2 Kor. 4, 11, wo *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* das *ἐν τῷ σώματι ἡμῶν* v. 10 aufnimmt); das *σῶμα τῆς σαρκός* (Kol. 1, 22) oder die *σὰρξ* geradezu (Eph. 2, 15) erleidet den Tod. Die Ernährung des leiblichen Lebens geschieht dadurch, daß der materiellen Substanz des Leibes gleichartige Substanzen (*τὰ σαρκικά*) zugeführt werden (1 Kor. 9, 11. Röm. 15, 27); das Lieben des Leibes bildet den Gegensatz zum Hassen des Fleisches (Eph. 5, 28 f.). Das Fleisch konstituiert die äußere sinnenfällige Erscheinung am Menschen (Kol. 2, 1. 5; vgl. Joh. 8, 15). Es bildet aber die Substanz des leiblichen Organismus nur in diesem irdischen Leben; daher steht das *ἐν σαρκὶ ζῆν* (Phil. 1, 22), wo nur die gegenwärtige Leiblichkeit gedacht ist. In alledem liegt nichts, was von dem sonstigen Aelichen Begriffe der *σὰρξ* abwicke (vgl. §. 27, a). — 7) Auch bei Paulus ist ganz wie §. 27, b die Seele Trägerin des leiblichen Lebens. Sie sucht man, wenn man den Menschen tödten will (Röm. 11, 3 nach 1 Reg. 19, 10); sie ist vom Tode bedroht (Röm. 16, 4; vgl. Phil. 2, 30); sie opfert man mit seinem Leben (1 Thess. 2, 8). Durch sie (als das Subjekt der sinnlichen Empfindung) wird das beseelte Fleisch selbst empfindungs- und daher leidensfähig (1 Kor. 7, 28: *ὅλιψς τῇ σαρκί*, vgl. Kol. 1, 24). Sie bildet, ganz wie dort, den Lebensmittelpunkt des Individuums (vgl. das Aeliche *נפשׁ* Röm. 2, 9. 13, 1 und das *ἐκ ψυχῆς* Kol. 3, 23. Eph. 6, 6, *μετὰ ψυχῆς*, *σύνψυχοι* Phil. 1, 27. 2, 2), den Gott allein kennt (2 Kor. 1, 23), und der darum auch als der Träger des wahren Lebens gedacht werden kann (12, 15).

lebendiges, d. h. beeeltes Fleisch erzeugt wird, so wird offenbar die Seele miterzeugt gedacht.⁸⁾ Wenn also die zunächst in Adam durch seine Uebertretung zur herrschenden Macht gewordene Sünde auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, so kann dies nur geschehen sein, weil in der von ihm erzeugten σάρξ und ψυχή die Sünde ihren Sitz hatte, wie in der seinen. In der That aber heißt es Röm. 7, 18, daß in der (empirischen) σάρξ Gutes nicht wohne; und da diese Aussage begründen will, daß Paulus jenes widerspruchsvolle Thun des Bösen Seitens des das Gute wollenden Menschen auf die in ihm wohnende Sünde zurückführt (v. 15—17), so ist damit indirekt gesagt, daß diese in ihm wohnende Sünde eben das Nichtgute ist, das in seinem Fleische wohnt. Und wenn nach 1 Kor. 2, 14 der psychische Mensch für den Geist Gottes ebenso unempfindlich ist, wie nach Röm. 7, 14 der sarkische, ja wenn nach dem Zusammenhange von 1 Kor. 3, 1—3 mit 2, 14 auch dort das σαρκικός ein reiner Wechselbegriff für ψυχικός ist, so ist es klar, daß nach Paulus die Sünde in dem beeelten Fleisch ihren Sitz hat und mit diesem durch sie verderbten Fleische von Adam auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird. Wie das aber zu verstehen ist, kann nur aus einer näheren Betrachtung der paulinischen Anthropologie erhellen, so weit dieselbe von der Allichurchristlichen Grundlage aus eigenthümlich fortgebildet ist.

§. 68. Die paulinische Anthropologie.

Vgl. Tholuck, über σάρξ als Quelle der Sünde (Theol. Stud. und Krit. 1855, 3); Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis. 1858; Holsten, die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus. 1855 (vgl. Zum Evangelium des Paulus und Petrus. IV. Rostock 1868); H. Lüdemann, die Anthropologie des Apostel Paulus. Kiel 1872; Ecklund, σάρξ voc. quid apud P. ap. significet. Lundae 1872; Gloel, der Stand im Fleische nach paulinischem Zeugniß. Halle 1886.

Weder hat Paulus die materielle Substanz des Leibes an sich als böse, noch die Sinnlichkeit als das Prinzip aller Sünden gedacht. a) Vielmehr bezeichnet er als Fleisch den Menschen nach seinem natürlichen Wesen, soweit es ursprünglich spezifisch von Gott unterschieden, durch die in ihm wohnende Sünde aber in einen feindlichen Gegensatz gegen ihn verkehrt ist. b) Daneben kennt Paulus eine gottverwandte Seite des Menschen, die aber der Macht der Sünde im Fleisch gegenüber unkräftig bleibt und sein praktisches Verhalten nicht zu bestimmen vermag. c) Weil darum dies bessere Ich des Menschen nach außen hin nie zur Geltung

8) Während der aus dem Erdenstaube gebildete erste Mensch durch das Einblasen des göttlichen Lebenshauches zur ψυχή ζῶσα ward (1 Kor. 15, 45 nach Gen. 2, 7), wird jeder Nachkomme Adams durch Zeugung eine lebendige Seele. Denn die irdische Leiblichkeit, mit welcher jeder geboren wird, ist ebenso eine aus Fleischesubstanz gebildete, wie eine ihrem Wesen nach von vorn herein durch die ψυχή bestimmte (σῶμα ψυχικόν: 1 Kor. 15, 44). Wie dasselbe Fleisch und Blut, so wird also auch, so zu sagen, dasselbe Seelenwesen durch das Menschengeschlecht hin fortgepflanzt.

kommt, nennt Paulus dasselbe den inneren Menschen im Gegensatz zu der im Leibe und seinen Gliedern ausschließlich zur Erscheinung kommenden Sündenherrschaft. d)

a) Es ist neuerdings vielfach die Behauptung aufgestellt worden, daß die paulinische Anthropologie den Boden der Altlichen Anschauung ganz verlassen habe und zu der dualistischen Weltanschauung der hellenistischen Philosophie übergegangen sei, wonach die (beseelte) *σάρξ* als die materielle Substanz des Menschen in einem absoluten Gegensatz zu Gott steht und das Prinzip alles Bösen ist (Holsten, S. 396). Allein hiergegen spricht offenbar die Thatsache, daß das Hineinkommen der Sünde in die Menschheit auf die Uebertretung Adams zurückgeführt wird (§. 67, b), und daß nach Röm. 7, 18 das Fleisch nicht selbst die Sünde ist, sondern daß diese vielmehr als eine ihm fremde Macht im Menschen wohnt.¹⁾ Wenn die Sünde in der materiellen Substanz des Leibes wurzelte, sofern das Wesen des Fleisches an sich böse ist, so könnte derselbe nicht vor der Umwandlung dieser seiner substantziellen Grundlage (1 Kor. 15, 44) dem Herrn angehören (6, 13. 15), Gottes Tempel (v. 19), Gott ein wohlgefälliges Opfer werden (Röm. 12, 1) und mit seinen Gliedern der Gerechtigkeit dienen (6, 13. 19).²⁾ Ihrer philosophischen Form entkleidet käme diese Anschauung doch nur darauf hinaus, daß die *σάρξ* die Sinnlichkeit ist (Usteri, S. 410; vgl. Dähne, S. 64), d. h. die Gesamtheit der im leiblichen Organismus oder in seiner materiellen Substanz wurzelnden Triebe. Ist nun das Fleisch als solches ein widergöttliches Prinzip, so sind diese an sich sündlich und die Heiligung des Leibes könnte nur in der Abtödtung aller sinnlichen Triebe bestehen. Aber Paulus sieht das Wesen der sittlichen Erneuerung darin, daß man aufhört, sich selbst zu leben (2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7). Es werden vielmehr unter den Fleischeswerken Gal. 5, 19–21 keineswegs nur Sünden, die aus der Sinnlichkeit stammen, sondern auch Sünden der Lieblosigkeit genannt;

1) Deshalb nimmt Lüdemann bei Paulus zwei durchgängig verschiedene Gedankenreihen an, die sich auf entgegengesetzter anthropologischer Basis bewegen; die erste komme Röm. 1–4, die andere Röm. 5–8 zum Ausdruck, und die letztere ruhe ganz auf hellenistisch-dualistischer Anschauung, wie jene auf Altlicher; doch nur darum, weil Paulus sich Kap. 1–4 „mit voller Absichtlichkeit auf den Standpunkt des jüdisch-geschlichen Bewußtseins stellt“ (S. 206). Allein an der Annahme einer solchen Antinomie, wie er sie in seinem Paulinismus vertrat (S. 46. 61 f.; vgl. Papius, S. 334), scheint selbst Pfleiderer (Archäontoth., S. 191 f.) einigermaßen irre geworden zu sein. Wenn Baur dem Apostel die Ansicht zuschreibt, daß der materielle Leib mit den ihm einwohnenden Trieben und Lüsten das substantzielle Wesen des Menschen ausmache, das als solches nur gottwidrig sein könne (S. 143 f.), so beruht das vollends auf einer Verwechslung von *σώμα* und *σάρξ*. Wiedermann faßt zwar die Sünde als eine nothwendige Aeußerung der von Gott dem Menschen von Anfang an anerschaffenen Fleischesnatur in ihrem Widerstreit mit seiner Geistesbestimmung, aber sieht darin keinen Dualismus (und keinen Widerspruch mit der Erzählung vom Sündenfall), sondern nur ein vermittelndes Moment für den Entschluß Gottes, seine Liebe als reine Gnade zu offenbaren (S. 200). Vgl. noch Weizsäcker, S. 131. — 2) Eben darum hat sich Holsten zuletzt entschließen müssen, die Stelle 2 Kor. 7, 1 für unpaulinisch zu erklären (S. 387). Wenn die

nicht nur Schwelgerei und Unzucht, sondern auch Streit und Eifer gehören zu den Begierden des Fleisches (Röm. 13, 13 f.). Wegen ihrer Streitsucht sind die Korinther *σαρκικοί* (1 Kor. 3, 3), und Gal. 5, 13 bildet die Ungebundenheit der *σάρξ* den Gegensatz gegen das pflichtmäßige Dienen der Liebe. Ein Plänemachen nach momentanen Impulsen wird 2 Kor. 1, 17 auf die *σάρξ* zurückgeführt, wie 10, 2 ein Bestimmtheit durch die Motive der Menschenfurcht und des Hochmuths. Nicht nur ein *φρόνημα* (Röm. 8, 7), sondern auch die Unruhe einer Furcht und Besorgniß, die durchaus nicht sinnlicher Art war (2 Kor. 7, 5), wird der *σάρξ* beigelegt; und 2 Kor. 1, 12 redet von einer *σοφία σαρκική* (vgl. 1 Kor. 1, 26).³⁾ Wem die höchste Erscheinungsform der Sünde die Hochmuthsünde gotteslästerlicher Anmaßung ist (2 Thess. 2, 4 und dazu §. 63, c), der kann das eigentliche Wesen der Sünde nicht in der Sinnlichkeit des Fleisches gesucht haben. Die *σάρξ* mit ihren natürlichen Trieben, die schon als anererschaffene unmöglich sündhaft sein können, wird eben erst durch eine falsche Art der Fleischesspflege zu (sündhaften) Begierden erregt (Röm. 13, 14).

b) Um den Sinn, in welchem Paulus die *σάρξ* des (lebendigen) Menschen als Sitz der Sünde bezeichnet, richtig zu verstehen, ist vor Allem festzuhalten, daß dieselbe dabei in völliger Einheit mit der *ψυχή* gedacht ist (vgl. §. 67, d), daß also hier die Materialität der *σάρξ* als solche gar nicht in Betracht kommen kann. Denn in der *ψυχή* als dem Lebensprinzip des Fleisches (das ja nach §. 27, c auch nach seiner Trennung von der dem Tode verfallenden *σάρξ* fortdauert) liegt jedenfalls schon ein immaterielles Element. Auch ist unzweifelhaft dieses Lebensprinzip nach Gen. 2, 7 (1 Kor. 15, 45) uranfänglich als aus Gott stammend und daher nicht in einem ursprünglichen Gegensatz zu Gott stehend gedacht. Allein dadurch unterscheidet sich eben der Mensch von Gott und den höheren Geisteswesen, daß das göttliche Lebensprinzip bei ihm eingegangen ist in das Fleisch. Seine Fleischlichkeit konstituiert daher seine spezifische Eigenthümlichkeit im Unterschiede von dem göttlichen Wesen, und darum kann durch *σάρξ* der Mensch nach seinem natürlichen Wesen bezeichnet

σάρξ ihrer Natur nach Prinzip und Quelle aller sündlichen Befleckung ist, so kann sie freilich nicht Objekt derselben sein; aber da nun Paulus unzweifelhaft von einer Befleckung des Fleisches redet, so ist eben die *σάρξ* nicht an sich als sündhaft gedacht. Vgl. dagegen Wendt, S. 109. — 3) Hiernach besteht auch die Sünde keineswegs bloß in der Präponderanz der sinnlichen Triebe über das geistige Wesen der Menschen, worauf R. Schmidt hinauskommt, wenn er, an der physischen Bedeutung der *σάρξ* streng festhaltend, zuletzt erklärt, die Materialität des menschlichen Wesens sei nicht an sich Quelle und Grund alles sündlichen Einzelverhaltens, sondern nur insofern, als ihr erfahrungsmäßig die Bedeutung eines wirksamen Lebensprinzips zukommt (§. 44), und neuerdings Beyschlag (II. 40 ff.). Aber wenn dieser, um damit die Zurückführung auch der nicht-sinnlichen Sünden auf die *σάρξ* zu vereinigen, die natürliche Selbstsucht des sinnlichen Lebens sich zum maßgebenden Prinzip auch des Innenlebens des Geistes aufwerfen läßt (§. 43), so ist doch eben damit zugegeben, daß Paulus das tiefste Wesen der *σάρξ* anderswo sucht, als in der Sinnlichkeit oder ihrer Präponderanz über das Geistige.

werden.⁴⁾ Es ist damit nicht gesagt, daß das Wort *σάρξ* bei Paulus verschiedene Bedeutungen habe, etwa eine ethische neben der physischen; denn auch an vielen Stellen, wo vom Fleische unzweifelhaft im ursprünglichen Sinne die Rede ist, nach welchem es das materielle Substrat des *σώμα* bezeichnet (S. 67, d), beherrscht jener Gesichtspunkt, wonach das natürliche Wesen des Menschen als fleischliches einen Gegensatz bildet gegen alles Göttliche und Gottgewirkte, den Ausdruck.⁵⁾ Eigenthümlich aber ist es, daß nun das Fleisch auch da der Ausdruck für das natürlich-menschliche Wesen in seinem spezifischen Unterschiede von Gott ist, wo eine Beziehung auf den ursprünglichen physischen Sinn des Wortes gar nicht mehr nachweisbar ist.⁶⁾ Daher kann das *σαρκικόν εἶναι* 1 Kor. 3, 3 erst durch *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* näher bestimmt und dann v. 4 durch das *ἄνθρωποι εἶσε* geradezu ersetzt werden. Diese Anwendung des Begriffes der *σάρξ*, bei welcher jede Reflexion auf den ursprünglich physischen Sinn des Wortes

4) Schon im N. T. wird das menschliche Wesen in seinem spezifischen Unterschiede vom göttlichen häufig als Fleisch bezeichnet. Das Fleisch bildet den Gegensatz gegen Gott (Psalm. 56, 5. Jer. 17, 5), sein Wort (Jes. 40, 6—8. Deut. 5, 26) oder seinen Geist (Jes. 31, 3. Hiob 34, 14 f.). Es ist hier weder das Endliche und Vergängliche, noch das Schwache und Nützige menschlichen Wesens, geschweige denn sein Verfallensein an den Tod als den Sold der Sünde (Nösgen S. 285), was diesen Gegensatz konstituiert, sondern zunächst die im Fleische gegebene Naturbasis desselben. Auch bei Paulus kommt das Altliche *ψῆ-δῆ* (S. 27, u) vor; aber auch nur da, wo ausdrücklich das menschliche Wesen in den Gegensatz zu Gott gestellt werden soll, wie Gal. 2, 16. 1 Kor. 1, 29. Röm. 3, 20, wo das menschliche Streben nach Gerechtigkeit und Ruhm vom Standpunkte dessen beurtheilt wird, was vor Gott gerecht und ruhmwürdig ist. Mehlisch schließt *σάρξ καὶ αἷμα* (vgl. S. 67, d) Gal. 1, 16 das Retherholen bei Menschen aus im Gegensatze zu Gott, von dem nach v. 15 dem Apostel die Offenbarung seines Sohnes zugekommen war (vgl. Matth. 16, 17). Mit Absicht vermeide ich aber die Deutung des Begriffes der *σάρξ* auf die „Kreatürlichkeit“ des Menschen, die Wendt vorsieht und Benjchlag S. 30 ohne weiteres auch mir zuschreibt, da diese ja auch den höheren Geisteswesen eignet, welche nicht *σάρξ* sind. — 5) So sind Röm. 9, 8 die τέκνα τῆς σαρκὸς fleischlich erzeugte Kinder, aber im Gegensatze zu den nicht auf Grund der Naturordnung, sondern in Kraft göttlicher Verheißung erzeugten (vgl. Gal. 4, 23. 29). So bezeichnet das *κατὰ σάρκα* Röm. 1, 3, 9, 5 die leibliche Abstammung Christi, aber im Gegensatze zu seinem höheren Wesen, das nicht auf dieser Abstammung beruht. So steht das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Kor. 10, 18) im Gegensatze zu dem nicht durch leibliche Abstammung konstituirten *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16). So steht das *ζῆν ἐν σαρκί* Gal. 2, 20 (vgl. Phil. 1, 22) im Gegensatze zu einem höheren Leben, das göttlichen Ursprungs ist. Da dieses aber ausdrücklich als ein Leben Christi in ihm bezeichnet wird, so geht hier die ursprüngliche Bedeutung der *σάρξ* schon ganz in die Bezeichnung dessen über, was dem natürlichen Menschen als solchem eigen ist. Das *καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα* (2 Kor. 11, 18) schließt allerdings den Stolz auf ephraimitische Abkunft ein (v. 22), geht aber darüber hinaus auf alle Vorzüge, die der Mensch auf natürlichem Wege erworben hat (vgl. Phil. 3, 3 ff.). — 6) Das *εἶδέναι κατὰ σάρκα* (2 Kor. 5, 16) bezeichnet das Kennen des Menschen nach dem, was er von Natur ist, im Gegensatze zu dem neuen Leben, das ihn die Liebe Christi zu führen gebrungen hat. Röm. 4, 1. Gal. 3, 3 bezeichnet das *κατὰ σάρκα* und *σαρκί* ausschließlich das durch natürlich-menschliche Thätigkeit Erlangte im Gegensatze zu dem durch die Gnade oder den Geist Gottes Gewirkten, 2 Kor. 10, 3 f. das Streiten mit bloß menschlichen Waffen im Gegensatze zu den göttlichen Kräften, durch die man allein den Sieg erlangt. In diesem Sinne kann von einer σοφία

aufgegeben ist, ist dem Paulinismus durchaus eigenthümlich. Auch in diesem Sinne ist freilich die *σάρξ* an sich so wenig sündhaft wie die *σάρξ* im physischen Sinne; denn daß der Mensch auf Grund seiner Naturbasis mit Bewußtsein und freier Selbstbestimmung ein eigenartiges, relativ selbstständiges, seinen irdischen Verhältnissen und Bedürfnissen angepasstes Leben lebt, kann nur der Wille Gottes sein, welcher den Menschen zur lebenden Seele machte (Gen. 2, 7) und damit das Prinzip der Individualität (S. 67, d. Anm. 7) in ihn pflanzte.⁷⁾ Wenn nun nach paulinischer Anschauung in dieser *σάρξ* die Sünde wohnt, so kann das nur heißen, daß gerade diese auf Grund seiner Naturbasis gegebene Eigenart menschlichen Wesens dem Menschen Anlaß geworden ist und wird, dieselbe im Gegensatz zum göttlichen Willen geltend zu machen und so sich gottwidrig zu bestimmen. Dies ist zuerst in der Uebertretung Adams geschehen; und wenn durch ihn die Sünde in die ganze Menschenwelt hineingekommen ist, so ist das eben dadurch geschehen, daß die von ihm stammende, von der Sünde beherrschte *σάρξ* die sündhafte Richtung angenommen hat, wonach die ursprüngliche Unterschiedenheit und relative Selbstständigkeit des natürlich-menschlichen Wesens gegenüber dem göttlichen zu einer eigenwilligen Gegenfäglichkeit verkehrt ist. Paulus redet aber nie von dem Wesen der *σάρξ* an sich, sondern nur von der *σάρξ* der empirischen Menschheit, welche durch die Sündenherrschaft in ihr eine verkehrte Richtung angenommen hat. Darum kann er sagen, der Mensch diene *τῇ σαρκὶ* dem Gesetze der Sünde (Röm. 7, 25). Wenn das Gesetz Gottes unfähig ist, seine Erfüllung zu erwirken (8, 3), so liegt das daran, daß es in diesem Punkte schwach war durch das Fleisch (*ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός*), an dessen von der Sündenmacht geleitetem Widerstande sich die Kraft des Gesetzes brach. Denn da die Sünde das widergöttliche Prinzip ist, so kann die von ihr beherrschte *σάρξ* sich dem Gesetze Gottes nicht unterordnen; und weil sie das nicht kann, so muß der Gegenstand ihres Trachtens (*τὸ πρόνημα τῆς σαρκός*) etwas Gottfeindliches (im Gegensatz zu dem Gottwohlgefälligen, das den Inhalt des Gesetzes bildet, das die Feindschaft Gottes erregt, für ihn ein Gegenstand der Feindschaft wird) sein, (8, 7: *ἐχθρὰ εἰς θεόν*). Darum kann das Sein im Fleische nur stete Versuchungen zur Sünde mit sich bringen (2 Kor. 10, 3), sündhafte Leidenschaften in uns erregen (Röm. 7, 5) und Gott nicht wohl-

σαρκική die Rede sein (2 Kor. 1, 12) im Gegensatz zur göttlichen Gnade. In demselben Gegensatz zu göttlicher Kraft und göttlichem Geiste heißt diese Weisheit 1 Kor. 2, 5. 13 *σοφία ἀνθρώπων* oder *ἀνθρωπίνης*. — 7) Es ist daher nicht richtig, wenn man sagt, die *σάρξ* im technischen Sinne des paulinischen Systems sei die menschliche Natur in ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben (Neander, S. 664), die durch die Sünde verderbte Menschennatur (Roesgen, S. 285) oder der sündliche Hang überhaupt (Schmid II, S. 269); sie sei der Ausdruck für die Macht der Sünde im natürlichen Leben (Weizsäcker, S. 130) oder das natürlich Menschliche nach seiner gottwidrigen und sündigen Lebensrichtung (Pfleiderer, Urchristenth. S. 188). Aber auch die Art, wie Gloel diese Wendung im Begriff der *σάρξ* aus der Zugehörigkeit der irdischen Leiblichkeit zu der vergänglichen Welt und der Wechselwirkung mit ihr erklärt (S. 42. 53), kann ich nicht für richtig halten.

gefallen (8, 8); darum ist das Leben (v. 12 f.) oder Wandeln nach dem Fleisch (8, 4. 2 Kor. 10, 2) das schlechthin sündhafte; alle Sünden sind offenkundig Werke des Fleisches (Gal. 5, 19). Wo seine Natürlichkeit daher noch das ganze Wesen des Menschen ausmacht, so daß er *σάρκινος* ist (und damit unter die in der *σάρξ* herrschende Sünde verkauft), da steht er im unlöslichen Widerspruch gegen das Gesetz Gottes (Röm. 7, 14) und ist für die höhere göttliche Weisheit unempfänglich (1 Kor. 3, 1).

c) Wenn der Apostel Röm. 7, 18 ausdrücklich die Aussage, wonach in seinem Ich die Sünde wohnt, auf die *σάρξ* beschränkt, so muß es in diesem Ich noch einen gewissen Gegensatz gegen die *σάρξ* geben. Vollends v. 25 wird es klar, daß es noch eine andere Seite des menschlichen Wesens giebt, welche, als eine wesentlich gottverwandte, von vorn herein von jener fleischlichen Natürlichkeit sich unterschied und darum nicht in dem Sinne wie jene das Herrschaftsgebiet der Sünde ist. Sieht aber Paulus in dem Fleische nur als beseeltem (not. b) das spezifische Wesen des Menschen im Unterschiede vom göttlichen, zu dem es durch die Herrschaft der Sünde in ihm in einen feindlichen Gegensatz getreten ist, so kann er die *ψυχή*, die mit dem sündhaft vererbten Fleische von Adam stammt (§. 67, d), nicht als Trägerin dieses höheren gottverwandten Lebens denken. So kommt es denn, daß *ψυχή* nirgends bei ihm in diesem sonst allen Allichen Schriftstellern (§. 27, c) geläufigen Sinne vorkommt. Aber auch den Begriff des *πνεῦμα* konnte er dafür nicht brauchen. Denn in dem Allichen Sinne, wonach das *πνεῦμα* als der Lebensgeist aus Gott den Menschen zur lebendigen Seele machte, ist das *πνεῦμα* sachlich nichts Anderes, als die *ψυχή*.⁸⁾ In diesem Sinne jedoch, in welchem gerade bei Paulus und zuerst bei ihm (vgl. §. 62, d) der Geist aus Gott oder der heilige Geist das Prinzip eines neuen heiligen Lebens im Christen ist, kann der natürliche Mensch selbstverständlich das *πνεῦμα* nicht besitzen;

8) Natürlich ist dem Apostel auch dieser Sinn nicht fremd. Auf ihm beruht es, daß das menschliche Wesen in populärer Weise als die Synthese von Fleisch und Geist (Marc. 14, 38) oder Leib und Seele (Matth. 10, 28) bezeichnet werden kann. Diesem populären Sprachgebrauch (vgl. §. 27, c) folgt Paulus, wenn er 1 Kor. 5, 3 seiner leiblichen Abwesenheit seine geistige Abwesenheit gegenüberstellt, wie Kol. 2, 5 seiner fleischlichen Abwesenheit. In allen übrigen Stellen, die sonst hierfür angeführt werden, läßt der Zusammenhang nur an das neue Geistesleben der Christen (§. 86, b) denken. Nur wenn Paulus die Thatsache, daß Gottes Geist die Tiefen Gottes (mit allen in ihnen verborgenen Heilsrathschlüssen) kennt und darum zu offenbaren vermag, daran erläutert, daß Niemand das Wesen des Menschen (mit Allem, was in seinen Tiefen verborgen) kennt, als der Geist, der in ihm ist (1 Kor. 2, 11), so bringt es hier diese Vergleichung mit sich, daß der Geist als das Prinzip des menschlichen Selbstbewußtseins gedacht ist, das als solches zu der Unterscheidung einer gottverwandten und gottentfremdeten Seite des natürlichen Menschen in gar keiner direkten Beziehung steht. Wie wenig aber aus dieser Stelle folgt, daß das geistige Leben im empirischen Menschen schon an sich als die höhere gottverwandte Seite seines Wesens gedacht ist, erhellt am klarsten daraus, daß gerade in diesem Zusammenhange der *ἄνθρωπος ψυχικός*, der doch jedenfalls ein Selbstbewußtsein und in diesem Sinne also auch ein *πνεῦμα* hat, als unempfänglich für das bezeichnet wird, was vom Geiste Gottes kommt (v. 14).

in diesem Sinne aber redet er allein vom *πνεῦμα*, wo er lehrhaft spricht. Wie die not. b erörterte Erweiterung des Begriffes der beseelten *σάρξ* durch seine Vertiefung der Lehre von der Sünde bedingt ist, welche er bis in ihre letzten Ursprünge verfolgt und in ihrer ganzen Macht über den natürlichen Menschen darstellt, den sie zum Guten schlechthin unfähig macht, so ist diese Verengerung des Begriffes des *πνεῦμα* durch die schärfere Ausprägung der Lehre von dem göttlichen Ursprung des neuen sittlichen Lebens im Menschen bedingt, für die er den Begriff des *πνεῦμα* im spezifischen Sinne vorbehalten muß. Sofern nun jene Lehre nur das nothwendige Komplement dieser ist, erhellt, daß es seine Heilslehre mit ihrem bis in seine letzten Gründe verfolgten Gegensatz von Sünde und Gnade ist, welche bei Paulus diese eigenthümliche Umbildung der natürlichen Anthropologie hervorgerufen hat. Er bezeichnet nämlich Röm. 7, 25 die andere Seite des natürlichen Menschen, welche der *σάρξ* gegenübersteht, als den *νοῦς*.⁹⁾ Dieser *νοῦς* ist bei den Heiden das Organ für die Erkenntniß des Guten und Bösen (Röm. 1, 28; vgl. Eph. 4, 17), sowie das Organ, mittelst dessen sie Gott erkennen aus seiner Schöpfung (Röm. 1, 20). Seine *νοήματα* sind es, die auch für die Erkenntniß des Evangeliums geöffnet oder verschlossen werden können (2 Kor. 3, 14. 4, 4). Der *νοῦς* ist also im Gegensatz zum Leiblichen unstreitig etwas Geistiges im Menschen und zwar zunächst ein theoretisches Vermögen; aber er ist nicht Geist im spezifischen Sinne. Er ist im Gegensatz zu seiner fleischlichen Natürlichkeit ein Gottverwandtes im Menschen, weil er das Göttliche und Gute erkennt und durch das Wohlgefallen, das er ihm zollen muß, es als sein Gesetz anerkennt (Röm. 7, 22 f. 25); aber er ist nicht eine heilige Gotteskraft, wie das *πνεῦμα* der Christen. Daraus erklärt sich, daß er im Widerstreit mit der *σάρξ* schlechterdings ohnmächtig bleibt, daß er durch die in der *σάρξ* herrschende Sünde verderbt werden kann (1, 28) und daher ebenfalls einer Erneuerung bedarf (12, 2). In diesem *νοῦς* erkennt der Mensch Gott und fühlt sich seinem Willen verpflichtet (*δουλεύει νόμῳ Θεοῦ*: Röm. 7, 25). Aber nachdem einmal durch die

9) Man geht bei dieser technischen Ausprägung des Begriffes am einfachsten von der Bedeutung des Wortes: Vernunft aus. Nie steht *νοῦς* synonym für *πνεῦμα*, da der ganz vereinzelte Ausdruck 1 Kor. 2, 16 (*νοῦς Χριστοῦ*) lediglich durch den Wortlaut des vorhergehenden Citats (3ei. 40, 13; vgl. Röm. 11, 34) bedingt ist. Ja, es erscheint 1. Kor. 14, 14 f. (vgl. v. 19) der *νοῦς* sogar ausdrücklich als Gegensatz zu dem *πνεῦμα* des Christen. Daß irgendwo *νοῦς* das Vermögen der sittlichen Erlaubniß und des sittlichen Willens bezeichne (Beyschlag II, S. 45), ist unnachweislich und hebt das Verständniß von Röm. 7 geradezu auf. Im Uebrigen thut man auch hier gut, bei der Erörterung des Begriffes des *νοῦς* zunächst von den Stellen abzugehen, wo von dem *νοῦς* im Gläubigen die Rede ist (vgl. §. 86, b). Daß aber Paulus Röm. 7, wo er ausdrücklich von dem Wesen des natürlichen Menschen handelt, den Ausdruck *πνεῦμα* absichtlich vermeidet, zeigt unwiderleglich, daß er das *πνεῦμα* in dem für ihn spezifischen Sinne (also abgesehen von dem Anm. 8 besprochenen populären Sprachgebrauch) dem Wesen des im Christenthum neugeschaffenen Menschen vorbehält, daß er also nicht *σάρξ* und *πνεῦμα* als die beiden Seiten im natürlichen Menschen unterscheidet, wie immer noch aus Stellen, die lediglich von Christen handeln, zu beweisen versucht wird (vgl. Reuß II, S. 27. Beyschlag, II, S. 35. R. Schmidt, S. 29—31).

Sünde das natürliche Wesen des Menschen in einen feindlichen Gegensatz zu Gott getreten ist, vermag der *voûs* nicht mehr sein Verhalten zu bestimmen, sondern wird selbst getrübt und verkehrt.

d) Da das Herz auch bei Paulus, wie §. 27, d, als das Centralorgan im Innern des Menschen gedacht ist, in welchem alles geistige Leben seinen Sitz hat,¹⁰⁾ so kann auch der *voûs* nur in ihm befindlich sein. Nach Röm. 1, 21 ist das Herz der Sitz der durch den *voûs* (v. 20) vermittelten ursprünglichen Gotteserkenntniß; nach 2, 15 der Sitz des ursprünglichen, ebenfalls durch ihn vermittelten Sittenbewußtseins; und daß die *νοήματα* des *voûs* selbst im Herzen ihren Sitz haben, zeigt deutlich der Zusammenhang von 2 Kor. 3, 14 f. (vgl. Phil. 4, 7). Nun ist aber Alles, was in diesem Innern des Menschen seinen Sitz hat, der Natur der Sache nach verborgen.¹¹⁾ So entsteht die Vorstellung des inneren und darum verborgenen Menschen und des äußeren, sichtbaren, die man also durchaus nicht aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern braucht. Eigenthümlich ist nun die Art, wie Paulus Röm. 7, 22 f. den *voûs* und den *ἔσω ἀνθρώπου* identifizirt, übereinstimmend damit, daß jener seinen Sitz im Herzen hat. Da nämlich der *voûs* nach not. c der *σάρξ* gegenüber ohnmächtig ist und stets von der in ihr wohnenden Sünde

10) Das Herz ist zunächst als körperliches Organ von Fleisch im physischen Sinne gedacht (2 Kor. 3, 3), als Bestandtheil der *σπλάγχνα* (2 Kor. 6, 12. 7, 15; vgl. Kol. 3, 12. Phil. 7. 12. 20. Phil. 1, 8. 2, 1). Es ist der Sitz aller Empfindungen und Gefühle, der Traurigkeit und der Angst (2 Kor. 2, 4. Röm. 9, 2; vgl. 2 Thess. 2, 17), wie des Wohlgefallens und der Freude (Röm. 10, 1. Act. 14, 17), des Friedens und des Trostes (Kol. 2, 2. 3, 15. 4, 8. Eph. 6, 22. Phil. 4, 7), vor Allem der Liebe (2 Kor. 6, 11. 7, 3; vgl. 1 Thess. 2, 17. 2 Thess. 3, 5. Phil. 1, 7). Ebenso aber gehören dem Herzen die Willensentscheidungen an (1 Kor. 4, 5: *βούλαι τῶν καρδιῶν*; 7, 37: *κέρριεν ἐν τῇ καρδίᾳ*; vgl. 2 Kor. 9, 7). Im Herzen sitzt der Eifer für das Gute (2 Kor. 8, 16); an das Herz wendet sich die Verführung (Röm. 16, 18), wie die Stärkung in der Heiligung (1 Thess. 3, 13); Buße und Unbußfertigkeit wird auf die *καρδιά* zurückgeführt (Röm. 2, 5. 29). Das Herz ist aber auch der Sitz des Bewußtseins (2 Kor. 3, 2), der Gedanken (Röm. 10, 6. 8: *εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ*; vgl. Kol. 3, 16. Eph. 5, 19), der Erkenntniß (1 Kor. 2, 9; vgl. Eph. 1, 18. 4, 18). Schon hieraus erhellt, daß die *καρδιά* den verschiedenartigsten Inhalt haben kann. Von der einen Seite ist das Herz der Sitz der fleischlichen Begierden (Röm. 1, 24), von der anderen wird in das Herz der Geist ausgegossen (Gal. 4, 6. 2 Kor. 1, 22. 3, 3. Röm. 5, 5); im Herzen vollzieht sich die christliche Erleuchtung (2 Kor. 4, 6), in ihm wohnt der Glaube (Röm. 10, 9 f.; vgl. Eph. 3, 17). — 11) Was im Herzen des Menschen ist, das ist das unverfälscht Wahre (Röm. 6, 17: *ὑποκαθεῖν ἐκ καρδιάς*) im Gegensatz zu allem erheuchelten oder erzwungenen (2 Kor. 9, 7: *μὴ ἐκ λόγους ἢ ἐξ ἀνάγκης*) Schein (vgl. Kol. 3, 22. Eph. 6, 5); es ist aber darum auch das vor Menschen Verborgene (1 Kor. 14, 25: *τὰ κρυπτά τῆς καρδιάς*; vgl. 4, 5. 2 Kor. 5, 12 und Röm. 2, 29, wo dem *ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαίος* die *περιτομή καρδιάς* parallel steht) und Gott, dem Herzenskündiger (Röm. 8, 27. 1 Thess. 2, 4), allein bekannt. Da aber auch die (fleischlichen) Begierden im Herzen wohnen, also in dieser Beziehung ebenfalls dem Innern des Menschen angehören, und da umgekehrt das Herz zunächst ein leibliches Organ ist, so decken sich die Begriffe des Aeußeren und Leiblichen oder des Inneren und Geistigen keineswegs; und die dem *voûs* entgegengesetzte *σάρξ* (Röm. 7, 25) braucht darum durchaus nicht der Aeußerlichkeit des leiblichen Lebens anzugehören.

überwältigt wird, so kommt das im *voûs* verborgene bessere Ich des Menschen nie zum Vorschein. Was in die Erscheinung tritt, ist immer nur die das gesammte nach außen hin sichtbare Leben des Menschen bestimmende Herrschaft der Sünde. Die Organe aber, durch welche das, was im Menschen ist, nach außen hin sichtbar wird, sind die Glieder des Leibes. Während darum das Ringen des *voûs* gegen die Sünde ganz auf den inneren Menschen beschränkt bleibt, wird die dominirende Macht der Sünde in den Gliedern sichtbar (Röm. 7, 23: βλέπω ἑσέγον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου), wenn in ihnen die παθήματα τῶν ἀμαριῶν (v. 5) wirksam sind und sie so in den Dienst der Sünde treten (6, 13). So erscheint das σῶμα stets als ein von der Sünde beherrschtes (6, 6: σῶμα τῆς ἀμαρτίας;¹²⁾ vgl. 7, 24), und die Begierden des Leibes sind sündlich, sofern nämlich in ihm die Sünde herrscht und die leiblichen Triebe verderbt (6, 12. 8, 13). Dergleichen Ausdrücke sind es gewesen, welche der irrigen Ansicht Vorschub geleistet haben, als ob Paulus im Leibe und den Gliedern die Sünde wohnend denkt; in ihnen kommt aber nur die Sündenherrschaft zur Erscheinung, weil der *voûs*, in welchem die einzige Reaktion gegen diese Sündenherrschaft liegt, ganz dem inneren verborgenen Leben des Menschen angehört und wegen seiner Ohnmacht nie das äußere Leben des Menschen in einer in die Sichtbarkeit tretenden Weise bestimmt. Den *voûs* kann die Sünde ohnmächtig machen und dadurch auf das Gebiet des verborgenen inneren Lebens beschränken, während sie die σὰρξ positiv beherrscht, sie zu einem widergöttlichen Handeln erregt, das durch die Organe des Leibes sichtbar wird.¹³⁾

12) Nur dieses Verhältniß der Angehörigkeit des Leibes an die ihn im natürlichen Zustande des Menschen beherrschende Sünde kann der Genitiv ausdrücken, weil ἀμαρτία bei Paulus nicht die Qualität der Sündhaftigkeit, sondern die Sündenmacht als wirksames Prinzip bezeichnet (vgl. §. 66, c); und daher kann derselbe kein gen. qualitatis sein, sowenig wie in dem ganz parallelen σῶμα τοῦ θανάτου τοῦτου 7, 24. So ist ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας 2 Theff. 2, 3 nicht der sündhafte Mensch, sondern der der Sünde völlig anheimgefallene, in welchem dieselbe zur absoluten Herrschaft gelangt (§. 63, c). Schon darum kann σὰρξ ἀμαρτίας Röm. 8, 3 nicht eine σὰρξ bezeichnen, deren Wesen sündhaft ist (vgl. selbst R. Schmidt, S. 101), sondern eine von der Sünde bewohnte und beherrschte σὰρξ, wie sie Paulus nach not. b annimmt. Daher heißen die sündhaften Leidenschaften Röm. 7, 5 nicht παθήματα ἀμαρτίας, sondern τὰ παθήματα τῶν ἀμαριῶν. — 13) Etwas anders gewandt erscheint der Gegensatz in der Stelle 2 Kor. 4, 16. (vgl. Eph. 3, 16 f.) Der äußere Mensch ist der Leib, der wegen seiner substantiellen Basis, der θνητῆς σὰρξ (v. 11), durch die Mithsale des irdischen Lebens allmählich aufgerieben wird (διαφθείρεται), während der innere Mensch Tag für Tag erneuert wird. Hier ist ja offenbar das Innenleben des Christen als solchen gemeint, das natürlich nicht mit dem Innenleben des natürlichen Menschen identisch ist.

Drittes Kapitel,

Heidenthum und Judenthum.

Vgl. Rogge, die Anschauungen des Ap. Paulus von dem relig.-sittlichen Charakter des Heidenthums. Fürstenwalde 1887.

§. 69. Der Abfall des Heidenthums.

Die Heiden haben ursprünglich eine Erkenntniß Gottes gehabt, welche auf der Naturoffenbarung Gottes beruht, und ebenso ein Bewußtsein über die göttliche Forderung und die Strafwürdigkeit ihrer Uebertretung; daher verfallen sie mit Recht der göttlichen Vergeltung.^{a)} Diese ursprüngliche Wahrheitserkennniß ist dem Heidenthum aber verloren gegangen, weil es sich praktisch von Gott abgewandt hat.^{b)} Die Folge davon war eine eingebilddete Weisheit, die doch vor Gott Thorheit ist und die in der strafbaren Sünde des Götzendienstes oder der Kreaturvergötterung gipfelte.^{c)} Die weitere Folge war ein schrankenloses Sichhingeben an die natürlichen Lüste, welches in den unnatürlichen Wollustlastern und der völligen Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins gipfelte.^{d)}

a) Es ist dem Apostel Paulus eigen, Fragen wie die nach dem Ursprunge und Umfange der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht bloß aus dem anthropologischen Gesichtspunkte zu betrachten und in theoretischer Allgemeinheit zu behandeln, sondern sie auch unter den konkreten religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu stellen. Dann aber mußte er auf den großen religionsgeschichtlichen Gegensatz näher eingehen, der die vorchristliche Welt spaltete; und ihm als dem Heidenapostel lag die Frage besonders nahe, wie das Heidenthum in den rettungslosen Zustand gekommen sei, in dem es sich thatsächlich befand. War es auch dem jüdischen Bewußtsein selbstverständlich, daß die Heiden, oder, wie sie Paulus nach den Hauptvertretern des Heidenthums oft nennt, die Hellenen (Gal. 3, 28. 1 Kor. 1, 22. Röm. 1, 16), Sünder sind (vgl. Gal. 2, 15) und der Gerechtigkeit ermangeln, so kann doch die Frage entstehen, ob sie nicht wenigstens entschuldbar (Röm. 1, 20) und darum straffrei sind. Kennen die Heiden Gott nicht (Gal. 4, 8; vgl. 1 Theff. 4, 5), so scheint es, als könne auch die Erfüllung des göttlichen Willens von ihnen nicht gefordert werden. Dennoch ergeht das Gericht Gottes über die, welche Gott nicht kennen (2 Theff. 1, 8). Paulus geht nämlich davon aus, daß die Heiden ursprünglich die Erkenntniß Gottes gehabt haben (Röm. 1, 21: *γινώσκοντες τὸν*

θεόν) und zwar auf Grund einer Gottesoffenbarung, welche ihnen das für sie Erkennbare (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ), das, was sie auf ihrem Standpunkte von dem Wesen Gottes erkennen sollten und konnten, kundgethan hat (v. 19).¹⁾ Gott hatte also das Seinige gethan, um sie zu seiner Erkenntniß zu führen, damit sie unentschuldigbar seien, wenn sie doch nicht dazu gelangten (v. 20). Ebenso hatten die Heiden allerdings ein positives göttliches Gesetz nicht; sie sind in diesem Sinne ἀνομοι (1 Kor. 9, 21), sie sündigen ἀνόμως (Röm. 2, 12). Aber schon die Thatsache, daß sie trotzdem einzelne Tugenden haben, durch welche sie aus natürlichem Triebe (φύσει), d. h. ohne den Impuls eines positiven Gesetzes einzelne Forderungen dieses Gesetzes erfüllen (vgl. 2, 26 f.), zeigt, daß sie sich selbst ein Gesetz sind (v. 14), daß das vom positiven Gesetze gebotene Werk als ein von Gott gefordertes ihnen ins Herz geschrieben ist. Es ist dies das den Menschen ursprünglich eingepflanzte Sittenbewußtsein, dessen Vorhandensein bezeugt wird von dem Gewissen (conscientia consequens), weil dasselbe eine solche Norm haben muß, wenn es doch thatsächlich die sittliche Qualität der eigenen sowie fremden Handlungen beurtheilen lehrt (v. 15). Die Heiden haben aber auch das Bewußtsein davon, daß die, welche τὰ μὴ καθήκοντα thun, des Todes würdig, also straffällig sind (1, 32), wobei Paulus wohl an die heidnischen Mythen vom Hades dachte. Darum findet das Grundgesetz der göttlichen Vergeltung auf sie so gut wie auf die Juden Anwendung (2, 9 f.). Auch sie konnten durch Ausdauer im Gute thun Herrlichkeit und Ehre bei Gott und in Folge dessen die Unvergänglichkeit erstreben und so das ewige Leben erlangen (v. 7); auch sie konnten aber, der ihnen offenbar gewordenen Wahrheit ungehorsam, der Ungerechtigkeit gehorchen (v. 8) und in Folge dessen auch ohne die Norm des positiven Gesetzes (ἀνόμως) von Gott dem Verderben überantwortet werden (v. 12).

b) Die Heiden haben den Keim der ihnen in der ursprünglichen Gotteserkenntniß gegebenen Wahrheit nicht gepflegt, weil sie es nicht der Mühe werth erachteten, die Erkenntniß Gottes zu besitzen (Röm. 1, 28: τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει); vielmehr haben sie ihn in seiner Entwicklung gehemmt (κατέχειν). Das Hemmniß, in welchem jene Wahrheitserkenntniß gleichsam ersticke, war ihre (praktische) Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (v. 18). Wie sich Paulus dies denkt, zeigt deutlich v. 21.

1) Seit Erschaffung der Welt hat Gott nämlich seine ewige Macht und die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften (θεϊότης) ihnen durch seine Werke kundgethan (Röm. 1, 20). Er hat sich ihnen bezeugt durch seine Wohlthaten, indem er vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gab und ihre Herzen erfüllte mit Speise und Wohlgefallen (Act. 14, 17), indem er die Völker über die Erde vertheilte und ihnen für ihre Herrschaft festbestimmte Zeit- und Raumgrenzen gab (17, 26). Freilich war dabei auf ihre Mithätigkeit gerechnet. Durch ihre Weisheit sollten sie Gott in seiner Weisheit erkennen (1 Kor. 1, 21); sie sollten ihn suchen, ob sie ihn nicht handgreiflich wahrnehmen und finden möchten (Act. 17, 27); und das ihnen dazu gegebene Organ war der νοῦς (Röm. 1, 20: νοούμενα; vgl. §. 68, c), mittelst dessen die unsichtbaren Eigenschaften Gottes (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) geistig geschaut werden konnten (καθορᾶται).

Sie haben Gott, soweit sie ihn kraft seiner ursprünglichen Offenbarung erkannten, nicht gepriesen und ihm nicht gedankt. Das *δοξάζειν* wäre die praktische Anerkennung seiner *δύναμις* und *θειότης* gewesen (v. 20), das *εὐχαριστεῖν* die praktische Anerkennung seiner Güte und Wohlthaten (Act. 14, 17). Beides haben sie ihm verweigert, und das war der Sündenfall des Heidenthums. Nicht durch einen intellektuellen Irrthum, sondern durch eine praktische Verirrung sind sie von der ursprünglichen Gotteserkenntniß abgekommen.

c) Durch diese praktische Abwendung von Gott haben die Heiden nun den höchsten Gegenstand ihres Denkens verloren und darum ihre Gedanken auf das Eitle, Richtige gerichtet (Röm. 1, 21: *εμταιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*; vgl. die *ματαιότης τοῦ νοός* Eph. 4, 17); und das so lange, bis das im Herzen befindliche Organ für die Erkenntniß des Göttlichen, der ihm bestimmten Thätigkeit entwöhnt, endlich dafür unfähig geworden (*ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*) und so, des Lichtes der Wahrheit entbehrend, der Finsterniß verfallen ist (Röm. 1, 21: *ἐσκοτίσθη*. 2, 19: *οἱ ἐν σκότει*; vgl. 2 Kor. 6, 14. 1 Theß. 5, 4 f.). Freilich beginnt mit diesem Verluste der durch göttliche Offenbarung mitgetheilten Wahrheit gerade der Dünkel auf die selbsterfönnene Weisheit (Röm. 1, 22: *φάσκοντες εἶναι σοφοί*), der sie aber zu Thorheiten steampelt (*ἐμωράνθησαν*), da diese Weisheit im Urtheil Gottes Thorheit ist (1 Kor. 3, 19). Denn die Gedanken dieser Weisheit, die Gott in seiner Weisheit nicht erkennt (1, 21; vgl. 2, 8), sind doch nur nichtige (3, 20 nach Psalm 94, 11), und Gott hat gewußt, dieselbe in ihrer Thorheit und Nichtigkeit bloßzustellen (1, 20). Der Gipfel der Thorheit aber, in welche das Heidenthum auf diesem Wege gerieth, ist der Götzendienst. Denn es giebt keine größere Thorheit, als wenn man die *δόξα* des unvergänglichen Gottes verwandelt in ein *ὁμοίωμα* eines Menschen- und Thierbildes (Röm. 1, 23). Paulus denkt hier also nicht an den groben Fetischismus, der das Gözenbild selbst für die Gottheit hält. Aber er schließt mit Recht aus dem Götzendienste darauf, daß das Heidenthum die Gottheit für ein Wesen hält, das dem in den Menschen- oder Thierbildern abgebildeten ähnlich sei und darum durch sie abgebildet werden konnte.²⁾ Damit aber haben

2) Die durch Röm. 8, 3 veranlaßten neueren Verhandlungen über den paulinischen Begriff des *ὁμοίωμα* (vgl. Overbeck und Zeller in Hilgenfelds Zeitschrift 1869, 2. 1870, 3) haben die Stelle Röm. 1, 23 immer noch nicht ausreichend gewürdigt. Ein *ὁμοίωμα* ist, wie Zeller S. 302 richtig zeigt, ursprünglich ein Aehnlichgemachtes, dann eine einer anderen ähnliche Sache. So ist ohne Zweifel Röm. 5, 14 die Sünde, welche allen Menschen vor dem Gesetz abgesprochen wird, eine der *παράβασις* Adams ähnliche, sofern sie wie diese als Uebertretung eines mit der Todesdrohung verbundenen Gebotes zu denken wäre. So heißt Röm. 6, 5 ein Vorgang, welcher dem Tode und der Auferstehung Christi ähnlich ist, sein *ὁμοίωμα*. An unserer Stelle charakterisirt das *ὁμοίωμα* die Vorstellung von Gott, die darin lag, wenn sie in Menschen- und Thierbildern ihre Götter darstellten, und mit der sie darum die Vorstellung eines unvergänglichen Gottes und seiner *δόξα* vertauschten. Nun ist aber das Bild unzweifelhaft das *ὁμοίωμα* des Abgebildeten im eigentlichen Sinne und demnach auch umgekehrt das Abgebildete ein *ὁμοίωμα* des Bildes. Sind nun die Gözenbilder Menschen- und Thierbilder, so muß die Vorstellung von der Gottheit, die sie ausdrücken, eine solche

sie jedenfalls das richtig erkannte wahre Wesen Gottes vertauscht mit einem lügenhafter Weise dafür ausgegebenen und haben mit Umgehung des Schöpfers ein geschöpfliches Wesen verehrt (1, 25), wie es allein in jenen Bildern sein *ὁμοίωμα* finden kann. Das innerste Wesen des Heidenthums ist also Naturdienst, Kreaturvergötterung; und diese ist nicht nur Thorheit, sondern tiefe Entwürdigung. Die göttlichen Wesen, wie es sie sich vorstellt (*εἰδωλα*: 1 Theß. 1, 9), existiren gar nicht (1 Kor. 8, 4. 10, 19), sind wenigstens gar keine göttlichen Wesen. Im Gegensatz zu dem wahren lebendigen Gott sind die Nichtigkeiten (*μάταια*: Act. 14, 15; vgl. Jer. 8, 19), sprachlose Götzen, die keine Antwort geben können, wenn man sie anruft, sich nicht durch Offenbarung kund thun, wie der lebendige Gott (1 Kor. 12, 2; vgl. Hab. 2, 18). Der ebenso thörichte als schmachvolle Götzendienst ist aber hiernach eine selbstverschuldete und darum strafbare Sünde (5, 10. 6, 9).

d) Von praktischer Seite her war die Folge jener Abkehr von Gott ein immer tieferes Versinken in die Gottlosigkeit (Röm. 1, 18; vgl. 4, 5. 5, 6), der prinzipielle Ungehorsam (11, 30), der sich vom Gesetze Gottes ganz losgelöst hat (2 Kor. 6, 14: *ἀνομία*), so daß sie nun *ἄδικοι* (1 Kor. 6, 1) sind. Kennt der Mensch aber keine über ihm stehende Norm mehr, so verfällt er den natürlichen Trieben, den Begierden des Fleisches (Röm. 1, 24), die eben in dieser ihrer Emanzipation von dem göttlichen Willen sündlich werden; insbesondere der Unzucht und Habgier (1 Kor. 5, 10), welche auch hier als die heidnischen Kardinalaster betrachtet werden (vgl. §. 62, a). Allein auch damit erreicht der Mensch nicht, was er zu erreichen meint. Statt der vermeinten schrankenlosen Freiheit verfällt er der Knechtschaft der Leidenschaften (*πάθη*: Röm. 1, 26; vgl. 1 Theß. 4, 5), die den Menschen zur äußersten Passivität verurtheilen. Als den Gipfelpunkt des heidnischen Lasterlebens betrachtet Paulus die unnatürlichen Wollustlaster (Röm. 1, 24. 26 f.), welche wirklich in der Zeit des sinkenden Heidenthums eine grauseneregende Verbreitung erlangt hatten. Dies war aber ein nothwendiger Entwicklungsprozeß; nicht nur, weil viele unsittliche Mythen und Kulte des Heidenthums die Sinnlichkeit beschönigten und aufstachelten, sondern hauptsächlich, weil es im Wesen der sinnlichen Lust liegt, daß sie, durch die gewöhnlichen Genußmittel leicht abgestumpft, nach immer neuen Reizmitteln sucht und so zu widernatürlicher Befriedigung kommt. Damit ist dann freilich das Hingegebensein an die Natur in eine Verfehrung der Natur umgeschlagen; in dieser tritt aber nur die Verfehrung der natürlichen Ordnung zu Tage, welche darin liegt, daß der Mensch sich den natürlichen Trieben hingiebt, statt nach Gottes Willen über sie zu herrschen. Endlich aber verliert das Heidenthum völlig das ihm ursprünglich eingepflanzte sittliche Bewußtsein. Sie thun nicht nur selber gegen besseres Wissen und Gewissen das, was selbst von ihrem Standpunkte aus unziemlich ist (*τὰ μὴ κατ'ἔκοντα*: v. 28—31), sondern sie billigen es auch an Anderen, die es thun (v. 32), während doch der Mensch sonst, selbst

sein, welche sie den in ihnen dargestellten Menschen und Thieren ähnlich erscheinen läßt. Vgl. auch Act. 17, 29.

wo er sein Bösesthum entschuldigt, nur zu geneigt ist, dasselbe an Anderen zu rügen.³⁾ In der That finden wir selbst unter den gebildeten heidnischen Schriftstellern jener Zeit offene Entschuldigungen der Päderastie, der Rache such und anderer Laster; und jedenfalls zeugt der sittliche Indifferentismus der großen Masse (Röm. 9, 30: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*) für eine solche Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins.⁴⁾

§. 70. Das Heidenthum und die göttliche Pädagogik.

Auf dem Gebiete des Heidenthums läßt Gott die Menschheit ihre Wege gehen, damit zu Tage komme, wohin die natürliche Entwicklung der Menschheit führt. a) In derselben erscheint das Heidenthum zunächst nur unter dem Gesichtspunkte der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit. b) Aber in diesem Zustande fällt es den Mächten der Finsterniß anheim, die es verehrt und von denen es zu gottwidrigem Verhalten bestimmt wird. c) Und so kommt es zu jener heillosen Verfunkenheit des Heidenthums, in welcher das göttliche Zorngericht über seinen ursprünglichen Abfall Sünde durch Sünde straft. d)

a) Wenn in der Apostelgeschichte Paulus sagt, daß Gott alle Völker in ihren Wegen gehen ließ (Act. 14, 16), wenn Gott sie aufwachsen läßt wie einen wilden Delbaum (Röm. 11, 24), so steht dieses Gehenlassen im Gegensatz zu dem heilsgeschichtlichen Eingreifen Gottes in die Geschichte des jüdischen Volkes. Indem aber Gott die anderen Völker ihrer natürlichen Entwicklung überläßt, die sie in immer schlimmeres Verderben hinabführt, braucht er keineswegs darauf zu verzichten, seine Heilsabsichten auch an ihnen zu verwirklichen. Vielmehr kann jenes Gehenlassen die pädagogische Absicht einschließen, das Heidenthum erfahren zu lassen, wohin es mit seinen eigenen Kräften in der nothwendigen Konsequenz der einmal eingeschlagenen Richtung gelange. Ergab sich dabei, daß die Sünde es in ein immer rettungsloseres Verderben führe, so mußte dadurch der Abscheu vor der so in ihrem tiefsten Wesen erkannten Sünde geweckt und

3) Wenn der Apostel diese völlige Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins (vgl. Eph. 4, 19) als einen *ὁσὸς ἄδίκος* bezeichnet (Röm. 1, 28), so liegt es nahe, daß er dabei nicht bloß an einen verwerflichen Sinn gedacht hat, sondern an einen solchen, der nicht mehr prüft und unterscheidet zwischen Gut und Böse (Röm. 12, 2, 18). Das Wort *ἄδίκος* kommt allerdings von *δέχομαι* her und heißt verwerflich (1 Kor. 9, 27), aber es konnte dem Apostel leicht begegnen, es mit *δοκιμάζειν* zusammenzubringen, zumal er ein Wortspiel mit *ἐδοκίμασαν* zu beabsichtigen scheint. — 4) Es muß im Auge behalten werden, daß der Apostel überall das Heidenthum im Großen und Ganzen schildert, wie es auf Grund seiner natürlichen Entwicklung geworden war. Er setzt Röm. 2, 14. 26 f. ausdrücklich den Fall als einen thatsächlich vorkommenden, daß die Heiden thun, was das Gesetz verlangt, und die Rechtsfahrungen desselben halten. Allein diese einzelnen Ausnahmen können nach §. 66, b schon für die einzelnen Personen nicht das Gesamturtheil über ihr sittliches Verhalten aufheben, geschweige denn das über das Heidenthum im Großen und Ganzen ausgesprochene; denn sie sind nicht kraft des heidnischen Wesens, sondern trotz desselben zu Stande gekommen.

das Heilsbedürfniß erregt werden. Was der Apostel Röm. 7, 13 vom Standpunkte unter dem Geſetze ſagt, daß die Sünde durch die Förderung ihrer Entwicklung in ihrem wahren Weſen zur Erſcheinung kommen ſollte, gilt in dieſer Beziehung unzweifelhaft auch vom Heidenthum; und dieſer Gedanke liegt ſichtlich im Hintergrunde der ganzen Schilderung von der ſündhaften Entwicklung des Heidenthums (Röm. 1). Allein allerdings hat Paulus die ſich ſelbſt überlaſſene Entwicklung des Heidenthums keineswegs immer und von vorn herein unter dieſen pädagogiſchen Geſichtspunkt geſtellt.

b) Wenn Paulus die Verführung der heidenchriſtlichen Galater zum jüdiſchen Geſetzesweſen als eine Rückkehr zu den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα betrachtet (Gal. 4, 9), ſo ſtellt er damit ihren früheren Zuſtand nicht unter den Geſichtspunkt eines ſtrafwürdigen Abfalls, ſondern einer Unvollkommenheit, wie ſie dem noch unreifen Kindheitsalter der Menſchheit entſprach. Von dieſem Geſichtspunkte aus iſt das Heidenthum eine Anfängerreligion, in welcher die Menſchheit (ὁ κόσμος) die Elemente, gleichſam das A-B-C des religiöſen Wiſſens und Handelns (στοιχεῖα) zu lernen begonnen hat; dieſe ſind natürlich noch dürſtig und können nicht bewirken (ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ), was der Menſch von der Religion verlangt.¹⁾ Die Heiden ſind damit als νήπιοι (vgl. Röm. 2, 20) betrachtet, deren Unreiſe noch keine höhere Belehrung zuließ. Da nun der Menſch im Kindheitsalter noch mehr oder weniger die Stellung eines δοῦλος hat (Gal. 4, 1), ſo entſprach dieſer ihrer Unreiſe auch die Gebundenheit, welche dieſe Anfängerreligion mit ſich brachte, ihr δουλεύειν. Weil ſie Gott, d. h. den wahren Gott nicht kannten, mußten ſie Göttern dienen, die es ihrer wahren Natur nach gar nicht ſind, und Satzungen, die ihren Zweck nicht erreichen (v. 8 f.). Es war eben die Zeit der Unwiſſenheit, die Gott nach Act. 17, 30 überſehen will, woraus freilich folgt, daß ſie an ſich durchaus keine unverſchuldete iſt. Aber im Galaterbrief wird auf die

1) An dieſer Erklärung der στοιχεῖα (oder στοιχ. τοῦ κόσμου 4, 3) muß feſtgehalten werden, weil der Zuſammenhang, in welchem der Begriff zum erſten Male auftritt, unzweideutig auf das unreife Jugendalter führt, dem nur ſolche Anfangsgründe zugänglich ſind. Die Beziehung auf die Geſtirne, wenn auch vielleicht ſprachgebräuchlich zu rechtfertigen (obwohl ſie, um unmißverſtändlich zu ſein, immer ein τοῦ ὀδρανὸς erfordern würde), bleibt ebenſo unpaſſend in ihrer Anwendung auf das Heidenthum, das ja Paulus nicht bloß als ein Geſtirndienst kennt und betrachtet, wie auf das Judenthum, deſſen „Abhängigkeit von den Himmelsmächten“ doch nur äußerſt gekünſtelt herausgebracht wird. Geht man aber zu der Vorſtellung von den in ihnen erſcheinenden Himmelsmächten (Engeln) oder Elementargeiſtern fort, ſo verläßt man den Wortlaut völlig. Bei der Beziehung auf die ſtofflichen Elemente der Welt (vgl. 2 Petr. 3, 10. 12) würde das Charakteriſtiſche des Ausdrucks gar nicht in dem τὰ στοιχεῖα, ſondern in dem Genitiv τοῦ κόσμου liegen (der doch Gal. 4, 9 ganz fehlt), wobei ſpeziell an die Welt in ihrem gegenwärtigen Beſtande (alſo was 1 Kor. 7, 31 ausdrücklich ὁ κόσμος οὗτος heißt) gedacht wäre; und immer würde es als Ausdruck für das äußere Sätzungsweſen, an das ohnehin excluſiv zu denken gar kein Grund vorliegt, ein ſehr gezwungener und unklarer ſein. Die Behauptung, daß ſprachlich der Genitiv nur das Ganze bezeichnen könne, das aus den Elementen ſich zuſammenſetzt, wird ſchon durch Hebr. 5, 12 widerlegt.

ihr zu Grunde liegende Verschuldung garnicht reflektirt, sondern die religiöse Unwissenheit des Heidenthums auf eine unverschuldete Unreife, ihre verkehrte Religionsübung auf eine diesem Zustande entsprechende Gebundenheit zurückgeführt. Der natürliche Entwicklungsgang, dem Gott die Heiden überließ (Act. 14, 16), wird hier noch ganz als ein solcher betrachtet, nach welchem der Kindheitszustand der Menschheit eine höhere Erkenntniß und Erfüllung des göttlichen Willens noch nicht zuließ. Daher ist auch die positive Gottwidrigkeit und sittliche Versunkenheit ihres Lebens noch nicht urgirt.

c) Wesentlich anders gestaltet sich dagegen die Anschauung des Apostels schon in den Korintherbriefen. Wenn auch bereits Gal. 4, 8 die falschen Götter, denen das Heidenthum dient, als wirkliche Wesen gedacht sind, die nur nicht sind, wofür die Heiden sie halten, und den Dienst nicht beanspruchen dürfen, den die Heiden ihnen leisten: so erscheint doch erst 1 Kor. 12, 2 das Heidenthum ganz offenbar in der Gewalt einer fremden Macht, die sie willen- und einsichtslos zu den sprachlosen Götzen treibt und sie so zu der entwürdigenden Idolatrie veranlaßt. Hier wird es aber ganz klar, daß es wirkliche und zwar übermenschliche Wesen sind, die in den Idolen verehrt werden. Diese bezeichnet Paulus, einer Vorstellung des späteren Judenthums (vgl. LXX zu Deut. 32, 17. Psalm 96, 5. Bar. 4, 7) folgend, als Dämonen (10, 20 f.). In dem Sinne, in welchem selbst das A. T. von vielen Göttern und Herren redet (vgl. Deut. 10, 17), mögen diese immerhin Gottheiten genannt werden (8, 5), wie ja auch Paulus selbst gelegentlich den Teufel den *θεός τοῦ αἰῶνος τούτου* nennt (2 Kor. 4, 4); aber für den Christen (1 Kor. 8, 6) sind es nur *λεγόμενοι θεοί* (v. 5) Gottheiten im Sinne der Heiden sind es nicht, Idole, wie sie sie sich denken, giebt es nicht (8, 4. 10, 19). Unstreitig sind diese Dämonen, wie in den Evangelien (§. 23, b), als die Diener und Organe des Satans gedacht, so daß der Teufel wohl ganz insbesondere durch sie das Heidenthum beherrscht. Wenigstens wird 2 Kor. 6, 14—15 mitten unter den Charakterzügen des heidnischen Wesens, nach der *ἀνομία* und *σκότος* und vor den *εἰδωλα*, in v. 15 Belial (= *ῥῥῥ*) oder der Teufel genannt. Die Verbindung des Heidenthums mit dem dämonischen Reiche ist aber sehr real gedacht. Nach 1 Kor. 10, 20 f. nimmt Paulus an, daß die heidnischen Opfermahle, deren Theilnahme er darum den Christen untersagt, ebenso in eine reale (und natürlich besleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen bringen, denen das dort Genossene als Opfer geweiht ist, wie das christliche Abendmahl mit Christo. Offenbar sind es also die dämonischen Mächte, welche das Heidenthum in ihr gottwidriges (2 Kor. 6, 14: *ἀνομία*) und ihr besleckendes unsittliches Wesen (v. 17: *ἀκαθάρτον*) hineingezogen haben (vgl. die *πνεύματα ἀκαθάρτα* in den Evangelien §. 23, b). Hier ist demnach das Heidenthum in seiner kindischen Unreife und Gebundenheit den Mächten der Finsterniß anheimgefallen, denen es nun in religiösem, wie in sittlichem Sinne dienen muß.²⁾

2) Es ist sehr charakteristisch für Beyschlag, daß er einfach für eine „hartnäckige Einbildung unserer Exegeten“ (II, S. 119) erklärt, was doch unzweifelhaft dasteht.

d) Erst im Römerbriefe aber abstrahirt Paulus ebenso von jener natürlichen Unreife (not. b), wie von diesem Einfluß übernatürlicher Mächte (not. c). Hier stellt er sich ganz auf den Standpunkt der religiös-sittlichen Betrachtung, nach welcher ja auch das Heidenthum nur den Mächten der Finsterniß verfallen konnte, weil es sich von dem lebendigen Gott abgewandt und der Sünde hingegeben hatte (vgl. §. 67, a). Hier kommt es also erst zu der Anschauung von einem ursprünglichen Sündenfall des Heidenthums und seinen traurigen Folgen in einem immer tieferen intellektuellen und sittlichen Verfall. Aber das Eigenthümliche ist, daß Paulus auch diesen §. 69 geschilderten Entwicklungsprozeß als einen göttlich geordneten betrachtet. Er stellt ihn Röm. 1, 18—32 unter den Gesichtspunkt eines Gerichtes, in welchem sich der göttliche Zorn über den ursprünglichen Abfall des Heidenthums offenbart. Schon dem Grundgesetze der göttlichen Vergeltung, wonach die Schuld eine äquivalente Strafe fordert (§. 64, b), entspricht es, wenn Gott die Sünde durch Sünde straft, indem er den Sünder durch den von ihm geordneten Entwicklungsprozeß der Sünde in immer tiefere Sünde versinken läßt. So müssen die Heiden an ihrer eigenen Person (ἐν ἑαυτοῖς) den nach göttlicher Ordnung nothwendigen (ἢ ἔδει) äquivalenten Lohn (ἀντιμισθίαν) für den Irrwahn ihres Abfalls von Gott empfangen (v. 27). Darum giebt sie Gott dahin in die Unreinigkeit der unnatürlichen Wollustlaster (v. 24. 26), die einerseits die nothwendige Konsequenz ihres Götzendienstes und ihres Lebens in den Lüsten sind, andererseits ihre gerechte Strafe durch die Schande, die sie mit sich bringen. Aber schon das Versinken in die Finsterniß und Thorheit ist v. 21 f. durch die Passiva als ein Gottesgericht qualifizirt, obwohl es die natürliche Folge der ursprünglichen Abkehr von Gott ist. Wie genau aber jene Strafe ihrer Schuld entspreche, deutet der Apostel schon im Ausdruck an. Sie, die Gott seine Ehre genommen (v. 23), müssen sich selbst entehren (v. 24. 26); sie, die in der Vergötterung der Kreatur die natürliche Ordnung der Dinge verkehrt haben (μετέλλαξαν: v. 25), müssen nun auch die sittliche Ordnung verkehren (μετέλλαξαν; v. 26); und dem entsprechend, daß (καθώς) sie die Erkenntniß Gottes zu besitzen οὐκ ἔδοξίμασαν, gab sie Gott dahin εἰς ἀδόκιμον νοῦν (v. 28 und dazu §. 69, d. Anm. 3). So hat Paulus die natürliche Entwicklung des sich selbst überlassenen Heidenthums immer tiefer zu ergründen versucht. Aber gerade hier, wo sein sich steigender religiös-sittlicher Verfall als eine Wirkung des göttlichen Zorngerichtes erscheint, kehrt der Apostel wieder zu jenem Ausgangspunkte zurück: gerade darin, daß Gott die Heiden sich selbst überließ (not. a), offenbart sich das Walten einer göttlichen Pädagogik, welche die Menschheitsentwicklung leitete. Hatte die Zeit der kindischen Unreife und Unfreiheit die Heiden den Mächten der Finsterniß verfallen lassen oder in einen sittlichen Verfall gebracht, der sie dem gerechten Zorngerichte Gottes überantwortete, so konnte das eben nur die Sehnsucht in ihnen erwecken nach einer Zeit, wo die rettende Gnade Gottes sie auf eine höhere Entwicklungsstufe erhob, in welcher die Unvollkommenheit der niederen mit ihren unseligen Folgen überwunden werden mußte. Und in dieser Sehnsucht lag bereits

die Ahnung, daß auch über dem rettungslosen Elend des Heidenthums die Weissagung einer besseren Zukunft schwebt.

§. 71. Das Judenthum und sein Gesetz.

Vgl. B. Duhm, *Pauli ap. de Judaeorum religione judicia*. Gotting. 1873. Glos, die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus. Karlsruhe 1885. A. Zahn, *das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostel Paulus*. Halle 2. Aufl. 1892. Grafe, *die paulinische Lehre vom Gesetz*. 2. Aufl. Freiburg 1893. Rühl, *Stud. u. Crit.* 1894, 2.

Unter allen Völkern stand das jüdische kraft seiner Abstammung von den Erzvätern in einem ausschließlichen Eigenthums- und Rindschaftsverhältniß zu Gott. a) In Folge dessen besaß es in seinen heiligen Schriften die Offenbarung Gottes über sein Wesen und ein geschriebenes Gesetz, das ihm den Willen Gottes in unerschütterlicher Objektivität vor Augen stellte. b) Dieses Gesetz war durch Moses gegeben und im Pentateuch von ihm niedergeschrieben, aber auch die ganze Schrift Alten Testaments war eine Offenbarung des göttlichen Willens. c) Dennoch erfüllten auch die Juden das Gesetz nicht und waren ebenso wie die Heiden dem Gerichte verfallen. d)

a) Wenn auch hinsichtlich der Heilsbedürftigkeit das Judenthum oder die Beschneidung, wie Paulus dasselbe oft nach seinem charakteristischen Merkmal bezeichnet (Gal. 2, 7—9. Röm. 3, 30), dem Heidenthum ganz gleichsteht, so soll damit durchaus nicht geleugnet werden, daß es in vielfacher Beziehung Vorzüge vor demselben hat (Röm. 3, 2: *πολλὰ κατὰ πάντα τρόπον*). Es folgt daraus nur, daß es nicht in allen Stücken (*οὐ πάντως*) etwas voraus hat, nämlich nicht hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit (v. 9). Die Aufzählung seiner Vorzüge gipfelt aber 9, 5 in der Abstammung von den Erzvätern, von deren letztem die Juden den theokratischen Ehrentamen der Israeliten führen (v. 4). Auf jene Abstammung, wie auf diesen Namen legt Paulus Röm. 11, 1. 2 Kor. 11, 22 (vgl. Phil. 3, 5) auch für seine Person Gewicht. Welche Bedeutung diese Abstammung hat, erhellt aus Röm. 11, 16. Nach dem Grundsatz, daß die Zweige heilig sind, wenn die Wurzel heilig ist, geht die Gottgeweiheit von den Erzvätern auf ihre Nachkommen über; in ihnen sind diese zu Gottes Eigenthum erwählt ganz im Aelichen Sinne (vgl. §. 44, a), und als sein Eigenthum sind sie der erwählte Gegenstand seiner Liebe (v. 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοῦ πατέρος*). Das Volk Israel ist sein Volk (11, 1 f. 15, 10 nach Deut. 32, 43); er läßt seine Herrlichkeit unter ihnen wohnen (9, 4: *ἡ δόξα*), und sie können sich seiner als ihres Gottes rühmen (2, 17). Dieses besondere Liebesverhältniß, in welchem das Volk zu seinem Gott steht, wird aber in Aelicher Weise als ein Rindschaftsverhältniß bezeichnet (9, 4: *ἡ υἱοθεσία*). Der Same Abrahams sind die Gotteskinder, so daß τέκνα Ἀβραάμ und τέκνα Θεοῦ als Synonymbegriffe vertauscht werden können (9, 7 f.; vgl. v. 25 f., wo

die Begriffe Gottes-Volk-sein, Geliebt-sein und Söhne-Gottes-sein Synonym-begriffe sind).

b) In Folge dieses Vorzuges, den das jüdische Volk vor allen Völkern voraus hat, ist es betraut mit den Gottesprüchen (*τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*: Röm. 3, 2), d. h. mit den göttlichen Offenbarungen, welche in seinen heiligen Schriften niedergelegt sind. Wenn sich Paulus auch nie ausdrücklich darüber ausspricht, daß die Juden in den Alten Schriften eine Offenbarung über das Wesen Gottes besaßen, verständlicher und reicher, als sie die Heiden ursprünglich hatten, so versteht es sich doch für ihn von selbst. Es erhellt daraus auch, daß eine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs keine eigenthümliche Gotteslehre geben kann. Paulus will über das Wesen Gottes nur lehren, was das A. T. darüber lehrt und was die Juden aus ihm wissen konnten.¹⁾ Wenn die jüdischen Schriftgelehrten in der im A. T. sich entfaltenden Weisheit Gottes Gott nicht erkannten, so lag es daran, daß ihre Weisheit, mit der sie in demselben forschten, eine verkehrte war (1 Kor. 1, 20 f.), wie die der sündhaften Menschheit überhaupt. Da es nun für die Beschaffung der Gerechtigkeit und des Heiles vorzugsweise ankommt auf eine Offenbarung des göttlichen Willens, so konnte es in der Offenbarung, die Gott seinem Volke gegeben, auch an dieser nicht fehlen. Die Juden besaßen im Gesetz eine abbildliche Darstellung der Wahrheit, aus welcher sie den Willen Gottes erkennen und den Unterschied von Gut und Böse prüfen lernten (Röm. 2, 18. 20). Dieser Gesetzesbesitz ist dem Apostel so charakteristisch für sie, daß er sie bezeichnet als *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* (Röm. 3, 19; vgl. 2, 12), *οἱ ἐπὶ νόμον* (1 Kor. 9, 20; vgl. Gal. 4, 5). Auch die Juden waren sich dessen als eines hohen Vorzugs bewußt, dessen sie sich rühmten (Röm. 2, 23), auf Grund dessen sie sich zu Lehrmeistern (v. 19 f.) und Richtern (v. 1. 3) der Heiden aufwarfen. Besaßen auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz, so war es doch nach Röm. 2, 27 (vgl. 2 Kor. 3, 6) ein wesentlicher Vorzug, daß die Juden dasselbe schriftlich fixirt besaßen, so daß sie es in den Synagogen vorlesen hören (v. 13) und daraus unterrichtet werden konnten (v. 18). Das Gesetz stand ihnen dadurch in unerschütterlicher Objektivität gegenüber. Daher konnte bei ihnen nie, wie zuletzt bei den Heiden, das Bewußtsein über den Unterschied von Böse und Gut ausgelöscht werden.

c) Die Grundlage dieses Gesetzes bildet die mosaische Gesetzgebung, die zuerst wieder den göttlichen Willen, mit einer bestimmten Strafandrohung verbunden, proklamirt hat (Röm. 5, 14). Zu den besonderen Vorzügen Israels rechnet Paulus Röm. 9, 4 den feierlichen Akt der Gesetzgebung (*ἡ νομοθεσία*), in welchem das auf steinerne Tafeln geschrie-

1) Er selbst beruft sich, wo er von irgend einer göttlichen Eigenschaft redet, wiederholt auf das A. T. So für Gottes Wahrhaftigkeit auf Psalm 51, 6 (Röm. 3, 4), für sein freies Erbarmen auf Ex. 33, 19. 9, 16. Jes. 45, 9 f. (Röm. 9, 15. 17. 20), für seine unerforschliche Weisheit auf Jes. 40, 13 (1 Kor. 2, 16. Röm. 11, 34), für seine unverdiente Gnade auf Hiob 41, 2 (Röm. 11, 35), für sein gerechtes Gericht auf Deut. 32, 35 (Röm. 12, 19) und für die Universalität desselben auf Jes. 45, 23 (Röm. 14, 11).

bene (2 Kor. 3, 3. 7; vgl. Ex. 31, 18) Gesetz am Sinai promulgirt wurde. Einer rabbinischen Tradition folgend, die sich schon in den LXX (Deut. 33, 2) und bei Josephus (Antiq. XV, 5, 3) findet, und auf die schon Stephanus in seiner Rede sich bezieht (Act. 7, 53; vgl. v. 38), nimmt er an, daß das Volk diese Gesetzestafeln zwar durch die Hand des Moses empfing (ἐν χειρὶ μεσίτου), aber unter Vermittelung von Engeln (Gal. 3, 19: διαταγὰς δι' ἀγγέλων). Damit wird aber jedenfalls nicht eine Zeugnung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes beabsichtigt.²⁾ Als Gesetzgeber erscheint Moses auch Röm. 5, 14 (vgl. v. 20); von ihm rührt die Thora her, wie sie noch jetzt im Pentateuch gelesen wird (2 Kor. 3, 15); von ihm sind alle gelegentlich angeführten Verordnungen des Gesetzes geschrieben (1 Kor. 9, 9: Deut. 25, 4. Röm. 10, 5. 19: Lev. 18, 5. Deut. 32, 21). Dieses Gesetz Moses, aus dem Röm. 7, 7 ausdrücklich Ex. 20, 17 citirt wird, ist nun das Gesetz Gottes (7, 22. 25. 8, 7), und zwar in seinem ganzen Umfange.³⁾ Ausdrücklich zählt Paulus Röm. 9, 4 unter die Vorzüge des jüdischen Volkes die בְּרִית יְהוָה (ἡ δόξα), welche nach einer rabbinischen, auf Lev. 16, 2 gestützten Vorstellung beständig über der Bundeslade schwebte und also den Tempel zur wirklichen Offenbarungsstätte machte; wie er denn auch 1 Kor. 10, 18 den Brandopferaltar nach Ex. 20, 24 als die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart betrachtet, an welcher der Israelit der Segnungen derselben theilhaftig wird. Erhellst hieraus, daß er die Ällichen Kultuseinrichtungen ganz im Sinne des A. T. und des Judenthums betrachtete, so zählt er zu jenen

2) Klöpffer (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, 1. S. 94), dem neuerdings Viele folgen, sucht zu beweisen, daß Paulus das Gesetz, sofern es die Beschneidung sammt allen spezifisch nationalen (levitischen) Bestimmungen anordnet, von der Mitbetheiligung untergeordneter Engelmächte herleitet (Gal. 3, 19), um die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit dieser sarkischen Seite des Gesetzes anzudeuten. Allein in jenem Zusammenhange kommt gerade nicht diese Seite des Gesetzes in Betracht, da es vielmehr das pneumatische Gesetz ist, das wegen der sündhaften Natur des Menschen nur zur Milderung der παραβάσεις dienen konnte (vgl. §. 72, b). Nach Ritziß betrachtet Paulus Gal. 3 sogar das mosaische Gesetz überhaupt, sofern es eine rechtliche Ordnung gegenseitiger Leistungen zwischen Menschen und Gott aufstellt, welche keinen religiösen Charakter hat, als eine (ungöttliche) Stiftung der niederen Engelmächte (II, S. 312 f.). Vgl. jetzt auch Beshlag II. S. 125. — 3) So wenig wie Jesus oder einer der Ur-apostel (§. 24, c. 52, a, Anm. 1), macht Paulus irgend einen Unterschied zwischen dem ethischen und dem rituellen Theil des Gesetzes. Natürlich läßt sich die Annahme, daß er den letzteren nicht zur göttlichen Offenbarung oder gar nicht einmal zum Gesetze Moses rechnete (vgl. Holsten, S. 21 f.), daraus nicht beweisen, daß in seinen auf das ethische Wesen der vordrisslichen oder christlichen Menschheit bezüglichen Erörterungen nur von jenem ersteren die Rede ist. Was er von der Stellung des Christen zum Gesetze sagt, kann hier natürlich garnicht in Betracht kommen. Wenn der Apostel aber Röm. 2, 28 f. dem Juden vorhält, daß er, um Lob von Gott zu empfangen, nicht bloß am Fleische, sondern am Herzen beschnitten sein müsse, so sagt er nichts anderes, als was das Gesetz auch fordert (Deut. 10, 16). Und wenn er diese Beschneidung als eine nicht im Buchstaben des Gesetzes begründete, sondern im Geiste Gottes vollzogene bezeichnet, so sagt er ebenfalls nur, was Deut. 30, 6 sagt, daß diese Beschneidung von Gott selbst (durch seinen Geist) vollzogen wird an allen denen, welche sich von ganzem Herzen im Gehorsam zu Gott bekehren (v. 2).

Vorzügen (Röm. 9, 4) auch die jüdische *λατρεία*. Daraus folgt von selbst, daß er auch den rituellen Theil des Gesetzes, welcher die Bestimmungen über diese *λατρεία* gab, als einen von Gott gegebenen, für das Volk Israel segensreichen ansah. Obwohl es sich nicht direkt beweisen läßt, so läßt es sich doch voraussetzen, daß Paulus, wenn er vom Gesetze schlechthin redet, nicht bloß an die mosaische Gesetzgebung, sondern an alle Gebote Gottes dachte, wie sie im A. T. enthalten sind, also auch an die Fortbildung des Gesetzes durch die Propheten. Wie die Bezeichnung des Pentateuch als *ὁ νόμος* auch da gebraucht wird, wo es sich nicht um den gebietenden, sondern um den geschichtlichen oder weissagenden Theil desselben handelt, und doch nur da, wo aus der Geschichte oder Weissagung der Wille Gottes erhellt, der den neuen Weg zur Rechtfertigung für den Menschen (Röm. 3, 21) oder das rechte Verhalten des Menschen (1 Kor. 14, 34) ordnet: so wird umgekehrt das ganze A. T. als *ὁ νόμος* bezeichnet, auch wo es sich um Stellen aus den Psalmen und Propheten handelt (1 Kor. 14, 21. Röm. 3, 19), aber doch auch nur, weil das A. T. in allen seinen Theilen zugleich den Willen Gottes kund thut.

d) Auch in Betreff der Juden lehrt die Schrift (Röm. 3, 9—19), wie die Erfahrung (2, 1—3. 21—24), daß sie das Gesetz nicht halten und somit sammt den Heiden dem Gerichte Gottes verfallen sind (3, 19). Damit soll nicht gesagt sein, daß ihre Sündhaftigkeit nicht anderer Art war, wie die der Heiden (Gal. 2, 15); ja Paulus gesteht ihnen ein Eifern um Gott (Röm. 10, 2) und ein Streben nach Gerechtigkeit (9, 31. 10, 3) zu. Allein, da auch ihre Gesetzeserfüllung eine unvollkommene war, so konnte sie ihnen die Rechtfertigung nicht verschaffen. Beruhigten sie sich vollends bei ihrem Gesetzesbesitz (2, 17: *ἐπαρτανύῃ νόμῳ*, vgl. v. 13) oder bei dem Eifer für das Gesetz, den sie durch das Nichten Anderer zeigten (v. 1—3), so vergaßen sie, daß doch auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz besaßen (v. 14 f.), und daß Gott um seiner Unparteilichkeit willen im Gericht nur nach dem Thun seines Willens fragen kann (v. 2, 6). Selbst ein so hohes Gut wie die Beschneidung, das ihnen in anderer Beziehung unbestreitbare und unverlierbare Vorzüge sicherte (3, 1 f.) konnten ihnen in dieser Beziehung nichts helfen; denn Gott kann seiner Unparteilichkeit wegen im Gericht nicht nach diesem persönlichen Vorzuge, sondern bei Beschnittenen wie Unbeschnittenen nur nach der Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes urtheilen (2, 25 f.), und kann nicht dem, der sich äußerlich einen Juden nennt (v. 17), sondern nur dem, der durch die im Gesetz geforderte Herzensbeschneidung sich vor dem Herzenskündiger als einen echten Juden bewährt, das Lob des Gerechten ertheilen (v. 28 f.). Ja, da der Jude noch in dem geschriebenen Gesetz und in der Beschneidung einen doppelten Antrieb zur Erfüllung des Gesetzes hat, können die Tugenden der Heiden ihm im Gericht nur das Urtheil sprechen (v. 27); über sein Bösesthum wird zuerst das Gericht ergehen (v. 9), weil ihm sein Gesetz selbst das Urtheil spricht (v. 12). Berufen die Juden sich endlich auf die bisherigen Gnadenführungen Gottes mit dem Volke Israel, so zeigen sie nur, daß sie die Geduld und Langmuth Gottes verkennen und verachten, die sie zur Buße antreibt (2, 4; vgl. 9, 22), und vergrößern durch ihre Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit ihre Schuld (2, 5).

§. 72. Das Gesetz und die Verheißung.

Bei der auch in den Juden wohnenden Sünde konnte das Gesetz in ihnen seine Erfüllung nicht bewirken, sondern nur die Sünde zu seiner Uebertretung sollicitiren und so ihnen das Gericht und den Tod zuziehen. a) Hiernach aber konnte der Zweck des Gesetzes nur sein, die Sünde, welche durch dasselbe zur Reife gebracht ward, in ihrer ganzen verderbenbringenden Macht zu offenbaren und dadurch in ihnen die Sehnsucht nach Erlösung zu wecken. b) Darum aber kann dasselbe nur ein temporäres Institut sein, welches zeigt, daß auch für das Judenthum auf die Zeit der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit eine Zeit folgen muß, in welcher die göttliche Pädagogik an ihm ihr Ziel erreicht. c) Dieses Ziel ist den Israeliten bereits gewiesen in der den Vätern gegebenen Verheißung, die durch das Gesetz nicht an neue unerfüllbare Bedingungen geknüpft werden konnte und die ihnen darum unverlierbar ist. d)

a) Der scheinbar so grelle Widerspruch zwischen dem, was die Juden im Gesetz empfangen haben, und dem Resultat ihrer religiös-sittlichen Entwicklung war unter den gegebenen Umständen, d. h. unter Voraussetzung der seit Adams Fall einmal im Menschen wohnenden Sünde kein zufälliger, sondern ein nothwendiger. Es lag nicht etwa an der buchstäblichen Form des Gesetzes, wenn dasselbe nicht erfüllt wurde; diese wird Röm. 2, 27 ausdrücklich als ein Moment betrachtet, welches den Juden erst recht zur Erfüllung des Gesetzes hätte antreiben müssen. Was das Gesetz ohnmächtig machte, so daß es seine Erfüllung nicht bewirken konnte, war überhaupt nicht ein Mangel an ihm selbst, da es an sich *καλός* ist (Röm. 7, 16), sondern die ihm entgegensiehende Macht des Fleisches oder genauer der im Fleische wohnenden Sünde (8, 3). Gerade weil das Gesetz geistlich (*πνευματικός*) war, so konnte es bei dem ganz und gar dem Fleischeswesen und damit der Herrschaft der Sünde verfallenen Menschen (*σάρκινος*) nur auf einen prinzipiellen Widerstand stoßen (7. 14). Paulus hatte es an sich selbst erfahren und hielt es für die allgemeine Erfahrung Aller, die unter dem Gesetze stehen, daß das Verbot der bösen Begierde dieselbe nicht unterdrückt, sondern aufstacheln (v. 7 f.); daß gerade das Dazwischentreten des positiven Gesetzes dem relativen Unschuldszustande der sittlichen Unbewußtheit ein Ende macht, indem es die im Menschen schlummernde Sündenmacht aufweckt (v. 8 f.). Diese nämlich empfängt durch das Verbot Anlaß, dem Menschen das Verbotene als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln und ihn durch diesen Betrug zur Begierde darnach und somit zur Uebertretung des Gebotes zu verleiten (v. 11; vgl. v. 8). Das lag nicht am Gesetz, das unmöglich eine widergöttliche, zum Sündigen reizende Macht sein kann (v. 7), vielmehr heilig, gerecht und für den Menschen segensbringend ist (v. 12), sondern an der in seinem Fleische wohnenden Sünde (v. 13). Bei dem fleischlichen Wesen des Menschen kann die Wirkung des Gesetzes nur die sein, daß die sündlichen Leidenschaften dadurch aufgestachelt werden (v. 5). So lange der Mensch daher unter der Herrschaft des Gesetzes steht, kann die Herrschaft

der Sünde über ihn nicht gebrochen werden (Gal. 3, 22 f.). Hat die Sünde aber den Menschen erst zur Uebertretung des Gesetzes verlockt, so bewirkt nun das Gesetz den Zorn Gottes, indem es die Vollstreckung der von ihm dem Sünder gedrohten Strafe fordert (Röm. 4, 15) und so seinen Fluch über den Menschen ausspricht (Gal. 3, 10). Da das Gesetz aber ausdrücklich den Tod als die Strafe der Sünde stipulirt (Deut. 30, 19; vgl. v. 15), so spricht der Buchstabe des Gesetzes dem Menschen das Todesurtheil (2 Kor. 3, 6: τὸ γράμμα ἀποκτείνει) und giebt der Sünde die Macht, den Menschen zu tödten (vgl. 1 Kor. 15, 56: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος). Die διακονία des Moses ist eine διακονία θανάτου und κατακρίσεως (2 Kor. 3, 7. 9).

b) Da das Gesetz gegeben wurde, als die von Adam datirende sündhafte Entwicklung der Menschheit bereits im Gange war, die vorher beschriebene Wirkung desselben also von Gott vorausgesehen und in Rechnung gebracht werden mußte: so konnte es nicht gegeben sein, um eine neue Epoche zu begründen und die Menschheit durch die Erfüllung des in ihm geoffenbarten Gotteswillens zu der Gerechtigkeit zu führen, die sie seit Adams Fall verloren hat. Es kann vielmehr sein Zweck nur in der faktisch eingetretenen Wirkung gelegen haben; es ist nebenbei hineingekommen (παρεισήλθεν), als ein die einmal begonnene Entwicklung nur zur Reife bringendes Moment in die Geschichte der Menschheit eingetreten, indem es die Uebertretung mehrte (Röm. 5, 20). In demselben Sinne heißt es Gal. 3, 19, daß es zu Gunsten der Uebertretungen (d. h. um sie zu vermehren) hinzugefügt wurde (der Verheißung).¹⁾ Die göttliche

1) Es ist durchaus kontextwidrig, hierin zu finden, daß das Gesetz den Uebertretungen wehren sollte (vgl. Meßner, S. 222, Reuß II, S. 49), abgesehen davon, daß es nach not. a diesen Zweck faktisch nicht erfüllt hätte. Die nähere Angabe, welche diese Stelle über die Art der Gesetzespromulgation bringt, muß die Absicht haben, ihre Erklärung über den Zweck desselben zu unterstützen. Dann kann dadurch freilich nicht eine besondere Glorie des Gesetzes bezeichnet sein, wie Act. 7 (vgl. §. 42, a Anm. 5); vielmehr sieht der Apostel offenbar in der Engelvermittlung eine Andeutung von dem transitorischen Zwecke des Gesetzes (προσπεράθη ἡ γρ. οὖν), da der Engel Dienst sich überall nur auf vorübergehende irdische Zwecke bezieht, während die persönliche Ertheilung der Verheißung durch Gott selbst (Gal. 3, 17 f.) schon ihre bleibende Bedeutung sichert. Dagegen kann das Jungiren eines Mittlers dabei nach Ex. 20, 19 nur andeuten, daß das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heiligen Engeln direkt das Gesetz zu empfangen. Dann aber konnte es dasselbe auch nicht empfangen, um es zu erfüllen, sondern um es zu übertreten. Wenn v. 20 sagt, daß der Mittler, um den es sich handelt, der Natur der Sache nach nicht Einem angehört, der an sich keines Mittlers bedarf, also in diesem Falle nicht Gott, so kann Moses nur der Mittler des Volkes sein; und daraus folgt wieder, daß dasselbe seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr mit Gott bedurfte. Es handelt sich bei der hervor gehobenen Einheit Gottes nicht, wie noch Zimmer, S. 282 f. erklärt, um den Gegensatz der Zweifelt der zu vermittelnden Parteien (was nothwendig ὁ εἷς heißen müßte), sondern um den Gegensatz zu einer Mehrheit. Das kann aber unmöglich, wie neuerdings mehrfach angenommen wird (vgl. Vogel in den Stud. und Krit. 1865, 3, Klöpper a. a. O., Ritschl II, S. 249, Beyschlag II, S. 125), die Mehrheit der Engel sein. Dann könnte der μεσίτης nur ein Gesandter oder Geschäftsträger sein, und dann ist der Syllogismus des Apostels völlig unhaltbar, da ja Gott sich zur Ausrichtung seiner Botschaften

Pädagogie, welche absichtlich das Heidenthum sich selbst überließ, damit die Entwicklung der einmal von ihm eingeschlagenen sündhaften Richtung zur Reife komme (S. 70, a), erreichte auf dem Gebiete des Judenthums dasselbe durch das Dazwischentreten des Gesetzes. Die Sünde sollte nach Röm. 7, 13 zur Erscheinung kommen als das, was sie ist (*ὡς παντὴ ἁμαρτία* scil. *ἡ ἁμαρτία*); und es sollte dies geschehen, indem sie ge-
nötigt wurde, sich in ihrem Wesen ganz zu expliciren, alle ihre Konsequenzen herauszusetzen und so zur Reife zu kommen (*ὡς γένηται καὶ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία*). Dies geschah aber, indem sie durch das Gesetz Anlaß empfing, den Menschen zu seiner Uebertretung zu sollicitiren und ihn so in den Zustand zu versetzen, den Paulus als den Tod (im metaphorischen Sinne), als den Verlust des in dem relativen Unschuldszustande bestehenden wahren Lebens (v. 9) bezeichnet (v. 10. 24). Da demnach das Gesetz, das die Gerechtigkeit fordert und ursprünglich mit dieser das Leben geben will, in Folge der im Menschen vorhandenen und wirksamen Sünde (wenn auch mit göttlichem Vorwissen und nicht ohne seinen Willen) das gerade Gegentheil dessen bewirkte, was es bewirken wollte (v. 10), sofern es nun nicht nur den geistlichen Tod, sondern auch den Tod als Strafe der Sünde für den Menschen herbeiführte: so erhebt, daß die Sünde dem Menschen dies hohe Gut in sein Gegentheil verkehrt hat (v. 13). Hat der Mensch aber erst so die ganze verderbbringende Macht der Sünde erfahren (3, 20),²⁾ dann drängt sich ihm von selbst der Angststruf auf nach der Errettung aus diesem Todeszustand, in den sie ihn gebracht hat (7, 24); und durch die Erweckung dieses Heilsverlangens wird das Gesetz ihm der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24).³⁾

an die Menschheit nach Aelicher Anschauung häufig genug der Engelvermittlung bedient. Vollends aber der Gedanke, daß man bei einem solchen Zwischenträger nicht sicher sein kann, den unverfälschten und ungetrübten Ausdruck der Intention seines Vollmachtgebers zu erhalten (Alöpfer, S. 108), liegt dem Apostel sicher völlig fern. — 2) Klarer kann die Sünde ihr eigenes Wesen nicht offenbaren, als wenn sich zeigt, daß sie dem Menschen den Segen in Glück verkehrt. Nicht nur weil das Gesetz den Menschen zur eigenen Erfahrung der dadurch sollicitirten bösen Begierde bringt (Röm. 7, 7), nicht nur weil es alle Menschen ihrer Sündhaftigkeit überführt, indem es den Widerspruch ihres Verhaltens gegen den göttlichen Willen aufdeckt (3, 19), sondern auch insofern, als an ihm sich die Sünde in ihren verderblichsten Folgen offenbart, wirkt das Gesetz Erkenntniß der Sünde (3, 20: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*). — 3) Wenn das Gesetz nach 3, 23 als Wächter (*ἐκπροσώμεθα ὑπὸ νόμου*) vor dem Kerker steht, in welchem uns die Sünde mit ihrer Herrschaft gefangen hält (vgl. v. 22: *συνέκλεισεν — ὑπὸ ἁμαρτίαν*), oder ohne Bild, wenn das Gesetz durch seine immer aufs Neue zur Uebertretung sollicitirende Macht (v. 19) verhindert, daß der Herrschaft der Sünde im Menschen ein Ende gemacht werde, damit (nach dem Zusammenhange mit v. 21 f.) der Mensch nicht durch Gesetzeserfüllung erlange, was er erst *ἐκ πίστεως* erlangen sollte, und wenn daraus der pädagogische Charakter des Gesetzes gefolgert wird (*ὥστε*): so kann das Gesetz nur insofern ein Pädagog genannt werden, als es durch die immer neue Ueberführung des Menschen von seiner Unfähigkeit, durch sich und sein Thun die Gerechtigkeit zu erlangen, ihn zu Christo hinführte und anleitete, die Rechtfertigung auf dem Wege des Glaubens an ihn und nicht auf dem Wege der Gesetzeswerke zu suchen.

c) Aus dem pädagogischen folgert Paulus mit Recht den transitorischen Charakter des Gesetzes. Ist das Ziel erreicht, zu welchem der Pädagog hinführen soll, so hört die Wirksamkeit des Pädagogen von selbst auf (Gal. 3, 25: *οὐκέτι ἐνὸς παιδαγωγόν ἔσμεν*). Das Gesetz ist ein *καταργούμενον* (2 Kor. 3, 11), aber nicht etwa, weil es der Sünde des Menschen gegenüber seinen Zweck verfehlt hat, sondern weil es ursprünglich nur für einen temporären Zweck gegeben war, nach dessen Erreichung seine Bedeutung von selbst aufhört. Schon Moses war sich des *τέλος τοῦ καταργουμένου* wohl bewußt, wenn er auch noch Gründe hatte, dies dem Volke zu verbergen (v. 13). Denn das Gesetz war ursprünglich nur der Verheißung hinzugefügt bis auf einen bestimmten Zeitpunkt hin (Gal. 3, 19: *ἄχρις οὗ*), der mit der Erscheinung Christi und des Glaubens an ihn eintrat. Daran knüpft sich von selbst der Gesichtspunkt an, welchen Paulus §. 70 für die göttliche Erziehung des Heidenthums geltend macht. Auch das Gesetz gehört, wenn es wegen seines propädeutischen Charakters nur auf eine bestimmte Entwicklungsperiode der Menschheit berechnet ist, zu den *ἀσθενῇ καὶ πτωχᾷ στοιχείᾳ τοῦ κόσμου* (4, 3. 9), zu den elementaren Anfängen der Religion, wie sie für den jener Epoche eignenden Zustand der Unreife der Menschheit paßten. So lange das Kind noch unmündigen (*νήπιος*) ist, steht es unter den Vormündern, die seine Erziehung leiten, und unter den Verwaltern seines Vermögens, die ihm seine Bedürfnisse zutheilen (v. 2); das gilt auch vom Judenthum (v. 3). Wie der Erbe im Zustande der unreifen Kindheit noch mehr oder weniger die Stellung eines *δοῦλος* hat (v. 1), so befand es sich unter dem Gesetz im Zustande der Unfreiheit (v. 3: *δεδουλωμένοι*); das Gesetz ist ein *ζυγὸς δουλείας* (5, 1), der Gesetzesbund, durch den Sohn Abrahams von der Magd vorgebildet, bestimmt zur Knechtschaft (4, 22—24). Aber dieser Zustand dauert der Natur der Sache nach nur bis zu dem Zeitpunkte, welchen der Vater (testamentarisch) vorherbestimmt hat als den, an welchem der Sohn in den freien Genuß seines Erbbesitzes treten soll (v. 2).

d) Während das Heidenthum nach einer solchen besseren Zukunft nur in ahnender Sehnsucht ausschauen konnte, besaß das Judenthum die bestimmte Verheißung einer solchen. Gott war zu deren Erfüllung um seiner Wahrhaftigkeit willen verpflichtet (Röm. 15, 8: *ὕπερ ἀληθείας Θεοῦ*), nachdem er dieselbe in den mit den Ervätern geschlossenen Bündnissen (9, 4: *αἱ διαθήκαι — καὶ αἱ ἐπαγγελίαι*) feierlich versiegelt hatte. Diese Verheißungen sind der wesentlichste Inhalt der Gottesprüche (*τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*), mit denen betraut zu sein der Hauptvorzug der Juden oder der Beschneidung ist (Röm. 3, 1 f.). Der Inhalt der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung ist aber nach 4, 13 das *κληρονόμιον αὐτὸν εἶναι κόσμου*⁴⁾, und diesen messianischen Heilsbesitz

4) Der dem Abraham zunächst zugesagte Besitz des Landes Kanaan (Gen. 15, 7. 17, 8) wird wegen der Beziehung, in welche sein Segen oft zu allen Völkern der Erde gesetzt erscheint (Gen. 18, 18. 22, 18), zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert; und

hat ihm Gott mittelst Verheißung geschenkmäßig ertheilt (Gal. 3, 18: *κεχαρισται*), nicht als Lohn für eine bestimmte Leistung, sondern aus Gnaden. Denselben Charakter eines Gnadengeschenkts, wie die Verheißung an Abraham, sollte natürlich auch die Erfüllung derselben an seine Nachkommen haben. Diese in dem Verheißungshergang liegende Willensverfügung Gottes konnte nun schon nach menschlichem Recht (v. 15) nicht durch das 430 Jahre später gegebene Gesetz ungültig gemacht werden, nachdem sie längst durch die wiederholten Bundschließungen gültig gemacht (ratificirt) war (v. 17). Dies wäre aber geschehen, wenn das Gesetz gegeben wäre, um die Erlangung der *κληρονομία* von der Erfüllung desselben abhängig zu machen; denn dann würde sie nicht auf Anlaß einer Gnadenverheißung, wie sie dem Abraham ertheilt, sondern als Lohn für eine gesetzliche Leistung erlangt (v. 18). Ja, wenn der messianische Heilsbesitz auf gesetzlichem Wege erlangt würde und darum von der Erfüllung des Gesetzes abhängig bliebe, so wäre die Verheißung ganz und gar abgeschafft (Röm. 4, 14), da bei der im Menschen herrschenden Sünde das Gesetz nothwendig Gesetzesübertretung und dadurch den Zorn Gottes hervorruft (v. 15). Der Zorn aber schließt den Gnadenbeweis aus, den die Erfüllung der Verheißung involviren würde, wie der Fluch, den das Gesetz über seine Uebertreter ausspricht, den dem Samen Abrahams verheißenen Segen (Gal. 3, 9 f.). Es kann daher das verheißene Heil nur *κατὰ χάριν* kommen, wenn die Verheißung überhaupt eine zuverlässige, unverbrüchliche sein, wenn sie nicht durch die unvermeidlichen Mängel der Gesetzeserfüllung immer wieder in Frage gestellt werden soll (Röm. 4, 16). Nun hat aber nach Gal. 3, 19 das Gesetz, das überhaupt nur der Verheißung hinzugefügt wurde zu einem völlig anderen Zweck (not. b), als dem, ihre Erfüllung herbeizuführen, mit dieser Erfüllung garnichts zu thun, da es ja nur bis auf den Zeitpunkt der Verheißungserfüllung Gültigkeit hat (not. c). Diese ist und bleibt eine Sache reiner freier Gnade. Während also der Vorzug, welcher dem Volke Israel durch sein Gesetz gegeben war, durch die in ihm vorhandene Sünde in sein Gegentheil verkehrt werden konnte, war und blieb der Vorzug, welchen es kraft seiner Abstammung von den Vätern in der Verheißung des messianischen Heiles besaß, ein unverlierbarer.⁵⁾ Dann aber mußte

dieser realisirt sich in dem verheißenen Messiasreich an dem von ihm stammenden Volke. Nach einer anderen Deutung (Gal. 3, 16) ist *τὸ σπέρμα* nicht Kollektivbegriff für die Nachkommen Abrahams, sondern Bezeichnung des von den Vätern stammenden (Röm. 9, 5) Christus. Auf ihn als den Herrn des Messiasreiches bezieht sich also speciell die Verheißung des Weltbesitzes (Gal. 3, 19). Immer aber ist mit dem Messiasreiche alles Heil dem Samen Abrahams (in kollektivem Sinne) unmittelbar oder durch den Samen (in persönlichem Sinne) verheißten. Daher der Terminus *ἡ κληρονομία*, wie §. 34, a. 50 c. — 5) Die Untreue des Volkes in der Bewahrung der göttlichen Offenbarung, die allerdings für sie auch Verpflichtungen in sich schloß, konnte unmöglich die Treue Gottes aufheben (Röm. 3, 3). Er mußte, um wahrhaftig zu sein, sein Wort halten, selbst wenn das Volk es ihm durch seine Untreue, so zu sagen, erschwerte (v. 4 f.). Um seiner Wahrhaftigkeit willen mußte Christus ein Diener der Beschneidung werden und so den Nachkommen der Väter den Besitz des messianischen Heiles vermitteln, damit die

freilich die Erfüllung der Verheißung und damit die Erlangung des messianischen Heiles auf ganz neuen, vom Gesetze durchaus unabhängigen Wegen beschafft werden. Damit stehen wir an der Grenze der vorchristlichen Zeit, und es öffnet sich der Blick auf die neue Zeit der Gnade und des Heils.

Viertes Kapitel.

Die Weissagung und die Erfüllung.

§. 73. Die Weissagung der Schrift.

Die Schrift, sofern sie sich auf das messianische Heil und seine Verwirklichung bezieht, hat ihre Bedeutung ausschließlich für die Empfänger desselben, also für die christliche Gegenwart.^{a)} Die in dieser Gegenwart sich erfüllenden göttlichen Rathschlüsse und die damit zusammenhängenden Ereignisse sind in ihr bis ins Detail hinein direkt geweissagt.^{b)} Es ist aber auch die christliche Gegenwart in der Geschichte und den Institutionen des Alten Testaments vielfach typisch vorangeedeutet.^{c)} Dieser weissagende Sinn der Alttestamentlichen Geschichten und Verordnungen kann oft nur durch allegorische Deutung ermittelt werden, zumal wo der buchstäbliche Sinn sich als unzulässig erweist.^{d)}

a) Die Verheißung, welche den Vätern gegeben und dem von ihnen stammenden Volke unverlierbar zu eigen gehört, begleitet als Weissagung das Volk Israel durch seine ganze Geschichte hin und ist darum auch ein wesentlicher Bestandtheil seiner heiligen Schriften. Ja, die ganze Schrift (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*: Röm. 3, 21), die von einer Seite als Offenbarung des göttlichen Willens (*ὁ νόμος*) erscheint (§. 71, c), kann von der anderen als weissagende gefaßt werden. Wenn aber das Gesetz seine Bedeutung nur für die Juden hat (3, 19) und auch für sie nur eine transitorische (§. 72, c), so hat die Schrift nach der Seite, nach welcher sie Weissagung ist, ihre eigentliche Bedeutung erst für die zukünftigen Generationen, welche ihre Erfüllung erleben sollten. In der christlichen Gegenwart ist das Heilsgeheimniß durch Vermittelung prophetischer Schriften kundgemacht, sofern durch den Nachweis, daß das jetzt

Verheißungen der Väter nicht aufgehoben, sondern durch ihre Erfüllung als wahr bestätigt wurden (15, 8. Vgl. 2 Kor. 1, 20); um ihretwillen ist immer noch das im Evangelium verkündigte Heil zuerst für die Juden da (Röm. 1, 16). Denn Gottes Gnadengaben und insbesondere die Berufung zum messianischen Heil, die er dem Volke verliehen, können ihn nicht gereuen und nicht von ihm zurückgenommen werden (11, 29).

Verkündete bereits von den Propheten geweissagt sei, die Erkenntniß begründet wurde, daß es wirklich der längst gefaßte göttliche Rathschluß ist, den die Apostel verkündigen (Röm. 16, 26). Dazu eben hat Gott den Inhalt seiner Heilsbotschaft, die der Apostel verkündet, zuvor verheißen durch seine Propheten in heiligen Schriften (1, 2). Die prophetische Wirksamkeit wird also ausschließlich von der Seite betrachtet, wonach die Organe derselben ihre Weissagungen in den für die Zukunft bestimmten Schriften niedergelegt haben. Die Gen. 12, 3 angedeutete Theilnahme der Heiden am Heile Abrahams ist von der Schrift als frohe Botschaft vorhervorverkündigt, weil sie (d. h. Gott, der in ihr redet) die zukünftige Rechtfertigung der Heiden aus dem Glauben vorhersehend (Gal. 3, 8). Was vom Gesetz und von den Propheten bezeugt ist, ist durch dieses Zeugniß ihrer Gegenwart, die dasselbe noch nicht im Lichte der Erfüllung betrachten und verstehen konnte, noch keineswegs kundgemacht (Röm. 3, 21; vgl. Eph. 3, 5), sondern erst in der Heilszukunft durch das Evangelium offenbart (Röm. 1, 17). Was zuvor geschrieben ist, hat darum seine Bedeutung nicht für die Zeit, in der es geschrieben wurde, sondern es ist zu unserer Belehrung (Röm. 15, 4) und Zurechtweisung (1 Kor. 10, 11) geschrieben.¹⁾

b) In welchem Umfange Paulus den Inhalt der messianischen Heilsbotschaft in der Schrift direkt vorhervorverkündigt fand, erhellt aus seinen gelegentlichen Beziehungen auf die Weissagung des A. T. Christus ist gestorben und auferstanden nach der Schrift (1 Kor. 15, 3 f.), seine Schmähungen sind Psalm 69, 10 geweissagt (Röm. 15, 3), die ihm verliehene Herrschaft Psalm 8, 7 (1 Kor. 15, 27). Wo er die Verheißung des Geistes (Gal. 3, 14; vgl. Eph. 1, 13) gefunden, sagt der Apostel nicht. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist von der Thora und den Propheten bezeugt (Röm. 3, 21; vgl. Gal. 3, 11. Röm. 1, 17 nach Hab. 2, 4; Röm. 4, 6—8 nach Psalm 32, 1 f.), insbesondere der Glaube als Heilsbedingung Jes. 28, 16 (Röm. 10, 11) und als Quelle der evangelischen Verkündigung Psalm 116, 10 (2 Kor. 4, 13). Die Universalität der Heilsverkündigung findet Paulus Psalm 19, 5 (Röm. 10, 18), die Vernichtung der menschlichen Weisheit durch die thörichte Predigt Jes. 29, 14 (1 Kor. 1, 19), die Berufung der Heiden Hos. 2, 25. 1, 10 (Röm. 9, 25 f.), Deut. 32, 21. Jes. 65, 1 (Röm. 10, 19 f.), Psalm 18, 50. Deut. 32, 43. Psalm 117, 1. Jes. 11, 10 (Röm. 15, 9—12), Jes. 52, 15 (Röm. 15, 21) und in gewissem Sinne schon in der patri-

1) Auch die praktischen Anforderungen an das Verhalten der Menschen, welche in diesen Weissagungen der göttlichen Rathschlüsse enthalten sind, haben ihre Abzweckung in der Unterweisung derer, welche die Erfüllung derselben erleben. So tendirt eine Weissagung wie Jesaj. 49, 8 auf das Verhalten in der christlichen Gegenwart (2 Kor. 6, 2. Vgl. Eph. 5, 14); und wie jede andere Aussage über den göttlichen Willen (Vgl. 1 Kor. 14, 34), so kann selbst das mosaische Gesetz, als Weissagung aufgefaßt, eine direkte Beziehung auf die Regelung christlicher Verhältnisse erhalten (1 Kor. 9, 9 f.: *ὡς ἵνα ἐπαγγελῇ*). Diese nothwendige Konsequenz von der Auffassung der Weissagung als einer direkt messianischen hat vor Paulus bereits Petrus gezogen (1 Petr. 1, 12; vgl. S. 46, a. Anm. 1).

archaischen Verheißung (Gal. 3, 8. Röm. 4, 18). Den Unglauben der Juden sieht er geweissagt Jes. 53, 1. 65, 2 (Röm. 10, 16. 21), den Anstoß, den sie an Christo nehmen, Jes. 8, 14. 28, 16 (Röm. 9, 33), ihre Verstockung Jes. 29, 10. 6, 9 f. Deut. 29, 4. Psalm 69, 23 f. (Röm. 11, 8—10), ihre theilweise Verwerfung Jes. 10, 22 f. 1, 9 (Röm. 9, 27—29), ihre endliche Errettung Jes. 59, 20. Jer. 31, 33 f. (Röm. 11, 26 f.). Daß die Christengemeinde der Tempel Gottes ist, findet er Lev. 26, 11 f. Jes. 52, 11. Jer. 31, 9. 2 Sam. 7, 14 (2 Kor. 6, 16—18), die Austheilung der Gnadengaben Psalm 68, 19 (Eph. 4, 8—10), selbst die spezielle Gabe des Zungenredens Jes. 28, 11 f. (1 Kor. 14, 21). Die stete Verfolgung der Christen weissagt Psalm 44, 23 (Röm. 8, 36), die endliche Ueberwindung des Todes Jes. 25, 8. Hos. 13, 14 (1 Kor. 15, 54 f.).

c) Weissagend ist die Schrift nicht nur durch ihre prophetischen Aussprüche, sondern auch durch ihre vorbildliche Geschichte. In Folge der göttlichen Leitung der Geschichte bildeten sich nämlich in früheren geschichtlichen Ereignissen die Ereignisse der messianischen Zeit nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung ab. So ist Adam nach Röm. 5, 14 ein Typus des zukünftigen (zweiten) Adam, sofern an ihm sich zeigt, wie von Einem aus ein Einfluß auf das ganze Geschlecht sich erstreckt. So sind die Israeliten der mosaischen Zeit mit ihren Heilserfahrungen, wie mit den Gottesgerichten, die sie erfuhren, *τύποι ἡμῶν* (1 Kor. 10, 6); was ihnen widerfuhr, widerfuhr ihnen vorbildlich (*τυπικῶς*), d. h. so, daß wir daraus lernen sollen, was wir erfahren haben und was wir erfahren werden, wenn wir uns ähnlich verhalten (v. 11). Natürlich ist dabei immer zunächst die Aufzeichnung dieser Geschichte ins Auge gefaßt, durch welche dieselbe erst diese Bedeutung für die Zukunft erhalten konnte. Was die Schrift von der Rechtfertigung Abrahams erzählt, ist nicht nur geschrieben, um seine Rechtfertigung zu beschreiben (*δι' αὐτόν*), sondern um uns über die Art der unsrigen zu belehren (Röm. 4, 23 f.; vgl. 3, 31).²⁾ Daß Paulus auch die Ällichen Institutionen unter diesen Gesichtspunkt gestellt habe, läßt sich nicht direkt nachweisen. Wenn aber Christus als *ἱλαστήριον* (Röm. 3, 25) und als Passahlamm (1 Kor. 5, 7) bezeichnet wird (vgl. Eph. 5, 2), wenn das Opferwesen überhaupt (Röm. 12, 1. 15, 16) und der Ritus des Passahfestes insbesondere (1 Kor. 5, 7 f.) eine Anwendung auf christliche Verhältnisse erleidet (vgl. Kol. 2, 11. Phil. 2, 17.

2) Uebrigens ist die Grenze zwischen der Betrachtung der Geschichte als Typus und der bloßen Entlehnung von illustirenden Beispielen aus ihr eine fließende. Wenn der Trost, den Gott dem Elias gab (Röm. 11, 2—4), auf die Gegenwart Anwendung erleidet (v. 5), wenn das Verfahren Gottes bei der Erwählung Isaaks oder Jakobs (9, 6—13) oder bei der Verstockung Pharaos (v. 17) sein gegenwärtiges Verhalten erläutert, so sind das zunächst nur geschichtliche Beispiele, die aber eben so gut als Typen hätten betrachtet werden können. Als einen Typus auf sein Schicksal betrachtet bereits Jesus das Schicksal des Jonas (Matth. 12, 40), als einen Typus des letzten Gerichts die Sündfluth (24, 37—39; vgl. 1 Petr. 3, 20 f.). Nur biblische Beispiele dagegen bilden bei Petrus die Sara (1 Petr. 3, 6), bei Jakobus Hiob und Elias (5, 11. 17); und Aehnliches findet sich schon in den Lehren Christi (Matth. 11, 21—24. 12, 41 f.).

3, 3. 4, 18), wenn die Gemeinde der wahre Gottestempel ist (1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 6, 16), wenn 1 Kor. 9, 13 eine Verordnung des Priestergesetzes geradezu eine Ordnung Gottes in der christlichen Gemeinde erläutert, und 1 Kor. 10, 18 das jüdische Opfermahl als Analogon des christlichen Abendmahls erscheint: so liegt dem allen die Voraussetzung zu Grunde, daß diese von Gott geordneten Institutionen ebenso einen typischen Charakter haben, wie die von ihm geleiteten Ereignisse.³⁾

d) In Folge seiner rabbinischen Bildung kannte und handhabte Paulus auch die allegorische Erklärung des A. T. Nach ihr haben die Aelichen Erzählungen unbeschadet ihrer Geschichtlichkeit noch einen anderen Sinn, als die Worte ausdrücken, sofern der Geist, der diese Worte eingegeben, mit ihnen etwas Zukünftiges weissagen wollte; und es ist die Sache des Auslegers, diesen Sinn durch ein tieferes Verständniß der Schrift zu finden (Gal. 4, 24: *ἀνὰ ἐστὶν ἀλληγορούμενα*). So sind die beiden Söhne Abrahams von der Magd und von der Freien eine Allegorie auf das dem Gesetz geknechtete Judenthum und das gesetzesfreie Christenthum (4, 22—31). Auch hier ist also eine Thatsache der Vergangenheit weissagender Typus einer Thatsache der messianischen Gegenwart; aber sie ist es nicht an sich, sondern vermöge der Ergründung ihres tieferen Sinnes. Aehnlicher Weise deutet Paulus die Geschichte von dem leuchtenden Angesicht des Moses und der Decke, die er darüber legte (Ex. 34), allegorisch auf die transitorische Herrlichkeit des Gesetzesinstitutes und auf das Verborgensein dieser ihrer Vergänglichkeit vor den ungläubigen Juden (2 Kor. 3, 13—16; vgl. v. 7). Ebenso bezieht sich der verborgene allegorische Sinn (*τὸ μυστήριον*) der Stelle Gen. 2, 24 auf Christum und seine Gemeinde (Eph. 5, 32). In ähnlicher Weise kann nun Paulus auch gesetzliche Vorschriften allegorisch deuten, wenn er z. B. die Vorschrift Deut. 25, 4 auf das Recht der evangelischen Prediger bezieht, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (1 Kor. 9, 10). Doch rechtfertigt er in diesem Falle seine Erklärung dadurch, daß er den buchstäblichen Sinn ausdrücklich als schlechthin unzulässig ausschließt (v. 9: *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ*); indem seine religiöse Werthschätzung des A. T. es nicht duldet, daß eine Bestimmung desselben nicht das Wohl des Menschen, sondern das der Thiere bezielt haben könne.

§. 74. Der Gebrauch des Alten Testaments.

Paulus führt seine Citate meist als Worte der Schrift schlechthin ein, aus welcher er den Jesajas, die Psalmen und den Pentateuch vorzugsweise benützt. a) Obwohl er Kenntniß des Grundtextes verräth, sind

3) Daraus folgt natürlich keineswegs, daß dieser Theil des Gesetzes nicht auch als Gesetz seine Bedeutung habe (vgl. §. 71, c). So wenig die Geschichte aufhört, Geschichte zu sein, weil sie vorbildlich ist, so wenig hört das Gesetz auf, Offenbarung des göttlichen Willens für die Zeit des Gesetzes zu sein, wenn es zugleich als Weissagung zukünftiger Ereignisse oder der Forderungen Gottes für die Zukunft erkannt wird, wie wir schon in der Lehre Jesu und der Urapostel sahen (vgl. §. 24, d. 45, c. Anm. 3. 52, a. Anm. 1).

seine Citate meist nach den Septuaginta gegeben; doch vielfach sehr frei und oft nach dem Bedürfnis seiner Argumentation geändert. b) Ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Beziehungen und den Zusammenhang kommen ihm für seine Anwendung die Schriftstellen nur nach ihrem Wortlaut in Betracht. c) Dabei ist aber die Grenze zwischen dem eigentlichen Citiren und dem homiletischen Schriftgebrauch eine fließende. d)

a) So reichlich Paulus die Schrift citirt, so finden sich doch überwiegend die meisten Citate in unseren vier Briefen, von denen die an die Römer und Galater ihrem Zwecke nach dieselben am meisten unmittelbar forderten. In den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden zu Thessalonich, Philippi und Colossä kommen gar keine Citate vor.¹⁾ Der Apostel pflegt sie mit einem *γέγραπται* einzuführen, das sich gegen dreißig Mal findet, oder mit ähnlichen Formeln.²⁾ Nur 1 Kor. 9, 9 (*ἐν τῷ Μωϋσέως νόμῳ*), 14, 21 (*ἐν τῷ νόμῳ*; vgl. Röm. 7, 7), Röm. 11, 2 (*ἐν Ἠλίε*) finden sich Andeutungen über die Stelle der Schrift, in welcher das betreffende Citat steht. Selten führt Paulus die Schriftsteller redend ein (Röm. 4, 6. 11, 9: David in Psalmen, deren Ueberschrift seinen Namen trägt; 10. 5. 19: Moses in Stellen aus Lev. und Deut.; 9, 27. 29. 10, 16. 20. 15, 12: Jesajas).³⁾ Am seltensten erscheint bei ihm Gott als der Redende (2 Kor. 6, 2. 16 f. Röm. 9, 15. 25: *ἐν τῷ Ῥοῡῒ*), und zwar auch nur, wo es sich um einen ausdrücklichen Ausspruch Gottes handelt.⁴⁾ Bei weitem am häufigsten sind bei ihm die Citate aus

1) Die wenigen Citate des Epheserbriefes werden wir hier gleich mit behandeln, wie wir bereits §. 73 darauf Rücksicht nahmen. Auch schließen wir der Vergleichung wegen hier die Bemerkungen über den Schriftgebrauch in den bisher besprochenen Lehrtypen an. — 2) Vgl. *ἡ γραφή λέγει*: Gal. 4, 30. Röm. 4, 3. 9, 17. 10, 11. 11, 2; 2 Kor. 4, 13: *κατὰ τὸ γεγραμμένον*; 1 Kor. 15, 54: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*; vgl. Röm. 9, 9; 4, 18; *κατὰ τὸ εἰρημένον*. Mit jenem *γέγραπται* läßt schon die älteste Ueberlieferung Jesum seine Citate einführen (Matth. 4, 4. 7. 10. 11, 10. Marc. 7, 6. 9, 12 f. 11, 17. 14, 21. 27. Luc. 10, 26); es findet sich bei Petrus (1, 16) und in den Reden der Acta (1, 20. 7, 42. 15, 15); daneben auch eine Verusung auf die Schrift in anderer Form (Marc. 12, 10: *οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε*; vgl. Matth. 12, 3. 5; 1 Petr. 2, 6: *περιέχει ἐν γραφῇ*; Jac. 2, 23: *ἡ γραφή ἡ λέγουσα*; vgl. Matth. 4, 5 f.; 2, 8: *κατὰ τὴν γραφὴν*). Bei Petrus und Jacobus finden sich überhaupt nur in den fünf angeführten Stellen Citationsformeln. — 3) Ebenso läßt die älteste Ueberlieferung Christum Gesetzesstellen auf Moses (Marc. 7, 10; vgl. 12, 19: *Μωϋσῆς ἐγγραφέν ὑμῖν*, 12, 26: *οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τῆς βάτου*), eine Weissagung auf Jesajas (Marc. 7, 6) zurückführen; und Marc. 12, 36 f. beruht die ganze Argumentation Christi (vgl. §. 19, a) darauf, daß David der Ueberschrift gemäß in Psalm 110, 1 redet (*ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*). Ebenso geht Petrus in seiner Rede Act. 2, 25—29. 34 f. ausdrücklich von dem davidischen Ursprung der citirten Worte aus (vgl. §. 39, a. b); Act. 4, 25 wird auch ein Psalm als davidisch behandelt, dessen Ueberschrift nicht David als Verfasser angiebt (vgl. Act. 1, 20: *ἐν βίβλῳ ψαλμῶν*). Prophetische Stellen werden Act. 7, 48. 13, 40 nur als solche ohne Nennung des Propheten bezeichnet (vgl. Act. 7, 42: *γέγραπ. ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν*); dagegen Marc. 1. 2. Luc. 4, 17. Act. 8, 28. 30. 28, 25 mit Nennung des Jesajas, durch den nach letzterer Stelle der heilige Geist geredet hat (vgl. Act. 2, 16: Joel). — 4) Dies ist auch Gal. 3, 16 der Fall, wo nur *ad synesisin ὁ θεός* zu ergänzen ist (vgl. Act. 4, 25:

Jesajas und den Psalmen; demnächst aus dem Pentateuch und zwar überwiegend aus der Genesis und dem Deuteronomium. Einzelne Citate finden sich aus den andern Propheten, eines aus Hiob (1 Kor. 3, 19; vgl. Röm. 11, 35). Aus den Proverbien sind hie und da Sprüche benutzt, ohne ausdrücklich citirt zu sein (2 Kor. 9, 7. Röm. 12, 17. 20). Genau ebenso stellt sich das Verhältniß in dem Briefe des Petrus und den Reden der Acta.

b) Wie die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu und der Apostel ihnen die von ihnen gebrauchten Aelichen Citate wesentlich in der Gestalt des Septuagintatextes in den Mund legt⁵⁾, so braucht auch Paulus überwiegend denselben, selbst da, wo der griechische Text nicht unwesentlich vom hebräischen abweicht (Gal. 3, 13. Röm. 2, 24. 3, 4. 4, 3. 9, 27—29. 11, 9 f. 26 f. 15, 10. 12. 21. 1 Kor. 1, 19. 6, 16. Eph. 5, 31. 6, 2). Doch zeigt sich bei ihm bereits hie und da eine selbstständige Kenntniß und Benutzung des Grundtextes (vgl. 1 Kor. 3, 19. 14, 21. 15, 54 f. Röm. 9, 17: ἐξήγειρά σε. 12, 19. Eph. 4, 8), wie wir es nach seiner rabbinischen Bildung nicht anders erwarten dürfen.⁶⁾ In den Anführungen bewegt sich Paulus sehr frei. Da ohne hin auf die besonderen Schriften, aus denen die einzelnen Citate genommen sind, selten reflektirt wird, so werden häufig ganz verschiedene Schriftstellen frei verknüpft (1 Kor. 15, 54 f. 2 Kor. 6, 16—18. Röm. 3, 10—18. 9, 25 f. 11, 26 f.) oder völlig durcheinander gemischt (Röm. 9, 33. 11, 8). Aber auch sonst ist die Anführung oft eine sehr freie; und zwar

6 διὰ σόματος Δαυείδ εἰπών; 13, 47); und so betrachtete wohl Paulus die Citate 1. Kor. 6, 16. Eph. 4, 8. 5, 14, die nur mit φησί oder λέγει eingeführt sind. Dagegen ist Röm. 15, 10 sicher ἡ γραφή zu ergänzen.

5) Vgl. Matth. 4, 4. 7. 10, 9, 13. Marc. 7, 6. 10, 7. 12, 10 f. Act. 1, 20. 2, 17—21. 25—28. 34 f. 3, 22. 25. 4, 25 f. 7, 42 f. 48—50. 15, 15—18. Die einzige Ausnahme, das scheinbare Zurückgehen auf den Grundtext in Matth. 11, 10, erklärt sich daraus, daß das ἐπιβλέψεται der LXX zur Anwendung des Spruches durchaus nicht paßte. Bei Marc. 14, 27 ist es allerdings zweifelhaft, ob dem Verfasser ein mit dem Wortlaute seines Citats übereinstimmender Septuagintatext vorlag, aber jedenfalls geht seine etwaige Abweichung nicht auf den Grundtext, sondern auf die demselben entsprechende Anwendung der Weissagung im Munde Jesu zurück (vgl. m. Marcusev. S. 41. 454). Auch die übrigen Lucascitate sind alle frei nach den LXX gegeben: Luc. 3, 4—6. 4, 18 f. 22, 37. Act. 8, 32 f. 13, 33—35. 41. 47. 28, 26 f. Bei Jacobus (vgl. 2, 23. 4, 6) und Petrus (vgl. 1, 16. 2, 6. 22, 3, 10—12. 4, 18. 5, 5) zeigt sich in den eigentlichen Citaten nur der Septuagintatext. Bemerkenswerth ist dagegen, daß 1 Petr. 2, 7, wo mit den Worten aus Psalm 118, 22 zwei einzelne, offenbar viel gebrauchte Ausdrücke aus Jes. 8, 14 verbunden werden, diese dem Urtext näher stehen, und daß ebenso die Anspielung auf Prov. 10, 12 (1 Petr. 4, 8) dem Urtext näher steht als den LXX. — 6) Zu etwas anderen Resultaten kommt Rauhsch (de veteris testamenti locis a Paulo apostolo allegatis. Lipsiae 1869). Abgesehen von den Citaten aus Hiob, dessen Uebersetzung dem Apostel unbekannt gewesen zu sein scheint, soll Paulus nirgends absichtlich die LXX verlassen, obwohl ihm an einigen Stellen ebenso der Urtext, wie die Uebersetzung vorzuschweben scheint. Allein diese höchst sorgfältige und dankenswerthe Detailarbeit dürfte doch die Rücksichtnahme des Apostels auf den Urtext zu gering veranschlagt haben.

finden sich nicht nur starke Kürzungen (1 Kor. 1, 31) oder bedeutungslose Aenderungen des Ausdrucks (2 Kor. 6, 16. Röm. 14, 11), sondern auch Aenderungen (Gal. 4, 30: *τῆς ἐλευθέρας*; 1 Kor. 3, 20: *τῶν σοφῶν*; Eph. 4, 8: *ἔδωκε*) und Zusätze (1 Kor. 15, 45: *πρῶτος* — *Ἀδάμ*; Röm. 10, 11: *πᾶς*), welche für die apostolische Anwendung der Stellen von erheblicher Bedeutung sind.⁷⁾

c) Mit der Art, wie die Schriftstellen nur als solche und nicht als einzelne Aussagen bestimmter Schriftsteller in Betracht kommen, wie sie daher auch aus ihrem Zusammenhange losgelöst und frei kombiniert werden, hängt es zusammen, daß die Auslegung sich lediglich an den Wortlaut heftet. Paulus folgt hierin der exegetischen Methode seiner Zeit. Es kann darum bald etwas, was im Urtext von einer bestimmten Zeit gesagt ist, verallgemeinert (Röm. 3, 10—18), oder was dort von bestimmten Personen oder Verhältnissen der Vergangenheit gesagt ist, auf Personen und Verhältnisse der Gegenwart gedeutet werden (8, 36. 10, 19—21. 11, 9 f. 26). Es kann, was von Heiden gemeint war, auf Juden (2, 24), was von Juden gemeint war, auf Heiden bezogen werden (9, 25 f.). Paulus kann selbst je nach Bedürfniß *τὸ πᾶν* einmal kollektiv und einmal persönlich fassen (Röm. 4, 13. Gal. 3, 16 und dazu §. 72, d, Anm. 4). Er kann 2 Kor. 8, 15 die Stelle Ex. 16, 18 ihrem Wortlaut nach anwenden, ohne irgend darauf zu reflektiren, daß diese Worte ihrer ursprünglichen Beziehung nach auf das Mannasammeln gehen und also diese Anwendung durchaus nicht zulassen. Es wird nicht nach dem Originalsinn der Alten Ausdrücke gefragt, sondern Paulus nimmt sie in dem Sinne, den er den gleichen Ausdrücken, selbst solchen, wie *πίσις*, *κύριος*, *εὐαγγελίζεσθαι*, zu geben pflegt (Röm. 1, 17. 9, 33. 10, 13. 15); oder er giebt ihnen eine metaphorische Deutung (Röm. 4, 17 f.). Darum sind es oft die zufälligsten Wortanklänge, an welche sich seine Anwendung knüpft (1 Kor. 14, 21. Eph. 4, 8). Zu Grunde liegt aber die Voraussetzung, daß die ganze Schrift von dem Messias und den Ereignissen der messianischen Zeit weissagt (§. 73, a), so daß Alles, was nur eine Anwendung auf diese Verhältnisse zuläßt, auch in diesem Sinne, und zwar als direkte Weissagung gedeutet wird. So wird Psalm 69, 10 der Messias selbst als redend gedacht (Röm. 15, 3), und Joel 3, 5 von Paulus, wie von Petrus (Act. 2, 21), auf den Messias bezogen (Röm. 10, 13). Selbst solche Stellen, die, wie diese, im weiteren Sinne zweifellos messianisch sind, erscheinen dabei doch in einer Beziehung auf

7) In der Stelle 1 Kor. 2, 9 liegt wohl eine Verwechselung einer apokryphischen Stelle mit Jesajasstellen vor, die nur einzelne Wortanklänge hatten. Dagegen scheint Eph. 5, 14 wirklich die Stelle Jes. 60, 1 gemeint und nur mit einer exegetischen Erläuterung wiedergegeben zu sein. Ob 1 Kor. 15, 55 Citat oder freie Benutzung von Hos. 13, 14 sein soll, bleibt zweifelhaft. Ähnliches findet sich bereits in den Reden Christi, wo verschiedene Stellen vermischt sind (Marc. 11, 17; vgl. auch 1 Petr. 2, 7. 9); Matth. 11, 10. Marc. 14, 27, wo die Alten Stellen nach dem Bedürfniß ihrer messianischen Deutung frei verändert sind, und in den Reden der Acta (vgl. die bedeutungsvollen Aenderungen Act. 2, 17 und dazu §. 40, a; 3, 23 und dazu §. 42, b; 1. 20: *ἀπὸ τοῦ*).

die Person Jesu, die ihnen ursprünglich fremd ist (Röm. 9, 33; vgl. 1 Petr. 2, 6).⁸⁾

d) Von den eigentlichen Schriftcitaten ist wohl zu unterscheiden, wenn der Apostel sich der bekannten heiligen Schriftworte zur Einkleidung eigener Gedanken bedient, wie es z. B. 1 Kor. 5, 13. 10, 22. 26. Röm. 11, 34 f. 12, 20. Eph. 1, 22. 4, 26 geschieht. Auch diese Weise findet sich bereits in den Reden Jesu (Matth. 10, 35. Marc. 4, 12), und sie ist im Petrusbriefe die vorherrschende. Es ist dabei wohl meist die Bekanntschaft mit den betreffenden Schriftworten vorausgesetzt, und die Anspielung erscheint als eine absichtliche. Doch ist es eine Eigenthümlichkeit des Petrusbriefes, daß selbst da jede ausdrückliche Citationsformel fehlt, wo der Gedankengang erfordert, daß sie als Schriftworte erkannt und gefaßt werden (wie 1, 24). Bei Paulus dürfte sich dafür kein Beispiel finden; ja er schaltet sein *καὶ τὸς γέγραπται* selbst da ein, wo es sich nur um eine solche Einkleidung seines eigenen Gedankens handelt (1 Kor. 1, 31). In diesem Falle kann es natürlich am wenigsten auffallen, wenn die Schriftworte ohne jede Beziehung auf ihren kontextmäßigen Sinn genommen (Röm. 10, 18) und mit größter Freiheit nach dem jeweiligen Bedürfniß geändert erscheinen (10, 6—8; vgl. 1 Kor. 15, 55 und dazu Anm. 7). Da aber dies auch bei eigentlichen Schriftcitaten der Fall ist und selbst das Stehen oder Fehlen einer Citationsformel nicht schlechthin entscheidet, so läßt sich oft nicht mit voller Sicherheit entscheiden, welche Art des Schriftgebrauches vorliegt.

§. 75. Die Zeit der Gnade.

Die Zeit, welche Gott zur Erfüllung und Rundmachung seines verborgenen Heilsrathschlusses bestimmt hatte, ist in der christlichen Gegenwart angebrochen. a) Die damit beginnende neue Weltepoche ist in ihrem Charakter bestimmt durch die Herrschaft der Gnade, welche einen ausschließenden Gegensatz gegen die Sünde und das Gesetz, wie gegen alles menschliche Werk und Verdienst bildet. b) Die Gnade ist weder als göttliche Eigenschaft, noch als Gabe der göttlichen Huld gedacht, sondern als das selbstthätig wirkende Prinzip, aus welchem alles Heil für den Menschen hervorgeht. c) Die Wirksamkeit dieses neuen Heilsprinzips ist aber vermittelt durch Christum oder sie beruht in ihm, in welchem alle Verheißung Erfüllung wird. d)

a) Aus der Weissagung erhellt, daß das in der Gegenwart verwirklichte Heil längst von Gott beschlossen war, auf einem Rathschluß seiner Weisheit beruhte, der von Ewigkeit her von ihm gefaßt, aber verborgen

8) In derselben Weise läßt die älteste Ueberslieferung schon Jesum das A. T. messianisch deuten (Matth. 11, 10. Marc. 12, 10 f. 36. 14, 27) und Marc. 12, 26 einen tieferen Sinn aus den Worten desselben entwickeln. Nach der Apostelgeschichte läßt Petrus David nicht bloß mit Bezug auf die Person Jesu (2, 25—28), sondern auch über den Verräther reden (1, 20; vgl. v. 16).

war, ein *μυστήριον* (1 Kor. 2, 7. Röm. 16, 25), d. h. der menschlichen Erkenntniß durch sich selbst schlechthin unerkennbar. Auch die Weissagung hat dies Geheimniß noch nicht enthüllt, weil sie ja doch erst für die Gegenwart bestimmt war (§. 73, a) und darum von ihr allein im Lichte der Erfüllung verstanden werden kann. Jetzt aber wird jenes Geheimniß, wie die in ihm enthaltenen einzelnen Geheimnisse, z. B. die Gesamtbefehlung Israels (Röm. 11, 25), die Auferstehung und Verwandlung der Gläubigen (1 Kor. 15, 51), von Gott offenbart (13, 2) und von seinen Haushaltern verkündet (4, 1). Begonnen aber hat die Kundmachung dieses Geheimnisses nach Röm. 16, 26 bereits vor seiner durch das prophetische Wort unterstützten Bekanntmachung durch die Apostel, als das beschlossene Heil thatsächlich verwirklicht wurde. Dieses geschah mit der Sendung des Sohnes, als das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gekommen war (Gal. 4, 4). Es setzt dieser Ausdruck voraus, daß ein gewisses Zeitmaß durch Verlauf der Zeit ausgefüllt werden mußte, ehe der für die Ausführung jenes Rathschlusses bestimmte Zeitpunkt (vgl. die *προθεσμία τοῦ πατρὸς* Gal. 4, 2) erschien. Es war dies eben der Zeitpunkt, in welchem nach 1 Kor. 10, 11 zu der in der Gegenwart lebenden Generation die Ziele der bisher abgelaufenen Weltalter (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*) gelangt sind, sofern jedes in seiner Weise diesen Zeitpunkt vorzubereiten gedient hat, welcher den Abschluß der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet. Es erscheint also bei dem Heidenapostel das Kommen des Heiles nicht mehr bloß unter dem Gesichtspunkte einer Erfüllung der Verheißung Israels, sondern, da Heidenthum und Judenthum in gleicher Weise unter den Gesichtspunkt der göttlichen Pädagogie gestellt sind, welche die Menschheit auf das Kommen des Heiles vorbereitet, zugleich als die weltgeschichtliche Epoche, welche die gesammte Menschheitsentwicklung abschließt.¹⁾

b) War das in dem bisherigen Weltalter die Entwicklung der Menschheit beherrschende Prinzip die Sünde, welche durch die Uebertretung Adams in die Welt gekommen, so ist das die neue Zeit beherrschende Prinzip die göttliche Gnade (Röm. 5, 21). War die Herrschaft der Sünde vermittelt durch die Herrschaft des Gesetzes, so bildet die Gnade den Gegensatz gegen das Gesetz (6, 14: *οὐκ ἔστε ὑπὸ νόμου ἀλλὰ ὑπὸ χάριτι*). Das Gesetz, welches fordert und das Heil an die Erfüllung seiner Forderungen bindet, und die Gnade, welche das Heil selbst giebt, schließen sich aus (Gal. 2, 21. 5, 4; vgl. Röm. 4, 16). Das Gesetz fordert Werke, die der Mensch wirkt; die Gnade, indem sie das Heil zu erwirken übernimmt, schließt alle menschliche Wirksamkeit aus; Werke und Gnade sind ausschließende Gegensätze (Röm. 11, 6). Das menschliche Thun erwirbt ein Verdienst; die Gnade aber wird nicht verdient, sondern

1) Daß die Zeit, in welcher die Welt zur Vollziehung des Heilsrathschlusses reif war, d. h. die messianische Zeit gekommen sei, ist nur der paulinische Ausdruck für die Verkündigung Jesu, daß die Zeit erfüllt und das verheißene Gottesreich gekommen sei (Marc. 1, 15; vgl. §. 13, a), oder für die urapostolische Verkündigung, daß die messianische Endzeit angebrochen sei (§. 40, a), die Vollendung der Theokratie begonnen habe, in welcher Gott seine Gnaden spendet (§. 45, b).

umsonst ertheilt (Röm. 3. 24: δωρεάν); Gnade und Verdienst sind ausschließende Gegensätze (4, 4). Die Gnade wird gegeben (1 Kor. 1, 4) und empfangen (2 Kor. 6, 1. Röm. 1, 5), in ihr steht man (Röm. 5, 2), in ihr wandelt man (2 Kor. 1, 12), sie ist der neue Standpunkt, auf welchen die neue Zeit versetzt. Sie wünscht Paulus in allen Briefen eingängen seinen Lesern als den Grund alles christlichen Heiles (Gal. 1, 3. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Röm. 1, 7; vgl. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 1, 2); durch sie wird man berufen (Gal. 1, 15) und gerechtfertigt (Röm. 3, 24); der Christ ist, was er ist, durch die Gnade Gottes (1 Kor. 15, 10). So ist gemäß der grundlegenden Lebenserfahrung, die ihn zum Christen machte (§. 58, b), die christliche Zeit von dem Apostel als die Zeit der Gnade charakterisirt.

c) Die Gnade ist nicht als ruhende göttliche Eigenschaft oder Gesinnung gedacht; sie ist nicht die göttliche $\omega\pi$ (LXX: ἔλεος), sie ist auch nicht die Liebe Gottes (ἀγάπη) oder die im Wohlthun sich erzeigende Güte Gottes (Röm. 2, 4. 11, 22: χρηστότης; vgl. Eph. 2, 7).²⁾ Wenn von einer bestimmten Gnade die Rede ist, welche Einzelnen gegeben ist (1 Kor. 1, 4. 2 Kor. 8, 1; vgl. §. 89, b, Anm. 5), so kann es scheinen, als bezeichne χάρις, wie bei Petrus (§. 45, b, Anm. 2), eine Gabe göttlicher Huld. Allein anderwärts werden die χαρίσματα ausdrücklich von der χάρις unterschieden, auf Grund derer sie gegeben sind (Röm. 12, 6: χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν διάφορα; vgl. 1 Kor. 1, 4. 7); Röm. 5, 15 wird der Begriff des χαρίσμα (welches dem παρὰ πτωμα Adams gegenüber nur eine Gnadengabe Christi sein kann) ausdrücklich im Folgenden exponirt durch ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. v. 17: ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεά), und 2 Kor. 9, 14 f. ist die unaussprechliche Gabe, die Gott uns in Christo und seinem Heilswerk geschenkt hat, nur eine Gabe derselben überschwänglichen Gnade, die in den Korinthern wirksam gewesen ist, wenn er sie zur Milbthätigkeit bestimmte (8, 1). Die Gnade ist vielmehr als eine herrschende Macht, als ein wirksames Prinzip gefaßt; sie ist die göttliche Huld in ihrer Aktivität gedacht, die eben darum alle menschliche Aktivität ausschließt; sie ist der Ausdruck für die ausschließliche göttliche Kausalität des Heiles (2 Kor. 5, 18: τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ; vgl. 1 Kor. 1, 30). Die göttliche Gnade ist, wie schon in den Theffalonicherbriefen (§. 61, d), das im Christenthum wirksame Heilsprinzip.³⁾

2) Auf das Erbarmen Gottes (ἐλεος), das allerdings auch durch sein Verhalten des Menschen motivirt sein kann, sondern lediglich von der eigenen Mitleidsregung beim Anblick des Noth des Menschen abhängt (Röm. 9, 15 f.), wird insbesondere das den Heiden geschenkte Heil zurückgeführt (15, 9; vgl. 9, 23. 11, 31 f.), sofern Gott ihnen gegenüber durch sein Heilsversprechen gebunden war, wie gegenüber dem jüdischen Volke. Obwohl der Tod Christi, auf dem die neue Gnadenanstalt beruht, auch als Beweis der Liebe Gottes betrachtet werden kann (Röm. 5, 8), wird diese doch eigentlich erst innerhalb der Gnadenanstalt den Menschen wieder zu Theil (vgl. 5, 2—5, wo die Liebe Gottes in die Herzen derer ausgeschüttet wird, die in der Gnade stehen, und 2 Kor. 13, 13, wo die Liebe Gottes auf die Gnade Christi folgt). — 3) In den Stellen, wo χάρις gleich χαρίσμα zu sein scheint, bezeichnet es also einen einzelnen Huldereis

d) Wie der Christ, was er ist, durch die Gnade Gottes ist, so ist er es auch durch Christum (1 Kor. 8, 6: ἡμεῖς δι' αὐτοῦ). Alles, wofür er Gott zu danken hat, ist durch Christum vermittelt (1 Kor. 15, 57: χάρις τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ; vgl. Röm. 1, 8. 7, 25. 16, 27). Das neue Heilsprinzip übt seine Herrschaft aus unter seiner Vermittlung (Röm. 5, 21: ἡ χάρις βασιλεῖει — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ); durch ihn empfängt man die Gnade oder den Zutritt zu ihr (Röm. 1, 5. 5, 2), durch ihn die Versöhnung (2 Kor. 5, 18. Röm. 5, 11), den Frieden mit Gott (Röm. 5, 1; vgl. 2 Kor. 3, 4), die Errettung (Röm. 5, 9. 1 Thess. 5, 9), das Leben und die Auferstehung (1 Kor. 15, 21. 57. Röm. 5, 17). Nur ein anderer Ausdruck für diese Vermittlung des Heiles durch Christum ist das ἐν Χριστῷ, wo es in objektivem Sinne steht; es beruht in ihm, ist in ihm begründet.⁴⁾ In Christo ist uns die Gnade gegeben (1 Kor. 1, 4; vgl. Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm beruht die Versöhnung (2 Kor. 5, 19), die Erlösung (Röm. 3, 24), die Rechtfertigung (Gal. 2, 17. 2 Kor. 5, 21), die Liebe Gottes (Röm. 8, 39) und das ewige Leben (6, 23). In ihm werden alle Gottesverheißungen erfüllt (2 Kor. 1, 19 f.) und der Segen Abrahams kommt über uns (Gal. 3, 14). Die neue Zeit der Gnade ist also die verheißene messianische Zeit. Darum wird die Gnade, wie §. 61, d, in den Eingangswünschen der Briefe von Gott als dem letzten Urheber und von Christo als dem Vermittler hergeleitet; darum kann im Schlußsagen sogar die Gnade Christi d. h. seine fortdauernde Gnadenwirksamkeit (2 Kor. 12, 9) allein den Lesern angewünscht werden; diese soll sie beständig begleiten (Gal. 6, 18. 1 Kor. 16, 23. Röm. 16, 20. 24; 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18), um ihnen fortdauernd die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Geistes zu vermitteln (2 Kor. 13, 13), womit die Summe aller Heilsgüter bezeichnet ist, welche die neue Zeit bringt.

(2 Kor. 8, 6 f. 9, 8), wie es 1 Kor. 16, 3. 2 Kor. 1, 15. 8, 4. 19 (vgl. Eph. 4, 29) von einem menschlichen Liebesbeweis steht. Anderwärts steht χάρις von dem bestimmten Hulderweis, den uns Christus in seiner Menschwerdung (2 Kor. 8, 9) oder in seinem Tode (Gal. 1, 6. Röm. 5, 15) gegeben hat.

4) Es ist der Hauptfehler bei Deißmann (die Nliche Formel „in Christo Jesu“, Marburg 1892), daß er diese objektive Bedeutung des ἐν Χριστῷ verkannt hat und alles auf die subjektive reduzieren will, die doch erst daraus abgeleitet ist.

Fünftes Kapitel.

Die Christologie.

Vgl. Rübiger, de christologia Paulina. Breslau 1852. Hilgenfeld, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1871, 2. 1884, 4 und Holzmann 1884, 1. 1888. G. Krüger, Jahrb. für protest. Theol. 1890.

§. 76. Der Herr der Herrlichkeit.

Der spezifische Würdenname des Heilmittlers, welchen der Apostel verkündigt und die Christen bekennen, ist der Name ihres Herrn. a) Dieser Name bezeichnet ihn aber zugleich als den Weltherrscher, dem göttliche Ehre und Anbetung gebührt. b) Trotz dieser gottgleichen Würdestellung bleibt Christus in der Herrschaft, die er behufs der Ausrichtung seines Heilmittleramtes empfangen hat, von Gottes Rath und Willen abhängig. c) Als der erhöhte Herr ist er das Abbild Gottes, indem der überirdische Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit die Substanz seiner verkörperten Leiblichkeit bildet, welche ganz und gar Organ des Geistes geworden ist. d)

a) Ist das Christenthum die Offenbarung der Gnade Gottes in Christo, so muß die apostolische Verkündigung zuerst sagen, wer dieser Christus sei, welcher als der Mittler der vollendeten Gottesoffenbarung bezeichnet wird.¹⁾ Nun war aber Christus dem Apostel erst der Heilmittler geworden dadurch, daß er ihm erschienen war als der von Gott erweckte und zum Himmel erhöhte Herr (1 Kor. 9, 1. 15, 8; vgl. §. 58, c). Für ihn faßt sich also die eigenthümliche Dignität Christi zusammen in den Würdenamen des *κύριος*. Er selbst bezeichnet die Summe seiner Predigt dahin, daß er Jesum Christum als den *κύριος* verkündet (2 Kor. 4, 5); und sofern sie immer neue Bekenner desselben gewinnt, dient sie zur Verherrlichung des Namens Christi (Röm. 1, 5). Das spezifische Bekenntniß der Christengemeinde besagt also, daß Jesus der

1) Der Name Christus ist bereits ganz zum Eigennamen geworden (vgl. §. 61, a), so daß sich *Χριστός* etwa vierzig, *ὁ Χριστός* etwa hundert Mal findet. Der bloße Name Jesus kommt nur wenig über zehn Mal ganz gesichert vor, meist wo absichtlich auf die geschichtliche Erscheinung Jesu zurückgewiesen wird (vgl. Gal. 6, 17. 2. Kor. 4, 10. Röm. 8, 11). Der zusammengesetzte Name (*Ἰησοῦς Χριστός*) steht für sich allein verhältnißmäßig selten, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a. Anm. 1), und auch hier schwanken oft die Kodices, indem sie einen von beiden weglassen. Die Umkehrung des Namens findet sich ohne Varianten am häufigsten, wie dort, in der Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, welche sich an die, wie jene, etwa zwanzig Mal vorkommende Formel *ἐν Χριστῷ* anschließt. Doch kommt auch sonst *Χριστός Ἰησοῦς* vor, wenn auch nur Gal. 4, 14 ganz ohne Varianten.

κύριος sei (1 Kor. 12, 3. Röm. 10, 9). Daher ist die solenne Bezeichnung Christi als des Heilsmittlers: *Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν* (1 Kor. 1, 9. Röm. 1, 4).²⁾ Wie Jesus in der urapostolischen Verkündigung als der Mittler der erwarteten Heilsvollendung erkannt wird, weil er durch seine Auferstehung und Erhöhung als der verheißene Messias ausgewiesen ist, so kann er von Paulus und den Heidenchristen nur als der Mittler der göttlichen Gnade erkannt werden, wenn er als unser himmlischer Herr bekannt wird. Was für jene die Verkündigung seiner Messianität war, zu welcher ja das Moment der Herrschaft wesentlich mit gehörte, das ist für die heidenapostolische Predigt die Verkündigung seiner *κυριότης*.

b) Selbstverständlich ist in den Begriff der *κυριότης* die Herrschaft über die Gemeinde und all ihre Glieder eingeschlossen. Ihm als dem Herrn anzugehören, ist das Charakteristikum aller Christen, da er, um diese Herrschaft zu erlangen, gestorben und wieder lebendig geworden ist (Röm. 14, 8 f., vgl. 1 Kor. 3, 23. 2 Kor. 5, 15). Sein Gebot ist für sie das Entscheidende (Gal. 6, 2. 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 9, 14. 21. 14, 37); von ihm stammt alle Machtvollkommenheit in der Gemeinde (1 Kor. 5, 4. 2 Kor. 10, 8. 13, 10). Aber bei dem Herrscherverhältniß Christi, zu dem sich die Gemeinde bekennt, handelt es sich keineswegs nur um eine höchste Autorität in religiösen Dingen. Denn nicht auf den einst in Israel aufgetretenen Propheten hat Paulus die Heidenchristen hingewiesen, sondern auf den zum Himmel erhöhten Christus, wie er ihm als der Mittler der göttlichen Gnade erschienen war. Daher bezeichnet ihn der Name *ὁ κύριος* als den zur Rechten Gottes sitzenden (Röm. 8, 34) göttlichen Weltherrscher (10, 12: *κύριος πάντων*), dem der dem Samen Abrahams verheißene Weltbesitz gegeben ist (Gal. 3, 16). Paulus wendet Älliche Stellen, die von dem *κύριος*-Jehova handeln³⁾, ohne weiteres auf Christus an (1 Kor. 2, 16. 10, 22. Röm. 10, 13) und zieht die vollen Konsequenzen dieser Würdebezeichnung. Denn Christus erscheint bei seiner Wiederkunft mit göttlicher Allwissenheit, wie sie nur der Herzenskündiger hat (1 Kor. 4, 5); er als der *κύριος* (2 Kor. 12, 8) oder sein *κύριος*-Name (1 Kor. 1, 2) wird angerufen (vgl. Phil. 2, 10); und Röm. 10, 12 f., wo die Stelle Joel 3, 5 auf ihn angewandt wird, zeigt deutlich, daß dies im Sinne göttlicher Anbetung zu verstehen ist.⁴⁾ Und

2) Wie in den Thessalonikerbriefen (§. 61, a. Anm. 2), heißt es noch häufiger umgekehrt *ὁ κύριος ἡμῶν* (oder bloß *κύριος* und *ὁ κύριος*) *Ἰησοῦς Χριστός*, viel seltener bloß *ὁ κύριος Ἰησοῦς*. Auch heißt wie dort Christus der Herr schlechtthin, ohne ersichtlichen Unterschied *κύριος* (33 Mal, darunter fünfzehn Mal *ἐν κυρίῳ*) und noch häufiger (40 Mal) *ὁ κύριος*, bei weitem am häufigsten in den Korintherbriefen, viel seltener im Römerbrief, nur zweimal im Galaterbrief.

3) So schon Petrus (§. 39, c. Anm. 3. 50, a). Auch Paulus folgt dem Sprachgebrauch der LXX, in welchem *κύριος* die Uebersetzung des Ällichen Gottesnamens ist, sowohl in seinen eigentlichen Citaten, als auch, wo er sich nur Älliche Worte aneignet, wie 1 Kor. 10, 26. 2 Kor. 10, 17. Röm. 11, 34; und in demselben Sinne gebraucht er *ὁ κύριος* von Gott (1 Kor. 4, 19. 7, 32 ff. 10, 9. 16, 7. 2 Kor. 10, 18. — 4) Die Anrufung Christi gründet sich also nicht auf die geschichtliche Erlöserstellung

zwar handelt es sich gerade hier um die gottesmächtige Errettung im letzten Gericht, dessen Abhaltung (2 Kor. 5, 10) schon an sich seine gottgleiche Würdestellung voraussetzt. Auch in der urapostolischen Predigt hat Christus seine messianische Herrschaft in vollem Sinne und damit sein Heilsmittlerthum erst erlangt, nachdem er zur Rechten Gottes erhöht ist. Wenn schon Gal. 1, 1. 12 die Vermittlung durch ihn den Gegensatz zu aller menschlichen Vermittlung bildet, so kann es nicht befremden, wenn Christus Röm. 9, 5 geradezu als *θεός ἐπὶ πάντων* gepriesen wird. Allerdings ist dies in unseren Briefen die einzige Stelle, wo diese Bezeichnung Christi und eine Doxologie auf ihn vorkommt. Aber die zunächstliegende wort- und kontextmäßige Erklärung bleibt immer die Beziehung derselben auf Christus und nicht auf Gott.⁵⁾

c) Da Jesus erst durch die Auferweckung von Seiten Gottes (Röm. 4, 24 f. 1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 13, 4) zu seiner Erhöhung gelangt, erst von Gott ihm Alles unterthänig gemacht wird (1 Kor. 15, 27 nach Psalm 8, 7), und er immer nur der Mittler eines Heiles ist, dessen letzter Grund in Gott ruht: so versteht sich von selbst, daß er trotz seiner gottgleichen Macht und Würdestellung in seiner Heilswirksamkeit doch nur der Vollstrecker des göttlichen Willens ist. Wenn er in Betreff der Heilswirksamkeit mit dem Vater (vgl. die Briefeingänge S. 75, b) oder mit dem Vater und dem Geiste (1 Kor. 12, 4—6. 2 Kor. 13, 13) koordinirt wird, so schließt das keineswegs aus, daß er durch seine Vermittlung derselben lediglich dem Vater dient, der sie beschlossen und ihre Wege vorzeichnet hat. Wie wir Christo angehören, weil wir ihm dienen müssen mit Allem, was wir sind und haben, so gehört er Gott an (1 Kor. 3, 23). Wie der Mann dem Weibe als Haupt übergeordnet ist, so Gott Christo (11, 3), weil die durch seine Erhöhung herbeigeführte Würdestellung nur

Christi, vermöge derer er die vollendete Offenbarung und der Vertreter Gottes für den Glauben ist (vgl. H. Schmidt, S. 158), sondern auf die durch seine Erhöhung erlangte Würdestellung; und seine Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft kommt keineswegs nur in Betracht, wo es sich um die Heilswirksamkeit handelt, so daß der natürliche Weltverlauf, wo er nicht in ausdrückliche Beziehung zum Gottesreiche tritt, von Christo nicht bestimmt zu denken wäre (S. 127 f.). Denn auf eine göttliche „Weltregierung“, die nicht auf das Heil abzielte, hat Paulus nirgends reflektirt, wie denn auch in der That Alles, was in der Welt geschieht, zuletzt den göttlichen Heilzwecken dienen muß; und nicht seine heilsmittlerische Herrschaft erhebt Christum für die Gläubigen zu „gottähnlicher Würdestellung“, sondern die Thatsache seiner Erhöhung zu gottgleicher Ehre und Herrschaft begründet jene. Auch in den Beyschlag'schen Ausführungen (II, S. 72 f.) ist der Grundfehler, daß er doch im Grunde die religiöse Autorität Christi mit dem, was Paulus seine *κρίστις* nennt, identifizirt. — 5) Während noch Baur (S. 194), Grimm und Harnsen (Zeitschrift für wiss. Theol. 1869, 3. 72, 4) an der falschen Beziehung der Doxologie auf Gott festhalten, hat die richtige H. Schultz (Jahrb. für deutsche Theol. 1868, 3) eingehend begründet. Dagegen beruht die ganz unnatürliche Abtrennung des *θεός* von *ἐπὶ πάντων* bei Geß, S. 208 darauf, daß er *θεός* für eine Wesensbezeichnung Christi hält, während gerade der Zusatz klar genug auf seine Macht und Würdestellung führt; und die Behauptung Mösgen's, daß *θεός* eine solche nicht bezeichnen könne (S. 221), scheitert schon daran, daß 2 Kor. 4, 4 auch der Teufel *ὁ θεός τ. αἰώνος τούτου* heißt.

der Verwirklichung göttlicher Zwecke dient. Hieraus erklärt sich auch, in welchem Sinne 1 Kor. 8, 6 Jesus Christus als der Eine Herr von dem Vater als dem Einen Gott unterschieden wird (vgl. 12, 5 f. Eph. 4, 5 f.). Erhebt schon aus v. 5, daß *θεός* und *κύριος* wesentlich Synonymbegriffe und beide als Bezeichnung göttlichen Wesens gemeint sind, so folgt daraus, daß hiermit kein Unterschied in der Würdestellung Beider der Welt gegenüber bezeichnet werden soll.⁶⁾ Vielmehr ist Christus der *κύριος* im spezifischen Sinne nur, weil Gott ihm die Anordnung, Leitung und Durchführung aller der Maßnahmen übertragen hat, welche zur Realisirung des durch ihn beschafften Heiles erforderlich sind, d. h. ihn zum Heilmittler gemacht hat. Das schließt aber nicht aus, daß Christus diese Herrschaft nur mit freiem Eingehen in seinen Rath und Willen führt. Eben darum giebt der Sohn endlich dieselbe, wenn sie ihr Ziel erreicht hat, an den Vater zurück (1 Kor. 15, 24).⁷⁾ Auch dies aber thut er nicht aus eigenem Willen, sondern auch hierin ordnet er sich dem, der ihm Alles unterthan gemacht hat, selbst unter, sofern er jene seine Herrschaft nur bis zu dem Zeitpunkt führt, den Gottes Rath nach Psalm 110, 1 bestimmt hat (v. 28), weil dieselbe ja lediglich dazu dienen soll, die vollendete Gotte Herrschaft (*ὅτι ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν ᾧ οὖν*) herbeizuführen. Dadurch kann seine göttliche Würdestellung gegenüber der durch ihn zum Heile geführten Welt in keiner Weise tangirt werden, da ja die jetzt aufgehörende Mittlerherrschaft nicht die Ursache, sondern die Folge derselben war. Ueber die Art freilich zu spekuliren, wie dieselbe sich fernerhin dokumentirt, oder wie sie sich zu dem Walten Gottes in dem vollendeten Gottesreiche verhält, liegt dem Apostel völlig fern.

d) Die Christologie des Apostels geht von der Thatsache aus, daß Jesus der erhöhte Herr ist. Als solcher aber war er ihm erschienen im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, die darum Christum als den erhöhten Herrn charakterisirt (1 Kor. 2, 8: *ὁ κύριος τῆς δόξης*; vgl. 2 Thess. 2, 14). Diese *δόξα*, die ursprünglich dem Einen wahren Gott eignet (Röm. 1, 23), schaute Paulus in dem Angesichte Christi (2 Kor.

6) Wird doch nach not. b jene Unterscheidung nicht streng festgehalten, vielmehr auch Gott *κύριος* und Christus *θεός* genannt, und handelt es sich doch im ganzen Zusammenhang nur darum, ob die von den Heiden verehrten übermenschlichen Wesen als göttliche zu bezeichnen seien. — 7) Allerdings ist hier die Herrschaft Christi nicht als heilmittlerische bezeichnet, aber darum eben kann hier auch von einer Uebergabe der Herrschaft schlechthin geredet werden, obwohl der Vater sie ja selbstverständlich in dem vollendeten Reiche nicht mehr als heilmittlerische führt, wie Christus sie während seiner Wirksamkeit zur Herbeiführung dieses Reiches geführt hat. So gewiß Paulus nicht gedacht haben kann, daß vor dieser Uebergabe Gott sich überall seiner Herrschertätigkeit begeben habe, so gewiß kann jene Herrschaft Christi und damit seine *κυριότης* überhaupt nur als heilmittlerisch in dem oben entwickelten Sinne gedacht werden. Es folgt daher aus dieser Uebergabe der Herrschaft keineswegs, daß Christus durch sie in diejenige Stellung zu Gott eintritt, welche von da an dem Geschaffenen in einer nicht mehr durch ihn vermittelten Weise zukommt (R. Schmidt, S. 139, vgl. Betschlag, II, S. 73 f.). Ebenso wenig darf man freilich über ein bleibendes „kosmisches Walten“ Christi spekuliren (Weß, S. 130), da auf ein solches, abgesehen vom Heilswerk, Paulus nirgends reflektirt hat (vgl. Anm. 4).

4, 6; vgl. 3, 18); und darum verkündigt er nun das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, der eben, weil er in seiner Erhöhung diese δόξα an sich trägt, das Abbild Gottes ist (2 Kor. 4, 4: εἰκὼν τοῦ Θεοῦ).⁸⁾ Es ist nun aber für die paulinische Christologie charakteristisch, wie der Apostel diesen Begriff der göttlichen δόξα, die auch Jesus selbst sich bei seiner Wiederkunft zuspricht (§. 19, d) und die Urapostel dem erhöhten Christus zueignen (§. 50, a. 52, c), zu einer ganz konkreten Vorstellung umgebildet hat. Er denkt diese δόξα, in der Gott schon dem Volke des alten Bundes sich sichtbar gemacht hat (Röm. 9, 4 und dazu §. 71, c) als einen himmlischen Lichtglanz und diesen ausgehend von einer überirdischen Lichtsubstanz, die ihm den Gegensatz gegen alle irdische Materialität bildet. Aus ihr bestehen die Leiber der ἐπουράνιοι, deren δόξα daher eine völlig andersartige ist als die Herrlichkeit aller irdischen Leiber (1 Kor. 15, 40) und selbst als der Glanz der leuchtenden Himmelskörper (v. 41).⁹⁾ Eine solche verklärte Leiblichkeit trägt Christus an sich, nachdem er in Folge seiner Erhöhung ein Himmelsbewohner geworden ist (v. 48; vgl. Phil. 3, 21); und dieselbe δόξα werden einst die Gläubigen an sich tragen (Röm. 5, 2; vgl. 2 Thess. 2, 14), wenn sie seinem Bilde gleichgestaltet werden (Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 49., vgl. 2 Kor. 3, 18). Besonders bedeutungsvoll wird aber diese Vorstellung durch die Beziehung, in welche sie zu dem Begriffe des πνεῦμα gesetzt wird. Jene verklärte, gleichsam aus himmlischem Lichtglanz gewobene Leiblichkeit wird nämlich 1 Kor. 15, 44 zugleich als pneumatistische bezeichnet, weil sie keinen Gegensatz mehr gegen den Geist bildet, wie die irdisch-fleischliche. Vielmehr bildet der Geist aus jener überirdischen Lichtsubstanz sich selbst eine ihm ganz entsprechende Leiblichkeit, die sein Wesen nicht verdeckt, sondern offenbart, sein Wirken nicht beschränkt, sondern ermöglicht, da die Unvergänglichkeit und die Kraftfülle, die dem Geiste eignen, nach v. 42 f. ebenso

8) Es erhellt aus der kontextmäßigen Bedeutung des Relativsatzes, daß dies lediglich von Christo als dem erhöhten Herrn ausgesagt ist, nicht aber von dem prä-existenten (vgl. noch Wiedermann, S. 236), und also mit philonischer Logoslehre (gegen Beyschlag, S. 79) schlechterdings nichts zu thun hat. Ebenso wenig kann das νόμος τῆς δόξης (1 Kor. 2, 8) mit Baur, S. 188, Geß, S. 123 auf Christus abgesehen von seiner Erhöhung bezogen werden, wenngleich die Anwendung dieses Ausdruckes da, wo von seiner Kreuzigung auf Erden die Rede ist, den Gedanken wecken soll, daß der Gekreuzigte hätte erkannt werden können und sollen als der, dessen ursprünglichem Wesen entsprach, was er jetzt geworden ist. — 9) Aus dieser Vergleichung erhellt unzweifelhaft, wie Paulus jene δόξα gedacht hat (vgl. auch 2 Kor. 3, 7, wo der Glanz auf Moses Angesicht so bezeichnet wird). Von dieser technischen Bedeutung des Wortes δόξα bei Paulus ist es wohl zu unterscheiden, wenn das Wort im Sinne der sonstigen NTlichen Lehrsprache ganz allgemein die Fülle der göttlichen Herrlichkeit, insbesondere seine Herrschermajestät bezeichnet (1 Kor. 11, 7. Röm. 6, 4. 9, 23; vgl. 2 Thess. 1, 9). Es ist dies nur eine metonymische Wendung des Grundbegriffes, wonach δόξα: Ehre, Verherrlichung heißt (Röm. 3, 7. 4, 20. 11, 36. und öfter), sofern nun auch das Gepriesene und Preiswürdige so genannt wird, während die im Text erörterte Bedeutung von dem Grundbegriffe des Erscheinenden, in die Augen Fallenden, Glänzenden ausgeht (vgl. §. 50, c. Anm. 6), und Paulus hier bei der eigentlichen Bedeutung des Glanzes stehen bleibt.

wie die himmlische δόξα an dem Auferstehungsleibe zur Erscheinung kommen. In der Auferstehung, durch welche Christus diesen Lichtleib empfangen hat, ist er also ganz πνεῦμα geworden (v. 45: ὁ ἔσχατος Ἀδάμ scil. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιούν); und weil sein Wesen Geist ist (κύριος πνεύματος), wird seine Herrlichkeit an ihm geschaut (2 Kor. 3, 18).¹⁰⁾ So hat Christus in seiner himmlischen Erhöhung, obwohl er als der vom Tode erstandene Mensch eine Leiblichkeit an sich trägt, doch an ihr keine Schranke mehr für die seiner göttlichen Würdestellung entsprechende gottgleiche Wirkksamkeit, die er ausübt.

§. 77. Der Sohn Gottes.

Der Name des Gottessohnes wird auch bei Paulus Christo als dem verheißenen Messias beigelegt. a) Sofern er durch die Auferstehung erst zu seiner messianischen Herrschaft gelangt ist, ist er dadurch erst in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt. b) Der Name des Gottessohnes bezeichnet aber Christum als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe. c) Von diesem Gesichtspunkte aus ist die göttliche Herrlichkeit, die er beim Eintritt in seine messianische Herrschaft empfangen, nur das Erbtheil, das ihm der Vater gegeben hat. d)

a) Obwohl die Christologie des Paulus nach §. 76 einen anderen Ausgangspunkt nimmt als die urapostolische, so versteht es sich doch von selbst, daß sie sich auch mit der in dieser herrschenden Messiasvorstellung eins weiß. Weil Paulus Jesum als den zu gottgleicher Würdestellung erhöhten Herrn im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit gesehen hatte, war er ihm nicht mehr der vom Sanhedrin verurtheilte Pseudomesias, sondern der seinem Volke verheißene und von ihm erwartete wahre Messias. Wenn auch der bereits ganz zum Nomen proprium gewordene Christusname, wo nicht etwa, wie Eph. 1, 12. 2, 12, von der vorchristlichen Zeit die Rede ist, nicht mehr appellativisch seinen messianischen Beruf bezeichnet, so ist Paulus sich dessen doch voll bewußt, daß derselbe ihm eben zukommt, weil er der verheißene Heilmittler ist, wie denn auch 2 Kor. 1, 21 (ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας) noch deutlich auf seinen Appellativsinn angepielt wird. Dieser verheißungsmäßig erschienene Messias ist nun auch bei Paulus, wie im A. T., der Sohn Gottes (vgl. 1 Thess. 1, 10). So Röm. 1, 3, wo der Inhalt des Evangeliums, welches Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorher verheißend hat (v. 2), durch περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ charakterisirt wird (vgl. v. 9:

10) Darum ist aber nicht das Wesen des Geistes unter der Anschauung einer Lichtsubstanz gedacht, wie Baur, S. 187, Holsten, S. 387 u. A. annehmen (vgl. dagegen Wendt, S. 141—45); vielmehr wie dem über alle irdische Materialität erhabenen Gott (θεὸς ἄφθαρτος) jene überirdische δόξα ursprünglich eignet (Röm. 1, 23) als Organ seiner Offenbarung, so eignet sie auch nur einer Leiblichkeit, welche von dieser irdischen Materialität nichts mehr an sich trägt, sondern ganz von dem höheren Lebensprinzip des πνεύμα bestimmt wird, ganz Organ des Geistes geworden ist (σῶμα πνευματικόν: 1 Kor. 15, 44).

τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, de filio ejus), womit nur der dort verheißene Messias gemeint sein kann, der auch gleich darauf als in Uebereinstimmung mit jener Weissagung aus dem Samen Davids gekommen bezeichnet wird. So 2 Kor. 1, 19, wo der von Paulus Verkündigte, in welchem alle Gottesverheißungen erfüllt sind (v. 20), als der Sohn Gottes bezeichnet wird. So Gal. 1, 16, wo Paulus seine Befehlung zum Glauben an Jesus, den er bis dahin in seiner messiasgläubigen Gemeinde verfolgt hatte, als eine Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm charakterisirt.

b) Ist Jesus im Aelichen Sinne als der zum Messias berufene Gottessohn gedacht, so kann auch seine Erhöhung zu der gottgleichen Würdestellung, welche ihm behufs Ausrichtung seines (messianischen) Heilsmittleramtes verliehen ist, nur auf dieses Sohnesverhältniß zurückgeführt werden. Wie in der urapostolischen Anschauung (§. 39, c. 50, a) Christus erst durch die Auferstehung der Messias in vollem Sinne geworden ist, sofern erst durch sie das dem Messiasbegriff wesentliche Moment der Herrschaft an ihm sich verwirklichte, so ist er nach Röm. 71, 4 zum Sohne Gottes in Kraft erst bestimmungsmäßig eingesetzt in Folge von Todtenauferstehung.¹⁾ Ausdrücklich wird ja auch an diesem zweiten Moment hervorgehoben, daß der Sohn Gottes, von welchem das Evangelium handelt, derselbe war, wie der, von dem die Propheten geweissagt haben, sofern auch Psalm 2, 7 f., woher der Sohnesname stammt, der zum Sohne Gottes Gemachte erst in die volle Weltherrschaft eingesetzt wird; denn daß es sich auch hier um diese Einsetzung handelt, zeigt die Apposition Ἰησοῦ Χρ. τοῦ υἱοῦ τοῦ υἱοῦ ἡμῶν. Ganz übereinstimmend damit wird dem Apostel Act. 13, 33 eine Deutung der Stelle Psalm 2, 7 in den Mund gelegt, wonach die Zeugung des Messias zum Sohne auf seine Auferstehung bezogen wird. Auch 1 Kor. 15, 28 ist es der Sohn, dem Gott alles unterthan gemacht hat, und der Vater, dem er seine Herrschaft zurückgibt (v. 24). Und 8, 6 steht Christus als der Herr, also in seiner messianischen Herrscherstellung, Gott als dem Vater gegenüber, wodurch jener Herr als der Sohn Gottes qualifizirt wird (vgl. Gal. 1, 3. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2). Wie bei den Uraposteln Gott als der Vater Christi bezeichnet wird in Zusammenhängen, wo seine messianische Herrscherqualität in Betracht kommt (§. 39, b. Anm. 2. 50, a. Anm. 1), so wird Gott auch bei Paulus als der Vater unseres Herrn Jesu Christi bezeichnet (2 Kor. 1, 3. 11, 31. Röm. 15, 6).

c) Auch für Paulus ist der Name des Gottessohnes keineswegs bloße Titulatur des Messias; er bezeichnet vielmehr, wie im A. T. und

1) Das ἡγορεῖς direkt oder indirekt von bloßer Deklaration zu fassen (vgl. noch Geß, S. 203, Mösgen, S. 224), ist sprachwidrig; aber es darf auch nicht bloß von der göttlichen Bestimmung zur Sohnschaft gefaßt werden (vgl. Hofmann z. d. St.); vielmehr bezeichnet es die göttliche Bestimmung in ihrer unmittelbaren Verwirklichung. Erst durch die mit der Auferstehung eingetretene Erhöhung ist Christus in die Würdestellung des Sohnes tatsächlich eingesetzt, ist er gleichsam in wirksamer Weise (ἐν δυνάμει) geworden, was er bisher nur seinem Wesen nach war.

in den Reden Jesu (§. 17, c), ein spezifisches persönliches Verhältniß zu Gott, auf Grund dessen er messianische Herrschermwürde überkommen hat. Sohn Gottes ist er als der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe (vgl. Kol. 1, 13. Eph. 1, 6). Wenn der Liebesbeweis, den uns Gott durch den Tod Christi gegeben hat (Röm. 5, 8), dahin näher bestimmt wird, daß er uns durch den Tod seines Sohnes versöhnt hat (v. 10), so liegt schon darin angedeutet, daß der Tod dessen, der als sein Sohn der höchste Gegenstand seiner Liebe war, für ihn ein besonders großes Opfer war. Aehnlich wird das Außerordentliche der Maßregel, die Gott zum Heile der Menschen traf, dadurch fühlbar gemacht, daß es heißt, er habe seinen eigenen Sohn gesandt (8, 3: τὸν ἑαυτοῦ υἱόν). Ausdrücklich aber heißt es v. 32, daß er seinen eigenen Sohn nicht verschonte (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) und so den Menschen den größten Beweis seiner Liebe gab, indem er für sie sein Liebstes opferte. Von diesem Gesichtspunkte aus empfangen auch die Stellen eine Bedeutung, wo der, welcher Christum auferweckt hat, der Vater genannt wird (Gal. 1, 1. Röm. 6, 4), sofern auch hierin sich die Liebe des Vaters zum Sohne erwies.²⁾

d) Wie aus der Berufung des Sohnes zur messianischen Bestimmung sich die Erhöhung Christi zu gottgleicher Würde und Herrschaft ergibt, so ergibt sich aus dem persönlichen Verhältniß zum Vater, welches der Sohnesname bezeichnet, eine besondere Motivirung dafür, daß Christus im Sinne von §. 76, d zur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gelangt ist. Es ist unserem Apostel eigenthümlich, bei dem Begriffe der Sohnschaft besonders auf die Hoffnungen zu reflektiren, welche sich dem

2 Es erhellt aus der Betrachtung aller dieser Stellen, in welchen der Sohnesbegriff vorkommt, wie keine derselben auch nur den geringsten Anlaß bietet, denselben im Sinne einer metaphysischen Wesensbeizaffenheit zu nehmen, wie Nözgen S. 224 ohne Weiteres voraussetzt. Man darf mit dieser Frage nur nicht die ganz heterogene vermischen, ob Paulus diesem Sohne Gottes ein ewiges Sein und volle Gottgleichheit beigelegt hat; denn aus ihrer Bejahung folgt selbstverständlich noch gar nicht, daß dieses durch den Sohnesbegriff ausgedrückt ist. Es kann sich auch hier (vgl. §. 17, b) bei dieser Frage nur darum handeln, was das tert. comp. bei der Uebertragung des menschlichen Sohnesverhältnisses auf das Verhältniß Christi zu Gott sei. Von einer ewigen Zeugung des Sohnes, die Geß, S. 97. 211 einfach „voraussetzen“ zu können meint, redet aber Paulus in seinen Briefen ebensowenig, wie von der übernatürlichen Erzeugung Jesu (Hofmann I, S. 116); deshalb kann sie eben dies tert. comp. nicht sein. Und wenn H. Schmidt, S. 123 den Sohnesbegriff auf Christus in dem metaphysischen Sinne der Wesensähnlichkeit mit Gott anwendet, wonach er die Gottebenbildlichkeit des zu einem vollendeten Geisteswesen Gewordenen bezeichnen soll (vgl. der Sache nach auch Wiedermann, S. 36, Pfeleiderer, *Urchristenth.*, S. 211), so widerstrebt dieser Deutung schon das ἐν ὁμοιότητι und der Kontext von Röm. 1, 4 aufs Entschiedenste. Nur durch die Aeltliche Fassung des Sohnesbegriffes entgeht man der Schwierigkeit, welche für jede andere Fassung darin liegt, daß auch die Gläubigen Gottes söhne werden, also gerade hinsichtlich der Bezeichnung, welche nach der gangbaren Annahme die Einzigartigkeit des Ursprungs oder des Wesens Christi ausdrücken soll (und zwar bei Paulus ohne jede Andeutung eines Unterschiedes), ihm gleichgestellt erscheinen. So wenig wie bei dem theokratischen Könige schließt diese Fassung aus, daß der, durch welchen Gott allen Anderen seine väterliche Liebe zu Theil werden läßt, der Gegenstand dieser Liebe im spezifischen Sinne ist.

Kinde kraft des Erbrechtes erschließen. In Folge der Liebe des Vaters, der den Sohn zu seinem Erben eingesetzt, hat der Sohn die Gewißheit, einst an den Gütern des Vaters Theil zu nehmen (Gal. 4, 7; *εὖ υἱός, καὶ κληρονόμος*). Was aber von den Söhnen Gottes gilt, gilt natürlich auch von dem Sohne, dessen Geist nach v. 6 alle Anderen ihrer Sohnschaft gewiß macht. Ausdrücklich sagt Röm. 8, 17, daß die *κληρονόμοι Θεοῦ* zugleich *συγκληρονόμοι Χριστοῦ* sind, daß also auch Christus als der Sohn Gottes und der erwählte Gegenstand seiner Liebe das Erbe des Vaters angetreten hat; und der Zusammenhang (*ὅτι* — *συνδοξασθῶμεν*) lehrt, daß dieses Erbe in der himmlischen *δόξα* bestand, welche der Sohn nach seiner Erhöhung empfangen hat. Auch in dieser Beziehung ist er also erst in das volle Sohnesrecht eingetreten seit seiner Auferstehung (Röm. 1, 4); und die vielen Brüder, unter denen er der erstgeborene ist, sind darum eben dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet (8, 29), wenn auch sie zu der himmlischen *δόξα* gelangt sind (v. 30). Darum endlich heißt die zukünftige Theilnahme der Gläubigen an der Herrlichkeit Christi 1 Kor. 1, 9 ausdrücklich *ἡ κοινωνία τοῦ νείου* (*Θεοῦ*), weil diese Herrlichkeit sein Sohnesheil ist. Das höchste Gut des Vaters, seine himmlische *δόξα*, mußte der Sohn erben, wie nach ihm die anderen Gotteskinder.³⁾

§. 78. Christus im Fleische.

Aus dem geschichtlichen Leben Christi erwähnt Paulus nur diejenigen Punkte, die ihm lehrhaft von Bedeutung sind: seine Abstammung, die Abendmahlseseinsetzung, seinen Tod und seine Auferstehung. a) Insbesondere zeigt sich in der Art, wie er die Sündlosigkeit und Vorbildlichkeit des Lebens Christi ausspricht, daß er von keiner unmittelbaren Anschauung dieses Lebens ausgeht. b) Nach der einen Seite besaß Christus kraft seiner menschlichen Abstammung das menschliche Fleisch mit seiner Schwachheit und Todesfähigkeit, nur daß dasselbe nicht von der Sünde beherrscht war. c) Nach der anderen Seite war in ihm ursprünglich ein höheres göttliches Prinzip, der Geist der Heiligkeit, der aber erst durch die Auf-

3) Keineswegs darf man aus der Gleichstellung Christi und der Gläubigen in Betreff der Theilnahme an der göttlichen *δόξα* (welche nach §. 76, d allerdings die Erscheinungsform eines vollendeten pneumatischen Wesens ist) mit R. Schmidt und Benschlag II, S. 74 für eine Auffassung der paulinischen Christologie argumentiren, welche die Linie des vollendet Menschlichen nicht überschreitet (vgl. §. 76, b. Anm. 4). Denn das Erbheil, das Christus als Sohn Gottes empfängt, damit er es den anderen Gottes söhnen vermittele, drückt bei der fest begrenzten paulinischen Fassung des Begriffes der *δόξα* keineswegs den ganzen Umfang dessen aus, was Christo in seiner Erhöhung zu Theil geworden ist. Vor Allem aber wird hier klar, daß Christus nicht Sohn Gottes genannt wird, weil er durch den Empfang dieser *δόξα* Gott ähnlich geworden ist, sondern daß er dieselbe als Erbheil empfangen hat, weil er der Sohn war, daß der Sohnesbegriff also nicht die Wesensähnlichkeit ausdrücken kann (vgl. Anm. 2).

erstehung zu dem alleinigen konstitutiven Prinzip seines Wesens entbunden wurde. d)

a) Paulus blickte nicht wie die Urapostel von dem Bilde des irdischen Lebens Jesu, das sie selbst gesehen, hinauf zu der göttlichen Herrlichkeit es erhöhten Herrn. Er blickte von dem Lichtglanz dieser Herrlichkeit, in welcher ihm Christus erschienen war, zurück auf sein irdisches Leben, das, was er auch davon gesehen oder gehört haben mochte, jedenfalls nicht seine Vorstellung von Christo bestimmte (vgl. §. 58 c).¹⁾ Von irgend welchen Details, die nicht mit der Lehre von Christo und seinem Werke aufs Engste zusammenhängen, zeigt sich in seinen Briefen keine Spur. Daß Christus von Abraham und den Vätern herstammte (Röm. 9, 5), insbesondere aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3; vgl. Act. 13, 23), darüber besaß er geschichtliche Kunde. Aber wie er dieses erwähnt zum Beweise, daß, was das Evangelium von dem Sohne Gottes verkündigt, schon in den prophetischen Schriften vorherverheißen sei, die den Messias aus Davids Stamme weissagten, so benutzt er jenes, um die Beziehung der patriarchalischen Weissagung auf ihn zu rechtfertigen (Gal. 3, 16). Für den Tod und die Auferstehung Christi am dritten Tage, welche die Grundlage seiner Verkündigung von ihm bilden (*ἐν τριτάτῃ*), beruft er sich auf die Ueberlieferung (1 Kor. 15, 3 f.) sowie auf die einzelnen Erscheinungen Christi vor den Uraposteln und den ältesten Jüngern (v. 5—7).²⁾ Er wußte, daß Jesus am Passahfeste (5, 7) von den jüdischen und heidnischen Machthabern ans Kreuz geschlagen war (2, 8), aber daß er den Tod Christi mit allen Details seinen Gemeinden erzählt hatte, läßt sich keineswegs aus Gal. 3, 1 schließen. Wohl redet er von den Leiden Christi (2 Kor. 1, 5, 7; vgl. Phil. 3, 10. Kol. 1, 24); aber daß er seinen Lesern dieselben durch einen Hinweis auf Psalm 69, 10 veranschaulicht (Röm. 15, 3), zeigt, wie wenig ihm die Details derselben unmittelbar lebendig vor Augen standen. Daß er weiß, wie Christus in der Nacht, da er in die Hände der Feinde überliefert ward, das Abendmahl einsetzte (1 Kor. 11, 23—25), zeigt nur, daß er die Sitte des Brodbrechens und der Kelchweihe in den Gemeinden bereits vorfand und sich ihren Ursprung erklären ließ. Auch erwähnt er die Geschichte nur, um daran Lehren über die Bedeutung dieses Mahles anzuknüpfen, und diese Lehren selbst führt er auf einen höheren Ursprung zurück (v. 23).

b) Wenn in der urapostolischen Verkündigung die Sündenreinheit

1) Mit Recht hat Paret (Jahrb. für deutsche Theol. 1858, 1) darauf aufmerksam gemacht, daß der offenbarungsmäßige Ursprung seiner Vorstellung von Christo, dessen sich Paulus bewußt war (Gal. 1, 16), keineswegs eine überlieferungsmäßige Kunde von ihm ausschließt. Aber den Umfang dessen, was Paulus von Details aus dem Leben Jesu in seiner grundlegenden Predigt verkündigte, hat Paret sicher überschätzt. — 2) Daß er dieselben nicht von der ihm gewordenen (v. 8) unterscheidet, zeigt deutlich, daß er Christum unmittelbar durch die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit erhoben denkt, daß er auf einen besonderen Zwischenzustand zwischen der Auferstehung und der Erhöhung zum Himmel nicht reflektirt. Daß er das Begräbniß Christi wiederholt betont (1 Kor. 15, 4. Röm. 6, 4; vgl. Act. 13, 29. Kol. 2, 12), hängt damit zusammen, daß dieses ebenso die Wirklichkeit seines Todes wie seiner Auferstehung garantirt und darum gleich bedeutend ist für die beiden großen Heilthatfachen seines Systems.

Jesu und seine Vorbildlichkeit (§. 38, b. 49, a) sichtlich auf Grund des unmittelbaren Eindrucks von seinem Leben und Leiden hervorgehoben wird, so ist das bei Paulus anders. Abgesehen von seiner aufopfernden Selbsthingabe in den Tod³⁾ wird kaum je auf sein sittliches Verhalten hingewiesen. Um seine aufopfernde Liebe als Vorbild aufzustellen, blickt Paulus von seinem irdischen Leben auf sein vorzeitliches Sein zurück (2 Kor. 8, 9; vgl. Phil. 2, 5 ff.). Nur einmal wird in ganz dogmatischer Formulirung seine Sündlosigkeit ausgesprochen (2 Kor. 5, 21: *τὸν μὴ ὄντα ἁμαρτίαν*), und schwerlich hat Paulus je das Bedürfnis gefühlt, dieselbe erst geschichtlich zu konstatiren, da bei dem zum Himmel erhöhten Messias, der durch seinen Tod die Welt von der Sünde erlöst hatte, sie sich ganz von selbst verstand. Ob nun freilich Paulus darauf reflektirt hat, wie diese Sündlosigkeit Christi in seinem irdischen Leben sich vereinige mit seiner Lehre von der durch die Uebertretung Adams in dem ganzen Menschengeschlecht zur Herrschaft gekommenen Sündenmacht, läßt sich nicht ermitteln. Hat er diesen Einfluß Adams auf sein ganzes Geschlecht sich durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht (§. 67, d), so liegt hier nichts näher, als die Ausschließung derselben durch einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes bei dem einzig Sündlosen. Allein da Paulus Gal. 4, 4 die Geburt Christi vom Weibe aussagt, ohne irgend etwas über eine ungewöhnliche Art ihrer Veranlassung anzudeuten,⁴⁾ und da wir durchaus nicht ohne weiteres voraussetzen dürfen, daß die in unseren späteren Evangelien sich findende Ueberlieferung von einer wunderbaren Empfängniß Jesu je an ihn gekommen sei, so wissen wir nicht, ob er diese allerdings für sein System fast unerläßliche Konsequenz gezogen hat.

3) An den Liebesbeweis, den Christus in seinem Tode gegeben hat (2 Kor. 5, 14 f. Gal. 2, 20; vgl. Röm. 8, 35), denkt Paulus wohl, wenn er sein selbstloses Streben nach dem Heil Anderer zum Vorbilde aufstellt (1 Kor. 11, 1) oder seine Sanftmuth und Kindigkeit (2 Kor. 10, 1), wie er ja auch 1 Thess. 1, 6 auf die vorbildliche Freundigkeit Christi in seinem Leiden hinweist. — 4) Daß Paulus Röm. 1, 3 seine Herkunft aus dem Samen d. h. der Nachkommenschaft Davids aussagt, schließt natürlich eine übernatürliche Erzeugung Jesu nicht aus, wie Benschlag, S. 66 f. behauptet; denn auch für das Bewußtsein der Evangelisten, die das Wunder der übernatürlichen Empfängniß berichten, schloß diese Herleitung des Geschlechtes Christi von den Vätern nicht aus (vgl. selbst H. Schmidt, S. 143). Hätte nun Paulus jene Aussage nicht bloß einfach aus der Ueberlieferung aufgenommen, die jedenfalls in weiten Kreisen mit den Hergängen bei der Geburt Jesu ganz unbekannt war und daher jene Herkunft im gewöhnlichen Sinne dachte, sondern auf ihre Vereinbarkeit mit einer übernatürlichen Erzeugung reflektirt, so versteht sich ja freilich von selbst, daß eine solche nur möglich war, wenn Jesus aus einem Weibe geboren war (Gal. 4, 4), welches dem davidischen Samen d. h. nach Röm 4, 13 dem leiblich von David stammenden Geschlecht angehörte. Selbst wenn ihm von einer davidischen Abkunft der Maria nichts überliefert war, hätte sich ja Paulus (so wie Lucas) die Abkunft Jesu aus dem davidischen Geschlecht mit seiner übernatürlichen Erzeugung in dieser Weise vermitteln können. Ob aber Paulus überall auf diese Frage reflektirt, läßt sich ebenso wenig feststellen, wie ob er jene dogmatische Konsequenz gezogen hat. In seiner Anschauung von Christo als dem zweiten Adam liegt jedenfalls die Annahme eines neuen Schöpferaktes bei seiner Erzeugung noch nicht, da es nicht erlaubt ist, diese typische Parallele über das von ihm selbst deutlich ausgesprochene *tertium comparationis* hinaus zu verfolgen (vgl. S. 79, a).

c) Wenn Christus *κατὰ σάρκα* von den Vätern und näher aus dem Samen Davids stammt (Röm. 1, 3; vgl. 9, 5), so folgt daraus, daß, wie bei allen Menschen, die *σάρξ* nur die eine Seite seines Wesens war. In beiden Stellen macht es aber der Gegensatz ganz unmöglich, hierbei bloß an seine Leiblichkeit zu denken. Es ist vielmehr das ganze natürlich-menschliche Wesen gemeint (§. 68, b) im Gegensatz zu einem höheren göttlichen Wesenselement, das in ihm war (1, 4), oder zu der göttlichen Würde, die er gegenwärtig besitzt (9, 5).⁵⁾ Nun ist die *σάρξ* in allen Menschen Sitz der Sünde, eine von der *ἀμαρτία* beherrschte; aber nicht, weil die *σάρξ* an sich sündhaft ist, sondern weil mit der Uebertretung Adams die Sünde in die Welt gekommen ist und so die menschliche *σάρξ* sündhaft gemacht hat. Wenn demnach die *σάρξ* des sündlosen Christus nicht eine *σάρξ ἀμαρτίας* ist, so ist er darum doch Mensch im vollen Sinne (*ἄνθρωπος*: 1 Kor. 15, 21. Röm. 5, 15; vgl. Act. 17, 31), nur so, wie der Mensch war, ehe die Sünde in ihm zu wohnen und zu herrschen begann. Daraus erklärt sich auch vollkommen, daß nach Röm. 8, 3 Gott seinen Sohn *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας* sandte. Die menschliche *σάρξ* mußte ja Christus besitzen, wenn er die Sünde auf ihrem Herrschaftsgebiete zur Machtlosigkeit verurtheilen sollte. Aber weil seine *σάρξ* keine *σάρξ ἀμαρτίας* war, so war sie dieser, d. h. der *σάρξ*, wie sie in der empirischen Menschheit beschaffen ist, nur ähnlich, ohne daß ihr damit etwas fehlte, was zum Wesen der *σάρξ* als solcher gehört (vgl. selbst Wiedermann, S. 239).⁶⁾ Sie besaß doch die ganze *ἀσθένεια* der

5) Dies erhellt namentlich auch aus 2 Kor. 5, 16, wo das Kennen Christi *κατὰ σάρκα* jedenfalls über die Kenntniß seines leiblichen Wesens hinausgeht und die Beurtheilung Christi nach seiner gesamten irdisch-menschlichen Erscheinung bezeichnet; denn es steht in Parallele damit, daß der Apostel keinen mehr kennen will nach dem, was er seinem natürlich-menschlichen Wesen nach ist (*κατὰ σάρκα*), sondern nur noch nach dem, was er in seinem neuen, Christo angehörigen Leben ist (v. 15). Die seltsame Frage, ob Paulus Christo eine menschliche Seele zugeschrieben habe, darf weder mit Zeller (Theol. Jahrb. 1842, 1) verneint, noch mit R. Schmidt, S. 156 als unentscheidbar abgewiesen werden, da auch nach Paulus die *σάρξ* im lebendigen Menschen gar nicht anders als befeelt gedacht werden kann (vgl. §. 67, d). Eine Frage kann nur darüber entstehen, wie sich Paulus die Entstehung der Seele Christi gedacht habe, ob durch die natürliche Fortpflanzung oder analog wie beim ersten Menschen durch einen neuen Schöpferakt Gottes; aber diese hängt ja offenbar mit der unlösbaren Frage nach seiner Ansicht von der Erzeugung Jesu (Anm. 4) zusammen. — 6) Daß der Ausdruck *ὁμοίωμα* (vgl. §. 69, c. Anm. 2) darüber nicht entscheidet, weil er nur besagt, daß die seinem ursprünglichen Wesen (vgl. §. 79, a) nicht entsprechende Existenzform der des menschlichen Fleisches nachgebildet war, darf jetzt wohl als zugestanden gelten (vgl. Zeller in Hilgenfelds wiss. Zeitschr. 1870, 3. Weizsäcker, S. 123). Der scheinbar gezwungene Ausdruck (statt des einfachen *ἐν σαρκί*), der keineswegs eine ungelöste Antinomie verdeckt, die zum Doketismus führt (Baur S. 191. Pfeiderer, Urchristenthum, S. 220), ergab sich daraus, daß die ausdrückliche Hervorhebung jener Beschaffenheit der empirischen *σάρξ* in einem Zusammenhange nicht fehlen konnte, wo es sich eben um die Beziehung der Sendung Jesu zu der sie beherrschenden Sünde handelte (vgl. Wendt, S. 190). Verstieht man aber unter *σάρξ ἀμαρτίας* eine ihrem Wesen nach sündliche *σάρξ* (was mit der paulinischen Anthropologie so wenig wie mit

menschlichen $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ (2 Kor. 13, 4: $\epsilon\sigma\tau\alpha\nu\theta\acute{\omega}\nu\eta\ \epsilon\kappa\ \alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$), insbesondere ihre Todesfähigkeit, wonach der Tod über ihn Macht gewinnen konnte (Röm. 6, 9).

d) Wenn Paulus als die andere Seite des Wesens Christi Röm. 1, 4 das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \alpha\gamma\iota\omega\sigma\acute{o}\nu\eta\varsigma$ bezeichnet, so knüpft er damit an die urapostolische Anschauung an, wonach Jesus mit dem heiligen Geiste gesalbt war (§. 38, b. 48, b). Den Ausdruck $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \alpha\gamma\iota\omega\nu$ vermeidet Paulus wohl absichtlich, um den Geist, der ursprünglich in Christo war, zu unterscheiden von dem durch ihn mitgetheilten, und ihn durch den gen. qual. nach der Beschaffenheit zu charakterisiren, welche den, der diesen Geist hatte, zur gottgleichen Würdestellung qualifizierte. Wesentlicher ist der Unterschied, daß dieser Geist nicht als einer erscheint, den Christus erst (bei der Taufe) empfangen hat, sondern daß Paulus ihn als einen konstitutiven Faktor seines Wesens zu betrachten scheint. Ist die höhere Seite des menschlichen Wesens im natürlichen Menschen der von dem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ unterschiedene $\rho\omicron\upsilon\varsigma$ (§. 68, c), welcher der Macht der Sünde gegenüber ohnmächtig bleibt, so tritt an seine Stelle in Christo von vornherein das wesentlich göttliche Wesenselement des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, das eben darum verhinderte, daß die Sünde sich seiner $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ bemächtigen konnte.⁷⁾ Darum ist Christus aber nicht von vorn herein der pneumatische Mensch (vgl. Baur, S. 191); vielmehr bilden auch in ihm dies höhere göttliche Wesenselement und die natürlich-menschliche $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ noch einen relativen Gegensatz (Röm. 1, 3 f.). Dieser Gegensatz kann und muß aber aufgelöst werden, und dies geschieht durch die Auferstehung. Daß Jesus kraft des in ihm wohnenden $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ auferweckt wurde, lehrt auch Petrus (§. 48, c); aber Paulus zieht die weitere Konsequenz davon. Erst durch die Auferstehung ist der $\epsilon\chi\alpha\tau\omicron\varsigma\ \text{Αδάμ}$ geworden $\epsilon\iota\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\omicron\nu$ (1 Kor. 15, 45 und dazu §. 76, d); erst dadurch ist jener relative Gegensatz zwischen der $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ und dem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, der auch in ihm noch war, aufgehoben und sein ganzes Wesen mit Einfluß seiner Leiblichkeit pneumatisch geworden (v. 46). Erst jetzt

einer korrekten Erklärung des Ausdrucks stimmt; vgl. §. 68, d. Anm. 12), so führt das zur Leugnung der Sündlosigkeit Christi, die Holsen aus 2 Kor. 5, 21 nur hinwegdeuten kann, indem er diese Stelle auf das vorirdische Sein Christi bezieht (vgl. dagegen R. Schmidt, S. 99). Ein Nichtkennen der Sünde aber, welches nicht ausschloß, daß die Sünde im Fleische Christi wohnte, sondern nur, daß sie sich in $\pi\alpha\pi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\varsigma$ explizierte, (Holsen, S. 41), wäre nicht nur kein Vorzug Christi, da dies bei der ganzen vor-mosaischen Menschheit stattfand (Röm. 5, 13 f.), sondern ein großer Mangel an Selbsterkenntniß.

7) Wenn 1 Kor. 2, 16 von dem $\nu\omicron\delta\varsigma\ \text{Χριστός}$ die Rede ist, so sahen wir schon §. 68, c. Anm. 9, daß hier der Ausdruck lediglich durch das vorangehende Citat (Jes. 40, 13: $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\gamma\gamma\omega\ \nu\omicron\delta\upsilon\nu\ \kappa\upsilon\pi\acute{\iota}\omicron\upsilon$) bedingt ist. Gerade das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, das alle Menschen erst durch seine Vermittlung empfangen, ist in ihm ursprünglich vorhanden. Diese bedeutungsvolle christologische Anschauung des Apostels wird völlig verkannt, wenn man (wie Benschlag) auf Grund einer falschen Auffassung der paulinischen Anthropologie in diesem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nur das allen Menschen eignende, sie zu gottebenbildlichen Wesen machende Lebensprinzip sieht, dem nur in einzigartiger Weise eine heilige Energie eigenthümlich war (II, S. 68).

kann er daher auch für die anderen Menschen der Urheber der Auferstehung (v. 20—23) und eines ausschließlich pneumatischen Seins (v. 44) werden; aber freilich erst, nachdem auch das zweite eingetreten war, wozu ihn jene ursprüngliche Theilnahme am göttlichen *πνεῦμα* befähigte und was sich in Folge seiner Auferstehung verwirklichte: die Erhebung zur vollen Würdestellung der Gottessohnschaft (Röm. 1, 4; vgl. §. 77, b).

§. 79. Der himmlische Ursprung.

Als der zweite Adam, der durch seine Auferstehung dem Menschengeschlecht die pneumatische oder himmlische Leiblichkeit vermittelt hat, muß Christus selbst himmlischen Ursprungs gewesen sein. a) Auch sonst beruht die Annahme eines solchen auf einem Rückschluß von der Würdestellung des erhöhten Christus auf ein ursprünglich gottgleiches Sein des Sohnes, aus dem er erst in das irdische Leben gekommen war. b) Auf Grund eines gleichen Rückschlusses von dem Heilsmittlerthum Christi in seinem geschichtlichen Leben legt Paulus Christo in seinem vorgeschichtlichen Sein die Vermittelung der schöpferischen Thätigkeit Gottes und seiner Gnaden-erweisungen an Israel bei. c) In seiner Erhöhung aber hat Christus nach Paulus mehr empfangen, als er vor seiner Menschwerdung besaß. d)

a) Christus ist der Antitypus Adams (Röm. 5, 14: *ὁ μέλλων Ἀδάμ*), weil sein Einfluß sich in gleicher Weise wie der Einfluß Adams über das ganze Menschengeschlecht erstreckt.¹⁾ Wie durch diesen Sünde und Tod, so ist durch jenen Gerechtigkeit und Leben in die Welt gekommen. Dasselbe *tertium comparationis* liegt der Parallele zwischen Adam und Christus in der Stelle 1 Kor. 15, 47 zu Grunde, nur daß er hier *ὁ δεύτερος ἀνθρώπος* genannt wird, weil er zuerst (hinsichtlich seiner Leiblichkeit) ein anderer war, als alle mit dem ersten Menschen Gleichartigen, und dem ganzen Kontext gemäß speziell als der erscheint, von welchem die pneumatische Leiblichkeit der vollendeten Menschheit stammt, ebenso wie von dem ersten Menschen (in Folge der Art, wie er aus Erdenstaub gebildet und durch den göttlichen Lebenshauch beseelt ward) die psychische Leiblichkeit der irdischen Menschheit, zu der auch Christus einst gehört hat. Schon hieraus folgt, daß v. 45 nicht die Rede sein kann von der Entstehung der menschlichen Persönlichkeit Christi (Rübel, S. 221), sondern nur von dem auferstandenen Christus (vgl. R. Schmidt, S. 116). Erst in der Auferstehung ist Christus in obigem Sinne der in der Endzeit auf-

1) Es wird vielfach mit Unrecht so dargestellt, als ob für Paulus die ausdrucksvollste Bezeichnung des Wesens Christi der Name des zweiten Adam gewesen sei (vgl. z. B. Beyschlag, II, S. 63). Dieser Ausdruck charakterisirt zunächst nur die in der paulinischen Lehre so stark hervortretende universell-menschliche Bedeutung Christi (vgl. §. 58, c. d). Ueber das Röm. 5, 14 ausdrücklich angegebene *tertium comparationis* hinaus darf man aber den dort gesetzten Vergleich von Typus und Antitypus nicht zu weiteren Folgerungen über den Ursprung (vgl. §. 78, b. Anm. 4) oder das Wesen Christi ausbeuten.

tretende Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) geworden, sofern er, nachdem er durch den Tod der auch von ihm auf Erden getragenen psychischen Leiblichkeit entledigt, ganz zum πνεῦμα ζωοποιῶν, und somit auch seine Leiblichkeit eine pneumatistische geworden ist (§. 76, d), wie sie fortan die ganze durch ihn vollendete Menschheit tragen soll. Wenn es aber v. 47 ausdrücklich heißt, daß der zweite Mensch ἐξ οὐρανοῦ war²⁾, so kann dieser Hinweis auf seinen himmlischen Ursprung nur den Gedanken involviren, daß der, welcher der Menschheit eine ihrer himmlischen Vollendung entsprechende Leiblichkeit vermittelt hat, selbst seinem ursprünglichen Wesen nach ein Himmelsbewohner gewesen sein muß. Allerdings hat er dieselbe nicht etwa vom Himmel mitgebracht, sondern sie selbst erst bei seiner Erhöhung zum Himmel nach der Auferstehung empfangen.³⁾ Allein eine solche Erhöhung, wie sie den gleich Adam von der Erde stammenden und irdische Beschaffenheit tragenden Menschen nie zu Theil geworden ist, wäre auch ihm, der ja ebenfalls κατὰ σάρκα von Adam stammte und zunächst seine Leibesbeschaffenheit theilte, unerreichbar gewesen, wenn er nicht noch einen anderen höheren Ursprung gehabt hätte. Beruht aber die Aussage des

2) Wenn die substantielle Beschaffenheit des ersten Menschen (seiner Leiblichkeit nach) durch seinen Ursprung von der Erde motivirt wird (ἐκ γῆς χοϊκός), so kann die substantielle Beschaffenheit des zweiten Menschen (seiner Leiblichkeit nach) nun nicht aus dem himmlischen Ursprung der Substanz dieser Leiblichkeit erklärt werden (R. Schmidt, S. 113—17. Kössen S. 258), sondern nur aus dem Ursprung der Person, welche eine solche zuerst empfangen hat und so Vermittler derselben für die Menschheit geworden ist. Die scheinbare Inkongruenz, daß der erste Adam mit dem Beginn seines Lebens Urheber der psychischen Leiblichkeit wird, der zweite erst mit seiner Auferstehung, hebt sich völlig genügend dadurch, daß es sich in diesem Zusammenhange ja überhaupt nur um die Leibesbeschaffenheit der auferstandenen Menschheit handelt, deren Urheber also auch nur ein auferstandener Mensch (die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Kor. 15, 20) als ihr zweiter Adam sein kann. — 3) Der Annahme, daß Christus als „pneumatistischer Mensch“ präexistirt habe (Biedermann, S. 236. Weizsäcker, S. 124), widerspricht direkt v. 46, wo es ausdrücklich mit Beziehung auf ihn gesagt wird, daß nicht τὸ πνευματικόν, sondern τὸ ψυχικόν das erste gewesen sei. Die (übrigens kontextwidrige) Auskunft, daß es sich hier um die geschichtliche Verwirklichung des πνευματικόν in der Menschheit handelt, hilft nichts, da ja Christus gerade als der zweite Mensch gewiß zur Menschheit gehört. Auf diese falsche Auffassung der Stelle aber gründet sich die Annahme, in welcher man neuerdings vielfach den eigentlichen Schlüssel zu der paulinischen Christologie gefunden zu haben glaubte (vgl. Baur, S. 191. Hofsten, S. 71 ff. Hilgenfeld, S. 189. Pfeiderer, Urdchristenth., S. 213 f.). Paulus soll auf Grund der Deutung, welche Philo dem doppelten Bericht über die Menschenschöpfung in der Genesis giebt, in Christo den himmlischen Urmenschen oder das Urbild der Menschheit aus Gen. 1 gesehen haben, während hier ausdrücklich Christus der letzte Adam und der zweite Mensch heißt. Noch ferner aber liegt dem paulinischen Vorstellungskreise der Gedanke an den philonischen Logos, den Ältere in dem paulinischen Christus erschienen sein ließen (vgl. Usteri, S. 33. Dähne, S. 114 ff., wobei Beyschlag II, S. 79 f. dem Apofiel vorwirft, daß er zwischen Idee und Person nicht zu unterscheiden vermocht habe). Aber für die aprioristische Annahme eines hypostatisch gedachten Mittelwesens findet sich bei ihm auch nicht der geringste Anknüpfungspunkt; alle seine Aussagen gehen von der geschichtlichen Person Christi aus, der er als solcher einen himmlischen Ursprung vindizirt.

Apostels über den himmlischen Ursprung Christi, die uns hier zum ersten Male begegnet, auf dieser Reflexion, so wird er eben durch einen Rückschluß von dem, was Christus in seiner himmlischen Erhöhung geworden ist, zu der Erkenntniß seines ursprünglichen Wesens gekommen sein. Freilich handelt es sich hier nicht um eine logische Operation, sondern um die unter der Leitung des Geistes gereifte Erkenntniß, daß der, welcher zuerst das himmlische Ziel der Menschheit erreicht hat, und allein sie dahin zu führen befähigt und bestimmt war, uranfänglich himmlischen Ursprungs gewesen sein muß.

b) Nach §. 77, d war die in seiner pneumatischen Leiblichkeit ihm zu Theil gewordene göttliche Herrlichkeit, die Christus bei seiner Erhöhung empfing, nur das Erbtheil, das ihm als dem Sohne Gottes in einzigartigem Sinne ursprünglich zukam und das er der durch ihn zur Gottessohnschaft geführten Menschheit erst vermittelt hat. Beruhte nun sein Anspruch auf dieses Erbtheil auf seinem einzigartigen Ursprung, so folgt daraus, daß er eben als der Gottessohn himmlischen Ursprungs ist. Dies erhellt aber klar aus Gal. 4, 4, wo er als der Sohn vom Vater ausgesandt ist, um allen anderen erst die Kindschaft zu vermitteln.⁴⁾ Hier wird seine Herkunft vom Weibe und seine Stellung unter das Gesetz als eine besonders göttliche Maßregel hervorgehoben, obwohl an sich für jeden Menschen das *γίνεσθαι ἐκ γυναικός* und für jeden Juden das *γίνεσθαι ὑπὸ νόμου* sich von selbst versteht. Daraus folgt, daß die Existenz des Sohnes nicht erst durch die menschliche Geburt bedingt war, sondern daß er schon vorher existierte in einem Zustande, aus welchem heraus er mittelst seiner Herkunft vom Weibe in das irdische Dasein gesandt wurde, und daß er damals in einem Sohnesverhältniß zu Gott stand, welches an sich ein *εἶναι ὑπὸ νόμου* ausschloß, wie ja nach v. 5 für die Christen der Empfang der *εὐδοκία* das Aufhören jenes *εἶναι ὑπὸ νόμου* einschließt. Ebenso klar ist es Röm. 8, 3, wo es als eine durch besondere Umstände veranlaßte außerordentliche Maßregel betrachtet wird, wenn Gott seinen Sohn sandte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, daß mit dem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*, welches für Christum wie für jeden Menschen mit seiner Geburt vom Weibe begann, er in einen seinem ursprünglichen Sohnesverhältniß nicht entsprechenden Zustand eintrat, daß also jenes *τέμπερας* nicht von dem geschichtlichen Auftreten genommen werden kann, sondern nur von einer Sendung, die ihn sein ursprüngliches Sein mit einem andersartigen vertauschen ließ. Beide Stellen zeigen also, daß dem Apostel sich gerade an die Sohnesstellung Christi die Vorstellung eines andersartigen Seins knüpft, das Christus behufs Ausrichtung des göttlichen Heilerathschlusses verlassen hat,

4) Freilich nicht aus dem Begriffe der Sendung an sich, die ebenso gut seine Bezeichnung mit einem Verufe bezeichnen könnte, auch nicht aus dem Compositum *ἐξαπέστειλεν*, das doch nur künstlich auf ein Sichtrennen des Vaters vom Sohne bezogen wird, wohl aber aus der partizipialen Näherbestimmung, die keinen Zweifel darüber läßt, daß hier die Sendung mit seinem Eintritt ins irdische Leben zusammenfallend gedacht ist (vgl. R. Schmidt, S. 144 und gegen Hofmanns Mißdeutung der Stelle auf die übernatürliche Erzeugung, durch die Christus zum Sohne werden soll, Geß, S. 95 f.).

um in das irdisch-menschliche Dasein einzutreten.⁵⁾ Auch hier ergab sich (ähnlich wie not. a) dem religiösen, alle Menschenvergötterung verabscheuenden Bewußtsein des Apostels von selbst der Rückschluß, daß die Erhebung zur gottgleichen Würdestellung, welche dem Sohne als solchem zu Theil ward (Röm. 1, 4), nur bei dem möglich war, dessen Ursprung und Wesen ihn zu einer alle Grenzen menschlicher Vollendung und alle geschöpflichen Schranken weit überschreitenden Erhöhung befähigte. Von einem solchen gab schon das spezifisch göttliche *πνεῦμα ἀγιοσύνης* Kunde, das ihm allein von allen Menschen als das höhere Element seines Wesens eignete, und kraft dessen er in die volle Würdestellung des Sohnes eingesetzt wurde (§. 78, d). Der Sohn Gottes aber, der in der Theilnahme an der göttlichen Würde und Weltherrschaft seine Vollendung gefunden hatte, konnte von Anbeginn an kein menschlich-geschöpfliches Wesen, sondern mußte von Ewigkeit her der Gegenstand der göttlichen Liebe gewesen sein.⁶⁾

c) Ist der Sohn Gottes, ehe er in das irdische Dasein gesandt ward, bereits im Himmel gewesen, so kann es auch von Christo, in dem er diesen Sohn erkannt hatte, heißen, daß ihn vom Himmel herabzuholen ein Widersinn wäre, weil er bereits herabgekommen ist (Röm. 10, 6). In der Stelle 2 Kor. 8, 9 wird es als ein Gnadenerweis Christi dargestellt, daß er, der da reich war, um unfertwillen arm ward; es ist also dasselbe Subjekt, welches einst den Reichthum des himmlischen Lebens besaß und dafür aus Liebe zu den Menschen und um ihres Heiles willen die Armuth des irdischen Lebens erwählte.⁷⁾ Ebenso ist 1 Kor. 8, 6

5) Daraus folgt aber keineswegs, daß ein ewiges Sein Christi oder ein metaphysischer Ursprung aus Gott ihm mit dem Begriffe des Sohnes Gottes als solchem gegeben war (vgl. §. 77, c. Anm. 2). Wenn Christus nach Röm. 1, 4 erst in Folge der Auferstehung in die volle Würdestellung des Sohnes eingesetzt ist, so beruht das nach §. 77, b keineswegs auf einer Reflexion über das Wesen der Gottessohnschaft, die ja durch ihn auch alle Anderen erlangen, sondern darauf, daß er nur in dieser einzigartigen Würdestellung die Bestimmung des zum Messias berufenen Gottessohnes erfüllen konnte. — 6) Wenn Biedermann, S. 236 die Präexistenzvorstellung daraus ableitet, daß der Sohn der Alllichen Theokratie, die sein Kommen negativ vorbereitete, vorgehen mußte, so hat er nicht nachgewiesen, woher dieser Gedankengang, der für uns nur eine ideelle Präexistenz im göttlichen Rathschlusse fordert, für Paulus eine hypostatische Präexistenz forderte. Wenn andererseits Hofmann die paulinische Präexistenzlehre auf Aussprüche Christi wie Joh. 16, 28 zurückführt, die wenigstens der uns bekannten ältesten Ueberlieferung völlig fremd waren, so hat schon Geß, S. 365 f. gezeigt, wie das im offenkundigen Widerspruch mit Gal. 1, 16 steht. Wenn aber er selbst sie aus einer Offenbarung ableitet, welche ihm die Tiefe der Alllichen Messiasverheißung aufschloß (S. 369), so hat Paulus wenigstens auf diese Quelle nie hingedeutet, während die Art, wie er gerade bei der Erwähnung des zweiten Menschen seinen himmlischen Ursprung aussagt und bei der Erwähnung der irdischen Erscheinung des Sohnes ihn voraussetzt, ausreichend andeutet, auf welchem Wege die göttliche Offenbarung über das tiefste Wesen des Sohnes, auf die er sich beruft, sich ihm vermittelt hat.

7) Diese Auffassung der Stelle beruht nicht auf unserer (übrigens durch den Aor. geforderten) Uebersetzung des ἐπὶ τῆς γῆς, wie Baur, S. 193 meint, da jede Beziehung auf die äußere Armuth seines irdischen Lebens (Rösg. S. 232) durch den Zwecksatz schlechtthin ausgeschlossen wird. Denn da hier der Reichthum nur von der himmlischen Herrlichkeit genommen werden kann, zu welcher das Heilsmittlerthum Christi in seinem

Jesus Christus der Eine Herr, durch welchen *τὰ πάντα* geworden ist, ebenso wie die Christen durch ihn als den Heilmittler sind, was sie sind.⁸⁾ Gerade aus dieser Stelle erhellt aber, daß die Aussage über das Mittlerthum Christi bei der Welterschöpfung auf einem gleichen Rückschluß beruht, wie die Aussagen über das himmlische Sein Christi überhaupt. Ist der Heilmittler einmal als ein präexistentes Wesen erkannt, so kann er in jenem seinem vorirdischen Sein nur eine analoge Mittlerstellung gehabt haben in Bezug auf die schöpferische Thätigkeit Gottes, wie er sie in seinem irdischen Sein hatte in Bezug auf die Heilswirksamkeit Gottes. Darin liegt dann freilich bereits der Keim der Erkenntniß, daß auch die Schöpferthätigkeit Gottes nicht außer Beziehung stand zu dem durch Christus zu verwirklichenden Weltziel (vgl. §. 103, a). Und wenn auch 1 Kor. 10, 9 das zweifellos echte *τὸν λίθον* sich nach dem Kontext auf Gott bezieht, so heißt es doch v. 4, daß der wasserspendernde Fels, welcher nach rabbinischer Tradition die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge begleitete, Christus war. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Gnadenführungen Israels ein Typus auf die Heilserfahrungen der Christen waren (§. 73, c), schließt Paulus von der Vermittelung dieser durch den geschichtlichen Christus zurück auf die Vermittelung jener durch Christus in seinem vorgeschichtlichen Sein.⁹⁾

d) So gewiß es demnach richtig ist, daß Paulus erst von der Anschauung des erhöhten Christus und seiner heilmittlerischen Bedeutung zu den Aussagen über sein vorirdisches Sein und seine mittlerische Stellung in demselben vorgeschritten ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Präexistenzlehre für seine Christologie nur eine sekundäre Bedeutung hat,

irdischen Sein die Menschen führt, so kann auch im Gegensatz dazu nur an den Reichthum seines früheren himmlischen Seins gedacht werden, den Christus um ihres willen aufgegeben hat (vgl. R. Schmidt, S. 144. Pfleiderer, Urchristenth. S. 217). — 8) Wenn Baur, S. 193 es für unmöglich hält, daß der *ἀνθρωπος ἐξ ὁρατοῦ* als Welterschöpfer gedacht sei und darum durch die ganz unpassende Vergleichung mit 2 Kor. 5, 18 auch hier das *τὰ πάντα* auf das Erlösungswerk beschränkt (vgl. Schenkel, S. 259), so ist letzteres durch das hinzutretende *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, wie durch das parallele *ἐξ οὗ τὰ πάντα* schlechthin ausgeschlossen, und es folgt daraus eben nur, daß Paulus den präexistenten Christus nicht als urbildlichen Menschen denkt. Hier aber bloß an die Vermittelung der gegenwärtigen Weltwirksamkeit Gottes zu denken (Weizsäcker, S. 125), wird ebenfalls durch den Parallelismus ausgeschlossen. Die Aussage ist nicht a priori aus einer Spekulation über ein Mittelwesen gestossen, durch welches Gott seine Weltwirksamkeit vermitteln mußte und mit welchem nun in irgend einer Weise die Erscheinung des geschichtlichen Christus identifizirt wurde, sondern a posteriori aus der Uebertragung der spezifischen Bedeutung Christi in seinem geschichtlichen Leben auf sein vorgeschichtliches Sein (vgl. Anm. 3). — 9) Paulus deutet nicht diesen Fels typisch auf Christum, wie Baur, S. 193, Schenkel, S. 260 meinen; denn in diesem Falle müßte es *ἐστίν* heißen. Es bedarf aber für diese Anschauung auch nicht einer Anlehnung an die apokryphische Weisheitslehre, auf welche noch Köstlin (Stud. und Krit. 1866, S. 760) recurriert. War es bei Petrus noch der präexistente Messiasgeist, der in den Propheten wirkte (§. 48, b), so ist es hier der präexistente Gottessohn selbst, der die Offenbarung Gottes an Israel vermittelte, wie er die Welterschöpfung vermittelte hatte. Das ist der Fortschritt der paulinischen Christologie.

wie R. Schmidt (S. 157. 159) sehr nachdrücklich behauptet. In ihr reflektirt sich (wenn auch unvermittelter Weise) das Bewußtsein von dem ewigen Grunde des Heiles, und in ihr begründet sich erst in unerschütterlicher Weise das Bewußtsein von der göttlichen Hoheit des Heilmittlers. Somenig freilich wie über den Ursprung seines irdischen Lebens (vgl. S. 78, b), der bei ihm mit dem Aufgeben seines himmlischen Lebens zusammenfiel, sowenig hat Paulus darauf reflektirt, wie die Menschwerdung eines bereits präexistirenden ewigen Wesens vorzustellen sei.¹⁰⁾ Die Existenzweise des Gottesohnes in seinem vorirdischen Dasein hat Paulus sicher als eine pneumatische gedacht in Analogie mit der göttlichen, und daher auch der göttlichen *δόξα* im Sinne von S. 76, d theilhaftig. Nur kann er ihm so wenig wie Gott selbst ein *σῶμα τῆς δόξης* beigelegt haben; denn das *σῶμα* (in seiner irdisch-niedrigen wie in seiner himmlisch-verklärten Beschaffenheit) gehört zu den Bedingungen menschlichen (vielleicht nach 1 Kor. 15, 40 überhaupt geschöpflichen) Daseins, in welche Christus erst durch seine Geburt aus dem Weibe eintrat. Insofern war es keine bloße Rückkehr zu seiner pneumatischen Existenzform, wenn Christus durch die Auferstehung *ἐγένητο εἰς πνεῦμα ζωοτοιοῦν* (1 Kor. 15, 45), da dies nach S. 76, d nicht dadurch geschah, daß er der Leiblichkeit entledigt, sondern daß seine Leiblichkeit durch das *πνεῦμα* zum *σῶμα τῆς δόξης* verklärt wurde, in dem er fortan der Erstgeborene der vollendeten Menschheit bleibt (Röm. 8, 29). Andererseits erscheint auch die gottgleiche Würdestellung, welche Christus durch seine Erhöhung erlangt hat, bei Paulus nirgends als eine bereits besessene, zu der Christus nach seiner Auferstehung nur zurückgekehrt ist. Nur die Vorbedingung dafür war gegeben in seinem himmlischen Ursprung und seinem ewigen Wesen, wie es sich in dem *πνεῦμα ἀγιοσύνης* dokumentirte (not. b); auch seine Vermittelung der Welterschöpfung und der Heilsgeschichte (not. c) erscheint noch keineswegs als Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft, wie sie der erhöhte Sohn erlangt hat. Obwohl er aber diese Würdestellung der Welt gegenüber behufs der Ausführung seines Heilswerkes empfangen hat, so

10) Gewiß ist nur, daß die Vorstellung der Annahme einer menschlichen Natur zur Vereinigung mit der göttlichen dem Apostel ebenso fremd ist, wie die Vorstellung des präexistirenden himmlischen Menschen (vgl. Ann. 3), die nicht einmal die Lösung jenes Problems irgend wie fördert. Die Art, wie man neuerdings von ihr aus die selbe versucht hat, führt auf völlige Abwege. Holsten läßt den im himmlischen Lichtleibe präexistirenden Urmenschen *Χριστός* sich mit dem irdischen Menschen *Ἰησοῦς* vereinigen (S. 76. 423) und beruft sich dafür sogar auf die dem ganzen N. T. geläufige Kombination des Namens *Ἰησοῦς Χριστός*. Hilgenfeld dichtet mit völliger Verfennung der paulinischen Anthropologie dem Apostel eine Präexistenz der Seelen an, die er sehr künstlich aus Röm. 7, 9 f. herauseregereift, und will auf Grund derselben die Fleischwerdung des präexistirenden Urmenschen begreifen (S. 790). Pfeiderer, Paulinismus, S. 152 meint zwar, daß die Verwandlung des psychischen Leibes in den pneumatischen bei der Auferstehung eine Analogie für die Verwandlung der pneumatischen Leiblichkeit des himmlischen Menschen in die psychische biete; aber da Christus vom Weibe geboren ist (Gal. 4, 4), so ist seine psychische Leiblichkeit eben nicht durch eine „Wundermetamorphose“ entstanden, sondern auf natürlichem Wege im Mutterchoß gebildet, wobei die Frage nach dem Modus der Erzeugung ganz dahin gestellt bleiben kann.

kann dieselbe mit der Vollendung seiner Aufgabe nicht aufhören (vgl. S. 76, c), wenn sie dem ursprünglichen Wesen des Sohnes entsprach. Für unsere christologische Betrachtung tritt nun freilich das Problem ein, wie dieses Verhältniß des gottgleichen Sohnes zu dem Vater und dessen absoluter Allherrschaft, abgesehen von seiner Stellung zum Erlösungswerk, wie jenseits der Welterschöpfung, und abgesehen von seiner Mittlerstellung dazu, zu denken sei. Allein dies Problem hat sich eben Paulus nicht gestellt; und es bleibt ganz vergeblich, ihm Aussagen über eine immanente Trinität entlocken zu wollen. Damit ist aber der Frage, ob die kirchliche Lehre mit Recht zu derselben fortgeschritten ist, natürlich noch in keiner Weise präjudicirt.

Sechstes Kapitel.

Die Erlösung und Rechtfertigung.

§. 80. Die Heilsbedeutung des Todes Christi.

Vgl. Tischendorf, doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoria. Lips. 1837. A. Schweizer, Stud. u. Crit. 1858, 3. Menegoz, le péché et la rédemption d'après St. Paul. Paris 1882.

Christus ist der Heilmittler geworden durch seinen Tod, sofern derselbe eine Veranstaltung der göttlichen Gnade war, der er sich in freiem Gehorsam gegen Gott und freier Liebe gegen die Menschen unterzog. a) Er hat nämlich den Tod zum Besten der Menschheit erlitten, um sie von den Folgen der Sünde, d. h. vom Tode zu erretten, und somit ihn stellvertretend für Alle erduldet. b) Er hat die Menschen aus der Schuldhaft losgekauft, da Gott sein Blut als Sühnmittel geordnet hat. c) Durch seinen Tod ist die Welt mit Gott versöhnt, der die nun nicht mehr verurtheilen kann, welche die Botschaft davon annehmen. d)

a) Fragen wir, wodurch Christus in seiner Erscheinung auf Erden der Heilmittler geworden, so ist nach paulinischer Anschauung ausschließlich zu antworten: durch seinen Tod. Dieser Tod bildet daher den eigentlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung (1 Kor. 1, 17 f.: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*); er verkündet Christum als gekreuzigten (Gal. 3, 1. 1 Kor. 2, 2). Einst war ihm wie seinen Volksgenossen der Tod das größte Hinderniß gewesen, an die Messianität Jesu zu glauben (Gal. 5, 11. 1 Kor. 1, 23). Nachdem er aber durch die Erscheinung Christi zur unmittelbaren Gewißheit von seiner Messianität geführt war, mußte er erkennen, daß auch der Kreuzestod desselben mit in den messianischen Heilsrathschluß befaßt

fei.¹⁾ Da ihm nun auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung das Christenthum eine Gnadenanstalt war, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil bereitete (S. 58, b. c), so mußte der Tod dessen, der als der Auferstandene und Erhöhte die Vollendung des verheißenen Heiles zu bringen versprach, die spezifische Veranstaltung der Gnade Gottes sein, durch welche der Grund zu diesem Heile gelegt war. Freilich setzt das voraus, daß es mit seinem Tode eine andere Bewandniß hatte, als mit dem Tode aller anderen Menschen. Da aber der Tod nur darum über alle Nachkommen Adams herrscht, weil sie alle gesündigt haben (Röm. 5, 12), so war Christus, der die Sünde nicht kannte, dadurch daß auch er innerhalb des menschlichen Geschlechtes geboren war, noch keineswegs der Herrschaft des Todes verfallen. Auch für den menschengewordenen Sohn Gottes war der Tod keineswegs eine Naturnothwendigkeit, geschweige denn der schmach- und schmerzvolle Kreuzestod (*σταυρός*), bei welchem sein Blut vergossen ward.²⁾ Es muß also die in der Schrift geweissagte (1 Kor. 15, 3) Hingabe des Sohnes in den Tod (Röm. 8, 32: *παρέδωκεν*; vgl. 4, 25) auf einem besonderen Rathschlusse Gottes beruhen und als ein besonderer Beweis der göttlichen Liebe betrachtet werden (vgl. auch 5, 8). Von der anderen Seite wurde der Tod auch nicht so über Christum verhängt, daß er ihn als eine göttliche Schickung erleiden mußte. Es war ein freier Gehorsam, in welchem er sich dem Rathschlusse des Vaters unterwarf. Darum steht diese Gehorsams that, von welcher die Beschaffung des Heiles für die Menschen abhing, der Uebertretung Adams gegenüber, mit welcher das Verderben über die Menschen gekommen war (Röm. 5, 19; vgl. Phil. 2, 8). Er gab sich selbst dahin nach dem Willen Gottes (Gal. 1, 4); aber indem der Zweck dieser Selbsthingabe das Heil der Menschen war, ist dieselbe zugleich ein Beweis seiner Liebe gegen die Menschen (Gal. 2, 20: *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτόν*. 2 Kor. 5, 14 f.).

b) Mag der Tod Christi nun als Liebesopfer von Seiten Gottes oder von Seiten Christi betrachtet werden: immer ist derselbe zum Besten

1) Diese Folgerung war auch für die Urapostel eine unausweichliche (vgl. S. 38, d. S. 49 und schon in den Reden Jesu S. 22, c). Dagegen soll nach Baur, S. 130 Paulus erst zum Messiasglauben gekommen sein, nachdem er sich die Vereinbarkeit des Todes Christi mit demselben zurecht gelegt hatte. Er hat somit gleichsam zuerst die Bedeutung des Todes Christi entdeckt und von da aus die Unvollkommenheit der Altlichen Religionsanstalt erkannt. Aber Paulus zählt unter die Stüde, welche er überliefert habe, wie er sie durch Ueberlieferung empfangen, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei nach den Schriften (1 Kor. 15, 3). Er war sich also bewußt, daß er mit der gesammten urapostolischen Verkündigung übereinstimme, wenn er den Tod Jesu für ein wesentliches Moment des im N. T. geweissagten Heilsrathschlusses erklärte und ihn speziell in Beziehung setzte zu der Sünde der Menschen. — 2) Die Schwachheit des Fleisches, das er an sich trug, machte ihn zwar todesfähig (S. 78, c), und mit diesem Fleische hätte er nicht können zu seiner himmlischen Herrlichkeit erhöht werden (1 Kor. 15, 50); aber daraus folgt so wenig wie bei dem ersten Menschen (vgl. S. 67, c), daß er durch den Tod hindurch zum himmlischen Leben gelangen mußte. Werden doch auch die Gläubigen, welche die Parusie erleben, ohne den Tod zu seiner Herrlichkeit eingehen.

der Menschen erfolgt (*ὕπὲρ ἡμῶν*³⁾: 2 Kor. 5, 15; vgl. 1 Theff. 5, 10). Wie dies aber zu verstehen ist, zeigt Röm. 5, 8, wonach Christus für uns gestorben ist, als wir Sünder waren (*ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*; vgl. v. 6: *ὕπὲρ ἁσέβων*), oder um unserer Sünden willen (4, 25: *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, Gal. 1, 4. 1 Kor. 15, 3: *ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*). Da nun das Unheil, welches die Sünde über die Menschen gebracht hat, der Tod ist, so kann der Tod Christi, der zum Heile der Menschen erlitten ward und zugleich um der Sünde willen, nur den Zweck gehabt haben, die unseligen Folgen der Sünde, d. h. die im Tode bestehende Strafe der Sünde von ihnen zu nehmen.⁴⁾ Wenn aber der, welcher an sich den Tod nicht sterben durfte, stirbt, um die Sünder vom Tode zu befreien, so ist sein Tod ein stellvertretender. Paulus hat zuerst die Idee der Stellvertretung ohne jede Beziehung auf die Allliche Weissagung von dem Sündentragen des Knechtes Gottes (wie noch Petrus §. 49, b) streng dogmatisch formulirt und in Beziehung gesetzt mit der Beschaffung unserer Gerechtigkeit, durch die wir allein straffrei werden. Gott hat den, der doch Sünde nicht kannte, zu unserem Besten zu Sünde gemacht, hat ihn angesehen und ihn behandelt, als ob er ein (todewürdiger) Träger von Sünde wäre, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm, d. h. Träger einer von Gott zugesprochenen Gerechtigkeit, sodas wir nun auf Grund dessen, was mit ihm geschah (*ἐν αὐτῷ*), angesehen und behandelt werden können als Gerechte (2 Kor. 5, 21). Hier ist es geradezu gesagt, daß die Behandlung des Sündlosen als Sünder das Mittel war, wodurch die Behandlung der Sünder als Sündlose ermöglicht wurde.⁵⁾ Das spezifische Schicksal des Sünders ist aber der Tod; und so begründet der Apostel die zwingende Gewalt, welche die Liebe

3) Daß dies *ὑπὲρ* zunächst nur ausdrückt, der Tod Christi sei um der Menschen willen, zu ihrem Besten erlitten, erhellt daraus, daß das *ὑπὲρ οὗ* (Röm. 14, 15) in einer ganz parallelen Stelle (1 Kor. 8, 11) durch *δι' οὗ* ersetzt wird. Auch 2 Kor. 5, 21 liegt nicht nur keine Nöthigung vor, es gleich *ἀντί* zu nehmen, sondern es paßt dieser Sinn nicht einmal, da uns Gott nicht erst zu Sündern zu machen brauchte, weil wir es thatsächlich waren. — 4) Bei dieser allgemeinsten Heilsbedeutung des Todes Christi bleibt die einzige Aussage darüber in den Thessalonicherbriefen (I, 5, 10; vgl. §. 61, d) stehen. Denn wenn der Zweck seines für uns erlittenen Todes ist, daß wir mit ihm leben sollen, so ist eben mit seinem Tode der Tod, welcher den Sünder von dem in dem ewigen Leben gegebenen höchsten Heil (§. 65, d) ausschließt, von ihm genommen. — 5) Treffend hat R. Schmidt, S. 100 gegen Holsen, welcher diese Stelle dahin versteht, daß Gott den in seinem vorüberhichen Sein Sündlosen wirklich zur Sünde machte, indem er ihn in der ihrem Wesen nach sündhaften *σάρξ* erscheinen ließ (vgl. §. 78, c. Anm. 6), geltend gemacht, wie der Gegensatz zu der durch die subjektive Negation als Gott wohl bewußt martirten Sündlosigkeit Christi nicht die Bewirkung von etwas Thatsächlichem sein könne, sondern nur ein ideeller Akt, und wie nur in diesem Sinne das *ἁμαρτίαν ποιεῖν* dem *δικαιοσύνην γενέσθαι* entspreche, das ebenso keine thatsächliche Umwandlung unserer subjektiven Zuständlichkeit bezeichne, sondern nur die Zuertheilung eines der realen Wirklichkeit widersprechenden ideellen Charakters. Doch trägt er selbst ganz willkürlich die Vorstellung einer mit der Vernichtung seiner *σάρξ* eintretenden Aufhebung der Sünde ein (S. 59. 63), während Betschl. II, S. 150 sich auf das (falsch gedeutete) *ἐν αὐτῷ* stützt, um auch hier seinen Gedanken einzutragen, daß Gott nur gerecht spricht auf Grund des Todes Christi, weil dieser ihm das wirkliche Gerechwerden durch die Lebensgemeinschaft mit ihm verbürgt.

Christi über uns ausübt (v. 14), durch das Urtheil, daß, wenn einer zum Besten Aller gestorben ist, diese Alle gestorben sind, (v. 15) d. h. angesehen werden, als ob sie den (verdienten) Tod erlitten haben, da ja, wenn sie noch (um ihrer Sünden willen) sterben müßten, der Tod Christi ihnen gar nicht zu Gute gekommen wäre. Der zum Heil der Menschen erlittene Tod Christi gilt also stellvertretend für den Tod Aller, seine Behandlung als Sünder ermöglicht ihre Behandlung als Gerechte dadurch, daß sie den Tod nicht mehr sterben dürfen, den er an ihrer Statt gestorben ist; und in dieser größten Wohlthat, die er ihnen erwiesen, liegt eben die überwältigende Gewalt seiner Liebe gegen sie.⁶⁾ Die paulinische Idee der Stellvertretung beruht aber keineswegs auf der Voraussetzung eines bleibenden Rechtsanspruches des Gesetzes, der erst durch den Tod Christi abgelöst werden mußte, um der neuen Gnadenordnung Raum zu machen (Pfleiderer, Paulinismus, S. 103 ff.). Denn der Tod ist nicht erst durch das Gesetz, sondern bereits von Adam her als Strafe für die Sünde geordnet (Röm. 5, 12; vgl. S. 67, c), und eine Substitution des Unschuldigen für den Schuldigen ist dem Gesetze völlig fremd. Auch Gal. 3, 13 besagt nicht, daß der vom Gesetz ausgesprochene Fluch nothwendig vollstreckt werden mußte (wenn auch an dem Unschuldigen), sondern daß Christus es war, der durch sein Erleiden eines Todes, wie ihn der Fluch des Gesetzes über die Uebertreter desselben verhängt, diese von der gleichen Strafe befreit habe.⁷⁾ Es ist daher ebenso vergeblich, dieser Aussage wie

6) Daß hier nicht von dem ethischen Mitsterben mit Christo die Rede sein kann (vgl. wieder Beyschlag II, S. 139), erhellt daraus, daß dieses keineswegs die Folge des Todes Christi an sich ist, sondern erst der Gemeinschaft seines Todes, welche mit der in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit ihm gegeben ist (vgl. S. 84); es ist dasselbe auch keineswegs die Folge seines Todes für Alle, da nur die Gläubigen mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, während allerdings sein Tod für alle erfolgt ist und an sich für den Tod Aller gilt, mögen sie sich das dadurch bereitete Heil nun aneignen oder nicht. Die zweite Vershälfte beweist nicht für die ethische Fassung, sondern offenbar das Gegentheil, da das Sichselbstnachtsmehrleben (das mit jenem ethischen Sterben identisch ist) hier als Forderung an den Tod Christi geknüpft wird, also nicht schon an sich die Folge davon ist. Es wird eben sichtlich unterschieden zwischen dem, was nach seinem Urtheil die unmittelbare Wirkung des Todes ist und zwischen dem, was die Folge des so beurtheilten Todes in uns werden soll. — 7) Der Zweck dieser Aussage ist kontextmäßig nicht zu zeigen, daß das Gesetz die Uebnahme seines Fluches gefordert habe, sondern die für die Heiden schon in der Geschichte Abrahams vorangedeutete Heilsordnung (v. 8 f.) zu bewähren. Denn wenn diejenigen, welche unter dem Gesetz standen, so wenig durch dasselbe zum Heile gelangt waren, daß sie vielmehr den Fluch desselben sich zugezogen hatten (v. 10—12; vgl. S. 66, b) und nur dadurch davon befreit werden konnten, daß Christus ein Fluch ward zu ihrem Besten, so konnten ja die Heiden gewiß nur in ihm den Abrahamssegen und so Juden und Heiden durch den Glauben an ihn die Verheißung empfangen (v. 13 f.). In diesem Gedankengange mußte der schmerz- und schmachvolle Tod, den Christus am Kreuze erlitt, damit die Gesetzesübertreter den Tod nicht sterben durften, als der Fluch dargestellt werden, der vom Gesetz über seine Uebertreter ausgesprochen war (v. 10; vgl. Deut. 27, 26) und der nun auf dem ruht, welcher am Schandpfahl des Kreuzes hing (v. 13; vgl. Deut. 21, 23). Wenn Ritschl II, S. 245 mit Hofmann irrigt, daß es nicht heiße *ἐνυπόστατος ὁὗτος θεός*, also nicht von einem Fluch Gottes die Rede sei, so ist doch der Fluch, den das Gesetz Gottes verhängt,

der des Korintherbriefes, eine Theorie darüber entlocken zu wollen, warum Christus sterben mußte, um uns vom Tode zu befreien. Sie sprechen beide nur die Thatfache aus, daß der Tod Christi, der den Sündern zu gut erlitten wurde, sie von der spezifischen Sündenstrafe, dem Tode, befreite und insofern ein stellvertretender war.

c) Schon Gal. 3, 13 handelt es sich nicht eigentlich um die Strafvollstreckung, die uns erlassen, sondern um die Strafandrohung, welche aufgehoben ist. Bis diese Aufhebung eingetreten, bleibt der Sünder der Strafe verhaftet. Dieser Zustand wird als eine Gefangenschaft vorgestellt, in welcher der vom Gesetz ausgesprochene Fluch, d. h. die in ihm ausdrücklich von Gott festgesetzte Strafe den Sünder unentrinnbar festhält. Da nun das, was den Sünder straffällig macht, ebenso von Seiten des Menschen seine Schuld ist, wie von Seiten Gottes seine Strafandrohung, so kann dieser Zustand der Gefangenschaft ebenso als ein solcher vorgestellt werden, in welcher der Sünder der Schuld verhaftet bleibt, von ihr, die ihm unentrinnbar die Strafe zuzieht, festgehalten wird. Wie es Gal. 3, 13 Christus ist, der uns aus der Strafhast, in welche der Gesetzesfluch uns versetzt, losgekauft hat, so erscheint er 1 Kor. 1, 30 als der Urheber unserer Loskaufung aus der Schuldhaft, in welcher der Sünder gefangen bleibt, bis er durch die Sündenvergebung (vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14) aus ihr befreit wird.⁸⁾ In beiden Fällen erscheint die Gott werthvolle Leistung Christi, durch welche er ihn bewogen hat, die Sünder aus der Schuld- oder Strafhast zu entlassen, als der Preis ge-

selbstverständlich ein Gottesfluch; und von dem, was Menschen ihm nach Hofmann als Vollzug des von ihm nicht verwirkten Fluches des Gesetzes anthaten, ist nicht die Rede. Benichlag vollends befreit, dem ganzen Gedankengange der Stelle zuwider, einfach, daß Christus den Fluch getragen habe, den das Gesetz über seine Uebertreter ausspricht, und findet auch hier nur den Gedanken, daß Christus sich dem verfluchten (!) Tode eines Verbrechers unterzogen habe, um uns das vollgültige Pfand des göttlichen Vergebungswillens zu werden (S. 155 f.), wobei er es fertig bringt, unter dem Gesetzesfluch daß Schuldbewußtsein zu verstehen (S. 133); während R. Schmidt (S. 83) auch hier dem Sünder die Sünde substituirt, die in dem Fleische Christi verurtheilt sein soll, indem sie mit seiner Vernichtung aufgehoben ward. Ist Christus nach Gottes Willen (not. a) ein Fluch geworden, um Andere von diesem Fluche loszukaufen, so sagt die Stelle nur in einer durch den Kontext bedingten Form genau dasselbe, wie 2 Kor. 5, 21, daß Gott den Sündlosen als Sünder behandelt habe, um die Sünder nicht als solche behandeln zu dürfen.

8) Nach Ritzi II, S. 223 mußte Paulus auf Grund des Altlichen Sprachgebrauches ἀπολύτρωσις in dem Sinn von „Befreien“ nehmen ohne Beziehung auf den ursprünglich in dem Worte liegenden Begriff eines Kaufpreises. Aber die einzige Stelle, in der ἀπολύτρωσις im N. T. vorkommt (Ex. 21, 8), setzt deutlich einen solchen voraus. Daß es auch in jenem weiteren Sinne bei ihm vorkommt, beweist darum nichts, weil dort ein Genitiv dabei steht (Röm. 8, 23. Eph. 1, 14). Benichlag, S. 153 will wenigstens den Begriff der sittlichen Befreiung nicht von der Idee der ἀπολύτρωσις ausschließen, obwohl diese Vorstellung allen Stellen, in denen die ἀπολύτρωσις bei Paulus vorkommt, ganz fern liegt, weil sie auf einer völlig anderen Art von Gebundenheit beruht. Daß 1 Kor. 1, 30 die ἀπολύτρωσις auf δικαιοσύνη und ἀγιασμός folgt, geschieht daher, weil weder Rechtfertigung noch Heiligung ausschließt, daß der Mensch immer neue Schuld sich zuzieht, und daher die definitive Erlösung aus der Schuldhaft, welche Christus durch seinen Tod vermittelt hat, erst im Endgericht eintritt.

acht, welcher dafür gezahlt wurde. Aehnlich heißt es 1 Kor. 6, 20, 7, 23, daß wir um einen wirklichen Kaufpreis (τιμή) erkaufte sind.⁹⁾ Unzweifelhaft ist auch die in Christo beruhende ἀπολύτρωσις, durch welche die Gerechtersprechung aus Gnaden ermöglicht ward (Röm. 3, 24), als Loskaufung aus der Schuldhaft gedacht, weil die auf dem Sünder lastende Schuld es ist, welche seine Gerechtersprechung hindert. Offenbar aber will v. 25 erläutern, inwiefern in Christo diese Loskaufung aus der Schuldhaft beruht, und zwar dadurch, daß ihn Gott in seinem Blute als ein durch Glauben wirksames Sühnmittel (ἐλασμήριον) der Welt gleichsam proponirt habe. Auch hier also wird der Tod Christi, und zwar der gewaltsame, blutige Tod, den er am Kreuze erlitten, als der Kaufpreis unsrer Erlösung gedacht; nur daß derselbe die Wirkung eines solchen erst dadurch erlangt, daß Gott ihm die Bedeutung eines Sühnmittels beilegt.¹⁰⁾ Obwohl Paulus auch hier nicht direkt den Tod Christi als ein Sühnopfer bezeichnet¹¹⁾, so versteht sich doch von selbst, daß er die Vor-

9) Allerdings handelt es sich hier nach dem Kontext um ein Erwerben für Gott, dessen Eigenthum die Gläubigen geworden sind. Allein dies war doch nur möglich, wenn sie von der Schuld befreit wurden, die sie besaßte und ganz ungeeignet machte, Gottes Eigenthum zu werden. Ganz anders gedacht ist das ἐξαγοράζειν Gal. 4, 5, wo aber auch nicht der Tod das Vermittelnde ist. Dagegen kommt in der Sache (wenn auch ohne das Bild vom Kaufpreis) auf dasselbe heraus Gal. 1, 4, wo als Zweck des Todes Christi angegeben wird, daß er uns herausnehme (ὥπως ἐξέλῃται ἡμᾶς) aus der gegenwärtigen Weltzeit, die ihrem Charakter nach böse ist (S. 67, a) und darum dem Strafgerichte Gottes verfällt. Wer seiner Schuld erledigt ist, gehört eben nicht mehr dieser Weltzeit an und verfällt nicht mehr ihrem Verderben. — 10) Die Deutung des ἐλασμήριον auf die Kapporeth (Ex. 25, 17 ff. Hebr. 9, 5), wonach Christus als der Träger der göttlichen Gnadengegenwart und Bürge der vollbrachten Versöhnung betrachtet sein soll (vgl. Ritschl II, S. 169 ff., Mösgen, S. 252), scheitert daran, daß ἐλασμήριον als Bezeichnung eines konkreten Geräthes auch ohne Artikel nicht „den Werth eines Gattungsbegriffes“ haben kann und daß es in diesem Sinne nicht durch den Glauben vermittelt sein könnte. Ueberhaupt aber wäre die sonst nirgends vorkommende, also den Lesern sicherlich nicht geläufige Anspielung auf jenen bestimmten gesetzlichen Gebrauch viel zu undeutlich ausgebrückt, zumal die Bezeichnung des Todes Christi als αἷμα durchaus nicht notwendig auf seine Opferqualität hindeutet (gegen Ritschl, S. 162), sondern nur den Tod als einen gewaltsamen charakterisirt (vgl. Röm. 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13. Kol. 1, 26 und besonders Matth. 23, 30. 35. 27, 4. 24 f. Act. 5, 28. 20, 28. Hebr. 12, 4). — 11) Sonst würde Paulus nicht gerade dieses bei den LXX für die Sühnopfer nicht gangbare Wort gewählt haben. Wir sehen aber daraus nur, daß er seine Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi nicht aus einer Uebertragung des Altlichen Opferinstituts auf christliche Verhältnisse herausgebildet hat, wie ohne jeden Beweis Mösg., S. 238 behauptet, sondern aus der Betrachtung des menschlichen Heilsbedürfnisses in seinem Verhältniß zu der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit. Weder das ἡμαρτίαν 2 Kor. 5, 21 (Ritschl, Jahrb. f. deutsche Theol. 1863, 2. S. 249), noch das περὶ ἡμαρτίας Röm. 8, 3 (Hilgenfeld, Zeitschrift 1871, 2. S. 186, Weissäcker, S. 138) bezeichnet das Sündopfer. Wenn Christus 1 Kor. 5, 7 als unser Passahlamm bezeichnet wird, so gab dazu der Umstand Veranlassung, daß Christus am Passahfest getödtet war; aber aus dem Zusammenhange erhellt nicht, daß eine Heilsbedeutung des Todes Christi, am wenigsten die von Beyschlag, S. 151 hineingelegte entzündigende, auf diese Bezeichnung gegründet wird. Obwohl Paulus 1 Kor. 11, 25 die Worte der Abendmahlseinsetzung anführt, so hat er doch die darin enthaltene Vorstellung des Bundesblutes nirgends selbstständig verworther, wie Petrus (S. 49, c). Die ganze

stellung eines Sühnmittels nach Analogie der im Altlichen Kultus gangbaren Sühnmittel gebildet hat. Nun handelt es sich aber beim Sühninstitut des N. T. um eine Gnadenordnung, nach welcher Gott seinem Volke das Blut der Thiere als Sühnmittel gegeben hat (Lev. 17, 11), um trotz der immer vorkommenden Verfehlungen desselben die Bundesgemeinschaft mit ihm aufrecht erhalten zu können.¹²⁾ Ebenso hat also Gott aus Gnaden das im Tode Christi vergossene Blut als das Sühnmittel geordnet, welches die Sünden der Menschen in Gottes Augen zudeckt und darum ihre Befreiung aus Schuld- und Strafschaft ermöglicht. Wenn er dies that zur Erweisung seiner Gerechtigkeit, so erläutert dies Paulus selbst dahin, daß er bisher die unter seiner Geduld begangenen Sünden ungestraft hatte vorbeigehen lassen, und es so scheinen konnte, als habe er auf die Behandlung der Sünder in Gemäßheit ihres Thuns verzichtet, und sei nicht mehr *δίκαιος*. Lag es doch sogar thatsächlich vor, daß die Juden diese *ἀνομιή* Gottes mißdeuteten, als ob sie trotz ihrer Gesetzesübertretung des Heiles gewiß sein könnten (Röm. 2, 4). Nun gab es aber zu dieser Erweisung seiner Gerechtigkeit einen doppelten Weg. Nach der Urnorm seiner Gerechtigkeit mußte er freilich alle Sünder der verdienten Strafe überliefern; dann wäre eben kein Heil und keine Gerechtigkeit beschafft worden. Nun wollte aber Gott seine Gerechtigkeit in der Heilsgegenwart (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*) so beweisen, daß er zugleich gerecht sei und doch den Gläubigen gerecht erklären könne (3, 26). Darum proponirte er in dem Blute Christi der Welt ein durch Glauben wirksames Sühnmittel.¹³⁾ Warum es ihm gefiel, gerade dieses Sühnmittel anzu-

Vorstellung eines neuen Bundes, der ein Bund der Gnade und Vergebung ist, erscheint bei ihm nur Röm. 11, 27 in einem Altlichen Citat aus Jer. 31, 33 f. Wo er selbstständig von einem neuen Bunde redet, da ist es der Bund des Geistes (2 Kor. 3, 6: *κατὰ διὰ ἑκκλῆς*) im Gegensatz zum Gesetzesbunde (v. 14: *κατὰ διὰ νόμου*) und ebenso Gal. 4, 24. — 12) Daß Paulus da, wo er von dem Verderben redet, welchem der Mensch um seiner Gesetzesübertretung willen verfallen war, nie dieses Auskunftsmittels gedenkt, liegt doch wohl nicht daran, daß er die Opfervorschriften mehr als eine Forderung menschlicher Leistungen (Riehm, Lehrb. d. Hebräerbr., S. 228) oder als typische Weissagung auf eine vollkommene Sühne betrachtete, sondern lediglich daran, daß es ja Opfer überhaupt nur für Verfehlungssünden gab, während Paulus auf Grund seines tiefen Gefühls von dem Verderben und der Rettungslosigkeit des natürlichen Menschen offenbar alle Sünde als todeswürdige Sünde betrachtet (§. 66, d), für die es auch im alten Bunde keine Opferfühne gab. Darin liegt denn auch die Unmöglichkeit, den Sinn des Opfers dahin zu deuten, daß die dem Tode um der Sünde willen verfallenen Seelen durch den stellvertretenden Tod des Opfertieres oder die Darbringung seiner Seele gesühnt und straffrei gemacht werden. Denn ein Opfer, welches einen dem Tode Verfallenen sühnen und straffrei machen konnte, gab es innerhalb der gesetzlichen Ordnung nicht. Eine nicht geringere Mißdeutung des Altlichen Begriffes der Sühne liegt aber zu Grunde, wenn R. Schmidt, S. 89 Gott in dem Fleische seines Sohnes der Sünde das Urtheil sprechen und sie als objektive die Menschheit beherrschende Macht aufheben läßt, da nirgends im biblischen Gedankenkreise Aufhebung des Sündenprinzips als Sühnmittel für begangene Sünde gilt. — 13) Wenn Ritschl II, S. 118 auch hier die *δικαιοσύνη* auf das folgerechte Verfahren Gottes zum Heil der Gläubigen deutet, so widerspricht dem theils, daß ihre Erweisung durch die frühere *καρπὸς* der Sünden nothwendig geworden sein soll, der noch nur ihre Bestrafung (oder Aufhebung durch

ordnen, darüber reflektirt unsere Stelle ebensowenig wie das A. T. je auf die Frage reflektirt, warum Gott das Blut der Thiere zum Sühnmittel bestimmt habe, nur daß der Zusammenhang mit v. 24 andeutet, wie es die für Gott so werthvolle (daher mit einem Kaufpreise verglichene) Leistung Christi in seinem blutigen Tode war, welche in Gottes Augen die Sünde zudeckte. Diese Kombination der Vorstellung eines Kaufpreises mit der eines Sühnmittels ist dem A. T. völlig fremd.

d) Die weltgeschichtliche Bedeutung des Todes Christi faßt sich zuletzt für Paulus zusammen in den Begriff der Versöhnung. So lange der Zorn Gottes auf dem Menschen ruht, ist derselbe gleichsam mit ihm verfeindet, wird von ihm als sein *ἐχθρός* (Röm. 5, 10) angesehen, den er stets mit seinem Strafgericht bedroht. Da diese Feindschaft Gottes aber nur gegen den Menschen als Sünder gerichtet ist, so schließt sie natürlich die Gnade nicht aus, welche selbst die Ursache dieser Feindschaft fortzuschaffen und somit die Versöhnung zu ermöglichen sucht.¹⁴⁾ Dies aber hat Gott gethan, indem er in Christo die Welt mit sich versöhnte (2 Kor. 5, 19). Es beruhte in Christo (*ἐν Χριστῷ* im Sinne von *διὰ*

ein Sühnmittel) entgegengesetzt sein kann, theils die ausdrückliche Unterscheidung des *δικαίος* und *δικαίων*, welche durch jene Umdeutung der *δικαιοσύνη* aufgehoben wird. Verschlag denkt gar an die „sittliche Rechtheit“ Gottes, welche fordert, daß er die Sünde nur vor seinen Augen verschwinden läßt, wenn ihre Macht thatsächlich durch das Sühnmittel gebrochen wird, was er in dem *διὰ πίστewς* angedeutet findet (S. 148 f.). Ebensowenig kann aber hier an die göttliche Strafgerechtigkeit gedacht werden, die sich an dem Unschuldigen genug thun müsse (so wohl Nösgen, S. 251). Denn die Anordnung eines Sühnmittels ist eben das Gegentheil einer Vollstreckung der Strafe; und wie im Aelichen Sühninstitut nie an eine Vollstreckung der von dem Sünder verdienten Strafe am Opfethier gedacht ist, so ist auch hier nicht daran zu denken, daß Gott seine Gerechtigkeit erwiesen habe, indem er die vom Gesetze geforderte Strafe an Christo vollzog. Wohl aber erwies er seine Gerechtigkeit durch die Proponirung des Sühnmittels, indem er zeigte, daß die Sünde nicht länger straflos bleiben dürfe, wenn sie nicht durch ein von ihm verordnetes Sühnmittel aufgehoben werde. Nur beruhte die Wirkung dieses Sühnmittels nicht wie die der Aelichen lediglich auf der pünktlichen Vollziehung einer göttlichen Anordnung; sondern es empfing seine sühnende Kraft und Wirkung erst durch den Glauben, so daß nur bei dem auf Christum sein Heilstrauen Segenden wirklich durch dasselbe die Schuld in Gottes Augen bedeckt ist.

14) Diese Feindschaft ist also nicht die feindselige Gesinnung des Menschen gegen Gott (Baur, S. 157, Verschlag, S. 158). Wenn nach Röm. 8, 7 das *φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς θεόν* ist, so ist hier, weil *φρόνημα* den Gegenstand des Trachtens bezeichnet, *ἐχθρὰ* nicht Bezeichnung einer gegen ihn gerichteten feindseligen Gesinnung, sondern als abstr. pro coner. etwas Gottfeindliches, was für ihn ein Gegenstand der Feindschaft wird, um desswillen er Tod über den Menschen verhängt (v. 6). Vgl. S. 68, b. Eine Stelle, wie Kol. 1, 21, wo ausdrücklich *τῇ διαβολῇ* bei *ἐχθροί* steht, kann natürlich gar nichts dagegen beweisen. Ritschl II, S. 230 f. hat die Beweiskraft von Röm. 11, 28 für die passive Bedeutung der *ἐχθρὰ* nicht entkräftet, da die beiden Verhältnisse wirklich völlig parallel sind, indem die Juden ebenso in Gemäßheit seines Evangeliums (welches von ihnen in sträflichem Undank und Ungehorsam verworfen ist) Gegenstände der Feindschaft Gottes sind um der Heiden willen (denen Gott nun an ihrer Statt das Heil zugewandt hat), wie sie in Gemäßheit der Erwählung (die ihnen das Heil zusichert) Gegenstand seiner Liebe bleiben um der Väter willen (denen sonst Gott die ihrem Samen gegebene Verheißung nicht gehalten hätte).

Χριστοῦ v. 18, vgl. §. 75, d), näher in seinem Sühntode (not. c), wenn Gott die Menschen aus dem Feindschaftsverhältniß, in welchem sie Gegenstände seines Zornes waren, in ein Friedens- und Liebesverhältniß mit sich selbst versetzte, was v. 19 ausdrücklich dadurch erläutert wird, daß er ihnen ihre Uebertretungen nicht anrechnete. Die Initiative dazu mußte von ihm ausgehen, da die Menschen selbst die Schuld der Sünde, welche sie mit Gott verfeindete, gar nicht wegchaffen konnten. Die Menschen verhalten sich dabei rein passiv, sie werden mit Gott versöhnt, sie empfangen die Versöhnung (Röm. 5, 10 f.), welche das Evangelium verkündigt (2 Kor. 5, 19: ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς; vgl. v. 18: ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς).¹⁵⁾ Vor allem aber ist zu bemerken, daß in der Grundstelle, die von der Versöhnung handelt, der Heilswerth des Todes Christi nicht auf die Gemeinde beschränkt ist, wie Ritschl II, S. 233 meint, sondern ausdrücklich auf die Welt als solche ausgedehnt wird. Zu ihr hat Gott in Folge des Todes Christi, oder vielmehr in Folge des darin bewiesenen Gehorsams Christi, der darum eine ebenso weltgeschichtliche Bedeutung hat, wie der Sündenfall Adams, eine andere Stellung gewonnen; denn nun verfällt keiner um seiner Sünden willen dem Tode, da ja der Tod Christi für den Tod Aller gilt (2 Kor. 5, 15), sondern nur noch die, welche die Botschaft von der Versöhnung zurückweisen. Thatsächlich freilich empfangen eben darum die καταλλαγή (Röm. 5, 11) nur die, welche der Aufforderung der Heilsbotschaft Folge leisten im Glauben an jene Bedeutung des Todes Christi, durch welchen erst das Blut Christi als Sühnmittel wirksam wird (3, 25), weil nur sie der Aufforderung folgen, seine Versöhnung zu suchen (2 Kor. 5, 20, vgl. Anm. 15). Sie haben nunmehr Frieden mit Gott (Röm. 5, 1), weil sie nicht mehr Objekte der Feindschaft Gottes, sondern mit ihm versöhnt sind und sich von seinem Zorn errettet wissen (v. 10.) Gott kann sie nicht mehr im Gericht verurtheilen, weil der für sie gestorbene Christus, der durch die Auferstehung zu seiner Rechten erhöht ist, sie vertritt, indem er die durch seinen Tod geleistete Sühne beständig zu ihren Gunsten vor Gott geltend macht (8, 34). Der Gegensatz des Verurtheilens ist aber das Gerechtipprechen. Ist jenes durch das Blut Jesu unmöglich gemacht, so ist dieses durch dasselbe ermöglicht (5, 9: δικαιώματα ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ); die Gerechtigkeit, die durch das Gesetz nicht beschafft werden konnte, ist beschafft durch den Tod Christi (Gal. 2, 21). Allerdings aber nicht unmittelbar; denn nach Röm. 5, 16. 18 ist das Geschenk, das uns Christus mit

15) Es erhellt schon hieraus, daß die Versöhnung nicht darin bestehen kann, daß der Mensch seine feindselige Gesinnung gegen Gott aufgibt (Baur, S. 157, Ritschl II, S. 230), auch nicht einmal von der einen Seite (Reuß II, S. 176). Die Versöhnung ist nicht etwas Gegenseitiges, so daß der Mensch seine Feindschaft und in Folge dessen Gott seine ὀργή aufgibt (Wiedermann, S. 245), oder so daß Gott durch sein Verzeihen den empörten Unterthanen die Hand zur Versöhnung bietet (Beyschlag, S. 159. Gott allein giebt seine durch die seinen Zorn erregende Sünde ihm gleichsam aufgedrungene Feindschaft gegen die Menschen auf, und Christus läßt sie, die Gott verlassen und sich dadurch seine Feindschaft zugezogen haben, auffordern, seine Gnade und Vergebung zu suchen (2 Kor. 5, 20: καταλλάγητε τῷ θεῷ), wie gerade gegen Beyschlag, S. 161 der parallele Ausdruck in 1 Kor. 7, 11 aufs Deutlichste beweist.

dem in seinem Tode gegebenen Huldbeweis gemacht hat (v. 15), nicht unmittelbar heilbringend, sondern erst vermittelt durch den Rechtspruch Gottes (*δικαίωμα*), welcher bestimmt, wem auf Grund des Todes Christi die Gerechtigkeit zuzusprechen sei. Aber ermöglicht und somit objektiv beschafft ist die *δικαιοσύνη* bereits im Tode Christi, so daß hieraus erhellt, wie derselbe der Ausgangspunkt des in Christo gegebenen Heiles ist.

§. 81. Der Tod und die Auferstehung Christi.

Die prinzipielle Vernichtung der Sündenmacht wird von Paulus nicht auf den Tod Christi, sondern auf sein sündloses Leben zurückgeführt. a) Wohl ist das neue, Christo allein gewidmete Leben der Christen auch eine Folge seines Todes und seiner Auferstehung, aber nicht im dogmatischen Sinne einer Heilswirkung, sondern im praktisch-paränetischen Sinne einer daraus sich ergebenden Forderung. b) Von der anderen Seite ist der Tod Christi das ausschließliche Mittel der Heilsbeschaffung. c) Die Auferstehung Christi ist nur der Beweis für die Heilsbedeutung seines Todes, die ihn zum Heilmittler gemacht hat. d)

a) Neuerdings hat Baur die Heilsbedeutung des Todes Christi auch darin gesucht, daß in demselben die *σάρξ* vernichtet und damit das Recht und die Herrschaft der mit ihr wesentlich identischen Sünde erloschen sei (S. 161); und diese Auffassung ist mehrfach als der Ausdruck für die prinzipiale (vgl. Holsten, S. 440 ff., Biedermann, S. 244, Weizsäcker, S. 139 f.), wo nicht für die ausschließliche Bedeutung des Todes Christi bei Paulus (vgl. R. Schmidt) erklärt worden (vgl. dagegen Wendt, S. 185 ff. und jetzt auch Pfeleiderer, Urchristenth., S. 232). Dieselbe stützt sich vorzugsweise auf Röm. 8, 3. Allerdings redet diese Stelle von einer prinzipiellen Vernichtung der Sündenmacht, die nur hier mit Anspielung auf das *κατάκριμα* v. 1 als ein Verurtheiltwerden der Sünde bezeichnet wird (*κατέκρινεν τὴν ἀναστίαν*), weil angedeutet werden soll, daß sie, die durch die Herrschaft, welche sie über die Menschen ausübte, denselben stets ein *κατάκριμα* zuzog, nun selbst zum Verlust ihrer Herrschaft und damit zu völliger Ohnmacht verurtheilt sei; und weil ja eben gesagt werden soll, was Gott zur Ermöglichung unsrer Befreiung vom Sündengesetz (v. 2) gethan hat, der ja nicht selbst die Sünde besiegt, sondern sie zur Besiegung durch Christum verurtheilt hat. Diese Verurtheilung wird aber in unserer Stelle gar nicht auf den Tod Christi zurückgeführt, sondern auf die Sendung des Sohnes *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀναστήτας*¹⁾; denn sofern Christus in demselben Fleische erschienen war,

1) Meist wird hier ohne weiteres der Tod Christi als Vermittlung dieser Verurtheilung der Sünde eingeschoben, die eigentlich nur einen Sinn hat, wenn man dazu fortgeht, in der letzteren das „nach dem Gesetz uns gebührende Gerichtsurtheil Gottes über die Sünde“, das Christus getragen hat (Rübel, S. 278), zu finden. Charakteristisch ist es, wie Benschlag, S. 145 und Rösger, S. 248 zugestehen, daß hier gar nicht vom Tode Christi die Rede sei, und doch beide auf ganz verschiedenem Wege und in ganz verschiedener Absicht herausbringen, daß dabei doch an den Tod zu denken sei. Geß

welches bisher es dem Gesetz unmöglich gemacht hatte, seine Erfüllung zu erwirken, weil es empirisch überall von der Sünde beherrscht war, konnte er den Kampf mit der Sünde ἐν τῇ σαρκί, d. h. auf dem ihr bisher unumschränkt gehörigen Herrschaftsgebiet ausfechten. Indem es der Sünde nicht gelang, sich seiner σάρξ zu bemächtigen, wurde sie eben besiegt und zur Machtlosigkeit verurtheilt. Freilich war damit die Herrschaft der Sünde erst an einem Punkte innerhalb des Menschengeschlechts gebrochen, aber an dem entscheidenden Punkte, in dem irdischen (fleischlichen) Leben des Heilsmittlers. Wie es durch den erhöhten Heilsmittler zu der gleichen Ueberwindung der Sünde in seinen Gläubigen kommt, das gehört einer ganz anderen Gedankenreihe an. Als direkt heilsmittlerisch ist also dieser Sieg über die Sünde nicht gedacht.²⁾

b) Wenn 2 Kor. 5, 15 als der Zweck des Todes Christi, der für uns gestorben ist, damit wir nicht sterben dürfen (§. 80, b), angegeben wird, daß wir hinfort nicht mehr uns selbst leben, sondern dem, der für uns gestorben ist, so zeigt schon der Zusammenhang mit v. 14 (ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς), daß der vermittelnde Gedanke die Dankbarkeit ist, welche in zwingender Weise uns dazu antreibt. Aber eben weil diese Folge des Todes Christi erst eine psychologisch vermittelte ist, muß dieselbe aufs Schärffste von der durch Gott selbst gesetzten unmittelbaren Folge desselben unterschieden werden. Diese ist eine mit demselben ein für allemal gegebene, jene eine beabsichtigte, die sich eben nur soweit einstellt, als der Gläubige sich durch den Liebesbeweis Christi zur Erfüllung der daraus für ihn sich ergebenden Verpflichtung antreiben läßt. Ebenso heißt es Röm. 14, 9, daß Christus gestorben ist und lebendig ward, damit er über Todte und Lebendige Herr sei (κυριεύσῃ), d. h. nach v. 8, damit sie ihm angehören, ihm in ihrem Leben und Sterben dienstbar sind. Hier zeigt schon die rein formale Korrespondenz zwischen Tod und Auferstehung einerseits, wie zwischen Todten und Lebendigen andererseits, daß es sich nicht um einen dogmatischen Ausspruch über die Heilsbedeutung des Todes oder der Auferstehung an sich handelt, sondern daß lediglich

vermag den Tod nur hereinzubringen, sofern es durch denselben zur Ausgießung des Geistes kam, durch welchen die Sünde am Fleisch verurtheilt wurde (S. 183); aber davon steht doch eben nichts da. — 2) Weder ist irgendwo, wie H. Schmidt, S. 51. 90 mit Recht hervorhebt, das neue (von der Macht der Sünde befreite) Leben der Gläubigen als eine Gemeinschaft mit diesem urbildlichen irdischen Leben Jesu aufgefaßt, da erst durch die Theilnahme an dem Geist des erhöhten Christus die Gläubigen an jenem Siege Christi über die Sünde Antheil empfangen, noch ist das irdische (sündlose) Leben Christi als solches oder seine obedientia activa, sondern überall nur sein Tod bei Paulus als heilsbegründend gedacht. Denn selbst wenn dieser dem παράπτωμα Adams gegenüber als das δικαιώμα betrachtet wird (Röm. 5, 18), so ist dabei sein Todesgehorsam (ὁπακοή; v. 19) doch nicht im Zusammenhange mit seinem gesammten Lebensgehorsam gedacht, wie Beshlag, S. 131 behauptet, sondern nur als die gehorsame Durchführung der von Gott geordneten Veranstaltung zum Heile der Menschen (vgl. §. 80, a). Auch Röm. 6, 10 ist nicht von einem Absterben der Sünde bei Christo die Rede (H. Schmidt, S. 56, Beshlag, S. 69), sondern von der leidentlichen Beziehung zur Sünde, welche über ihn, der keine Sünde hatte, im Tode herrschte (3, 21), als er denselben an der Sünder Statt auf sich nahm.

darauf hingewiesen wird, wie der durch Tod und Auferstehung zu seiner *zugeworfen* eingegangene Christus nun die Angehörigkeit und den Dienst der Christen beanspruchen kann. Es wird das neue, Christo geweihte Leben nur als eine aus dem Tode und der Auferstehung sich ergebende Forderung hingestellt, nicht als eine Heilswirkung des Todes Christi.³⁾ Ähnlich fanden wir es bei Petrus (§. 49, d).

c) Die §. 80 beschriebene Wirkung des Todes Christi ist demnach seine einzige; allein diese Wirkung kommt ihm auch ausschließlich zu. Nur der Tod Christi ist es, der die Befreiung der Menschen von der Sündenschuld vermittelt und damit die Grundlage seines Heilmittlerthums bildet. Es ist durchaus irrig, wenn man oft die Auferstehung als die zweite grundlegende Heilsthatsache dem Tode Christi koordinirt (vgl. z. B. Reuß II, S. 82), wenn auch nur, sofern sie mit dem Tode Christi in unlösbarer Verbindung steht (vgl. R. Schmidt, S. 90. Gef., S. 186 ff. Kübel, S. 285 f.). Eine das Heil beschaffende Bedeutung, wie der Tod, hat die Auferstehung nicht; zumal sie ja ausschließlich ein Werk Gottes ist, das er an Christo gethan hat (§. 77, b. c), und bei dem keineswegs, wie bei der Selbsthingabe Christi in den Erlösungstod, ein heilstiftendes Thun Christi stattfindet. Wenn 2 Kor. 5, 15 er nicht nur als der gestorbene, sondern auch als der auferstandene bezeichnet wird, so war das nothwendig, weil wir nur ihm als dem zum neuen Leben Erstandenen angehören und dienen können (vgl. Röm. 7, 4. 14, 9). In der Ausführung Röm. 6 aber handelt es sich nicht um eine objektive Wirkung des Todes und der Auferstehung Christi im Werke der Heilsbegründung, sondern um eine Folge der Taufe und eine durch dieselbe vermittelte subjektive Beziehung des Gläubigen zu Tod und Auferstehung Christi (vgl. Nitschl II, S. 226 f.). Nicht vom Tode Christi redet die Stelle, sondern von einem *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ* (v. 5), d. h. von einem (subjektiven) Vorgange, der dem Tode Christi ähnlich ist, nicht von der objektiven Bedeutung der Auferstehung Christi, sondern von einem *ὁμοίωμα* derselben; und überhaupt handelt es sich dort nicht um die Heilsbegründung, sondern um die Folge des angeeigneten Heiles für das subjektive Leben des Einzelnen (vgl. §. 84).⁴⁾ Von einer heilsbegründenden Bedeutung

3) Darin, daß Veytschlag dies beides nicht von einander scheidet, liegt der Grundfehler seiner Darstellung von der Heilstiftung durch den Tod Christi bei Paulus. Gewiß liegt in dieser normaler Weise bei jedem Gläubigen sich einstellenden Wirkung des Todes Christi ein Moment, weshalb Gott demselben die §. 80 erörterte Heilsbedeutung beigelegt hat. Aber er könnte diese Wirkung garnicht haben, wenn der Gläubige nicht in ihm den gottgeordneten Grund seiner Erlösung und Versöhnung sähe, was Veytschlag, S. 141 gegen den klaren Wortlaut von 2 Kor. 5, 14 f. leugnet.

4) Daß bei Veytschlag beides beständig miteinander vermischt wird, liegt daran, daß er eine Heilswirkung des Todes Christi überhaupt nur insofern annimmt, als der Eindruck desselben unsre Umwandlung beginnt und Gott im Blick auf die durch ihn verbürgte Vollendung derselben nun die Sünde vergiebt. Dann ist es ja freilich richtig, daß erst die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen oder das Wirken des verklärten Christus in ihr (auch nicht die Auferstehung als solche) das im Tode begonnene Heilswerk Christi vollendet; aber daß dies eine völlige Entleerung der Lehre des Apostels von der Heilsbedeutung des Todes Christi ist, liegt am Tage. Garnichts beweist für

der Auferstehung könnte nur insofern die Rede sein, als sie die Voraussetzung unserer Auferstehung ist. Aber diese ihre Bedeutung bezieht sich ja nicht auf die Beschaffung, sondern auf die Vollendung des Heiles und gehört daher dem Gebiete der Hoffungslehre an. Auch bei ihr aber ist, wie wir sehen werden, die Auferstehung der Gläubigen keineswegs in dem Sinne die unmittelbare Wirkung der Auferstehung Christi, wie die Beschaffung einer die Erlösung und Versöhnung ermöglichenden Sühne die unmittelbare Folge des stellvertretenden Todes Christi ist (vgl. §. 97).

1) Trotzdem, daß die Auferstehung also keineswegs im Werke der Heilsbeschaffung dem Tode Christi gleichsteht, gehört sie doch nach 1 Kor. 15, 3 f. zu den Grundlagen der evangelischen Paradosis. Schon in der grundlegenden heidenapostolischen Predigt des Paulus war die Auferstehung erwähnt als das, was zum Glauben an Jesum als den Messias führen soll (Act. 17, 31); und nach 1 Kor. 15, 11 beruht der Glaube der Christen auf der Verkündigung seiner Auferstehung, weil er durch die Auferstehung zur Rechten Gottes erhöht und so der Heilmittler geworden ist, der uns gottesmächtig zu erretten vermag (§. 76, b), und zwar auf Grund seines Erlösungstodes. Die spezifische Bedeutung der Auferstehung muß also für Paulus die sein, daß sie beweist, der Tod Christi sei nicht der Tod eines Sünders gewesen, der ja im Tode hätte bleiben müssen, wenn er um seiner Sünde willen dem Tode verfiel, sondern der stellvertretende Tod des zur messianischen Herrschaft erhöhten sündlosen Heilmittlers, der darum der Grund unserer Erlösung und Versöhnung ist. Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unseren Sünden (1 Kor. 15, 17). Denn es liegt dann kein Grund vor anzunehmen, daß sein Tod nicht der Tod eines Sünders, sondern der Tod des Erlösers war, durch den unsere Sündenschuld von uns genommen ist.⁵⁾ Darum ist die Gewißheit, daß uns Gott nicht verdammen kann, zwar zunächst durch den Tod Christi, viel mehr aber noch durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes vermittelt (Röm. 8, 34), sofern dieselbe erst beweist, daß sein Tod der Tod des Heilmittlers war, der uns von der Verdammniß befreit hat (§. 80, d). Am klarsten spricht der Apostel dieses Verhältniß von Tod und Auferstehung, wonach

diese Auffassung Röm. 5, 10, wo das ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ nicht besagen kann, daß sein Leben die im Tode begonnene Errettung vollendet, sondern, da es sich nach dem Zusammenhange darum handelt, daß Gott den mit ihm Versöhnten noch viel gewisser seine Liebe beweisen wird, als den noch in Feindschaft mit ihm Stehenden, kann nur gemeint sein, daß er sie nicht nur vom Zorne erretten, sondern so erretten wird, daß sie fortan in dem Leben des erhöhten Christus stehen, an ihm theilnehmen. Das ἐν ist genau so prägnant mit σωτηρίσμεθα verbunden, wie das ἀπό v. 9.

5) Es kann doch nicht ernsthaft gemeint sein, wenn Beyslag, S. 162 dagegen einwendet, auch der Hauptmann unter dem Kreuz und der Schächer am Kreuz hätten, ohne etwas von seiner Auferstehung zu wissen, den Eindruck eines heiligen Sterbens empfangen. Das Urtheil, das Gott durch die Auferweckung über den Tod Christi sprach, greift doch wohl etwas tiefer, und die Annahme, daß der Glaube, der auf die im Tode gestiftete Erlösung und Versöhnung vertraut, von Paulus ein eitler genannt werde, weil er ohne die durch den lebendigen Christus „verwirklichte“ Heilstiftung nicht rechtfertigen könnte, entwurzelt die ganze paulinische Gnadenlehre.

jener das Mittel der Heilsbeschaffung, diese das Mittel der Heilsaneignung ist, 4, 25 aus. Christus ist (in den Tod) dahingegeben um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen. Die objektive Versöhnung ist durch den Tod Christi vollbracht; aber die Aneignung derselben in der Rechtfertigung ist nur möglich, wenn wir an diese Heilsbedeutung seines Todes glauben, und zum Glauben daran können wir nur gelangen, wenn sie durch die Auferstehung versiegelt ist (vgl. Phil. 3, 10).⁶⁾ So weist uns diese Betrachtung von selbst auf die Lehre von der Rechtfertigung hinüber.

§. 82. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

Vgl. Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipzig 1853. G. Schnedermann, de fidei notione ethica Paulina. Lipsiae 1880. Fricke, der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ. Leipzig 1888. Haufeleiter, der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Leipzig 1891.

Die neue Gerechtigkeit, welche das Evangelium verkündigt, ist ein Geschenk Gottes, welcher den Menschen aus Gnaden gerecht spricht, indem er ihm auf Grund der von Christo bewirkten Erlösung die Sünde nicht anrechnet. a) Als die Bedingung aber, unter welcher allein er den Sünder für gerecht erklären kann, fordert Gott den Glauben, indem er diesen als Gerechtigkeit anrechnet, wie es in der Geschichte Abrahams bereits typisch vorgebildet ist. b) Der Glaube, welcher die Bedingung der Rechtfertigung ist, ist der gerade Gegensatz gegen alle vom Gesetze verlangten Werke; er ist keine menschliche Leistung, sondern vielmehr das Verzichtleisten auf alles eigene Thun, das unbedingte Sichverlassen auf Gott, der da rechtfertigt, oder das Vertrauen auf Christum als den Heilmittler. c) Daneben ist aber der Glaube als das spezifische Kennzeichen des Christen vielfach die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem heilverkündenden Inhalt. d)

a) Da der Mensch auf dem bisher gewiesenen Wege die Gerechtigkeit, von der alles Heil abhängt, nicht erlangen konnte (§. 66), so mußte

6) Jeder Versuch, die Rechtfertigung direkt von der Auferstehung (im Unterschiede vom Tode, auf den sie Röm. 5, 9 ausdrücklich begründet wird) abhängig zu machen, führt zu einer Umdeutung jener, wonach dieselbe in ganz unpaulinischer Weise irgendwie auf das in der Auferstehung Christi gesetzte Prinzip eines neuen Lebens begründet oder auf den Eintritt in einen neuen, nicht mehr durch das Fleisch bedingten Lebenszustand bezogen wird. Diese Konsequenz zieht in naivster Weise Geß, S. 189, 192, während sie R. Schmidt, S. 75 vergeblich abzulehnen strebt. Auch Benschlag, S. 164 behauptet, daß die Rechtfertigung durch den Tod Christi nur ermöglicht, erst durch seine Auferstehung aber uns wirklich zu Theil werden kann (vgl. dazu Aum. 5). Uebrigens sehen wir auch hier, daß Paulus erst von der Gewißheit der Erhöhung Christi zur messianischen Herrscherstellung aus, welche durch die Auferstehung vermittelt war, zum Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Christi gekommen ist und nicht umgekehrt (vgl. §. 80, a).

die Gnade Gottes, wenn sie die Menschheit retten wollte, eine neue Ordnung aufstellen, nach welcher die Gerechtigkeit erlangt wird (Röm. 9, 31: *νόμος δικαιοσύνης*). War nun der Weg, auf welchem die Gerechtigkeit früher erlangt werden sollte, der des Erwerbens durch eigenes Thun, so gab es nur einen anderen Weg: die Gerechtigkeit mußte umsonst (3, 24: *δωρεάν*) gegeben, als Geschenk empfangen werden (5, 17; *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*). Dann war sie nicht mehr eine eigene, selbst-ermorbene, sondern eine Gerechtigkeit, die Gottes ist, weil er allein sie ertheilt (10, 3: *δικαιοσύνη Θεοῦ*). Eine solche wird jetzt im Evangelium verkündet (1, 17), als durch den Tod Christi vermittelt (2 Kor. 5, 21). Kam die selbstermorbene aus dem Gesetze her, das dem Menschen den Willen Gottes kundthat, damit er ihn thue (Röm. 10, 5), so ist die Gottesgerechtigkeit ohne solche Vermittlung des Gesetzes kundgethan (3, 21).¹⁾ Gott spricht nicht den Thäter des Gesetzes gerecht, der an sich schon gerecht wäre, sondern den Gottlosen, der doch in Wahrheit nicht gerecht ist (4, 5: *δίκαιοι τὸν ἄσπετον*). Was also im A. T. mehrfach als Merkmal eines ungerechten Richters genannt wird, daß er den Gottlosen gerecht spricht (Jes. 5, 23. Prov. 17, 15; vgl. Ex. 23, 7), das thut Gott, aber nicht aus Parteilichkeit wie jener, sondern aus Gnaden (3, 24: *δικαιούμενοι τῇ αὐτοῦ χάριτι*). Da nun die Sünde es ist, durch welche der Mensch ungerecht wird, so kann Gott den, der an sich nicht gerecht, nur für gerecht erklären, indem er ihm die Sünde nicht anrechnet (2 Kor. 5, 19) oder ihm die Sünde vergiebt (Röm. 4, 7). Positiv ausgedrückt heißt dies, daß Gott ihm die Gerechtigkeit, die er an sich nicht hat, anrechnet, als habe er sie (Röm. 4, 11).²⁾ Ermöglicht

1) Alle Versuche, die *δικ.* *θεοῦ* in irgend einem Sinne als eine Eigenschaft Gottes zu fassen, scheitern Röm. 1, 17 an der Schriftbegründung, welche zeigt, daß von einer *δικ.* des Menschen die Rede war, 3, 21, f. daran, daß sie dort durch Glauben vermittelt erscheint, 10, 3 an dem Gegensatz der *δικα* *δικ.*, während sie 2 Kor. 5, 21 durch das *ἡμεῖς* *γενόμεθα* von vorn herein ausgeschlossen ist (gegen Kühn, Fricke u. A.). Allerdings kommt die Gerechtigkeit in gewissem Sinne immer durch Gott zu Stande. Denn auch die auf Grund des Gesetzes erworbene erlangt für den Menschen erst ihre heilbringende Bedeutung, wenn Gott sie anerkennt und auf Grund derselben gerechtspricht, rechtfertigt (§. 65, c). Wenn es daher zuweilen scheint, als finde das *δικαιοῦν* (1 Kor. 6, 11. Röm. 8, 30. 33) oder die *δικαιοσύνη* (Röm. 4, 25. 5, 18) nur bei den Christen statt, so liegt dies nur daran, daß es eine selbstermorbene Gerechtigkeit faktisch nicht giebt. Gäbe es eine solche, so könnte man ohne Christum gerechtfertigt werden; es wäre die Rechtfertigung ein einfacher Akt der göttlichen Gerechtigkeit. Durch die Sünde ist aber der Dienst des Gesetzes zu einer *διακονία κατακρίσεως* (2 Kor. 3, 9) geworden; nur durch eine neue Heilsveranstaltung konnte Gott überhaupt dazu kommen, *δικαίων* zu werden (Röm. 3, 26), und eine *διακονία δικαιοσύνης* kann nur die Verkündigung der Gnadenbotschaft sein, welche eine Gerechtigkeit verkündigt, die ohne menschliches Zuthun von Gott her zu Stande kommt. — 2) Paulus findet daher eine Seligpreisung dessen, dem Gott ohne Werke, welche faktisch die Gerechtigkeit hervorbringen, Gerechtigkeit anrechnet (v. 6), in Psalm 32, 1 f., wo David seligpreist den, dem Gott die Sünde vergiebt und nicht anrechnet (v. 7 f.). Wen Gott so gerecht spricht, den kann Niemand mehr anklagen; denn er hat eben damit erklärt, daß er die Sünden nicht anrechnen will, um deretwillen einer verklagt werden könnte (8, 34). Während Pfeleiderer, Urchristenth., S. 247 f., Ritshl, S. 321 ff., Beshslag, S. 181—88 diesen deklaratorischen

aber ist dieses Nichtanrechnen der Sünde durch die von Christo in seinem Tode geleistete Sühne, die den Menschen von der Sündenschuld erlöst und mit Gott versöhnt hat (§. 80). Insofern beruht unsere Gerechtigkeit oder Rechtfertigung in Christo (Gal. 2, 17. 1 Kor. 6, 11. 2 Kor. 5, 21); er ist der Urheber derselben (1 Kor. 1, 30), durch ihn haben wir den Zugang zu der (rechtfertigenden) Gnade (Röm. 5, 2). Durch den (im Tode bewiesenen) Gehorsam des Einen sind die Vielen als Gerechte hingestellt worden (v. 19); aber freilich nicht unmittelbar, sondern indem Gott durch sein Rechtfertigungsurtheil (*δικαίωμα* v. 16) auf Grund dieser Gehorsams that die Rechtfertigung (*δικαίωσις* v. 18) der Menschen vollzogen hat.

b) Da die Rechtfertigung des Sünders noch von einem besonderen Rechtfertigungsurtheil Gottes abhängt, so wird nicht jeder Sünder für gerecht erklärt. Gott behält sich vor, eine Bedingung aufzustellen, unter welcher er den Sünder gerecht spricht. Diese Bedingung ist der Glaube. Seine Gerechtigkeit wird nur offenbart für die Gläubigen (Röm. 3, 22: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*; vgl. 10, 4: *τῷ πιστεύοντι*); jeder, der da glaubt, wird gerechtfertigt (Act. 13, 39). Sieht man also auf das, was Seitens des Menschen die Rechtfertigung ermöglicht, so kann man sagen, er werde gerechtfertigt durch Glauben (Röm. 3, 28: *πίστει*. v. 30: *διὰ πίστεως*), die Gottesgerechtigkeit sei vermittelt *διὰ πίστεως* (v. 22; vgl. Phil. 3, 9), wie ja auch nach v. 25 die sühnende Bedeutung des Todes Christi, auf der sie beruht. Genauer geredet, ist der Glaube die Voraussetzung der Rechtfertigung; die *δικαιοσύνη* (9, 30. 10, 6), das *δικαιοῦν* Gottes (Gal. 3, 8. Röm. 3, 30; vgl. v. 26) oder das *δικαιοῦσθαι* des Menschen (5, 1. Gal. 2, 16. 3, 24) kommt aus Glauben her (*ἐκ πίστεως*), wird auf Anlaß von Glauben erlangt; die neue Gerechtigkeit ist eine Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 11. 13: *ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως*; vgl. 10, 10: *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*). Es kann hiernach der Rechtfertigungsakt auch so beschrieben werden, daß der Glaube von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird (4, 5. 24).³⁾ Es ist das ein reiner Akt der göttlichen Gnade; denn was der Glaube auch sei, keinesfalls ist er Gerechtigkeit im ursprünglichen Sinne (im Sinne der Gesetzeserfüllung), Gott rechnet also aus Gnaden etwas für Gerechtigkeit an, was an sich nicht Gerechtigkeit ist, auf Grund dessen er also nicht gerecht zu sprechen brauchte.⁴⁾ Dieser göttliche Gnadenakt

Begriff der Rechtfertigung in seiner strengen Objektivität festhalten, wird von verschiedenen Seiten her wieder die Gerechtsprechung mit der Rechtmachung vermischt (vgl. Biedermann, S. 277; Kübel, S. 405), und dadurch die eigenthümlichste paulinische Lehrbildung in ihrem Mittelpunkte verlannt.

3) Die Vorstellung dagegen, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi anrechnet (vgl. Mösgen, S. 311), ist nicht paulinisch; auch in der Stelle Röm. 5, 19 liegt sie nicht (vgl. Ritschl II, S. 326, Pfeleiderer, Urchristenth., S. 249). Zu der richtigen Vorstellung von der Anrechnung des Glaubens vgl. Röm. 2, 26, wonach Gott unter Umständen die Vorhaut für Beschneidung anrechnet, oder 9, 8, wonach er die *τίμνα ἐπαγγελίας* allein als *ὄνερμα* rechnet. 4) Das schließt natürlich nicht aus, daß, wie Paulus den Glauben faßt (not. c), dieser wirklich eine prinzipielle Nichtigstellung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott involvirt, welche als solche nothwendig

vollzieht sich aber sofort, sobald die von ihm geforderte Bedingung, der Glaube, gegeben ist; er ist nicht ein allmählicher Prozeß, in dem es Stufen geben könnte, sondern vollzieht sich in einem Urtheilspruch; die Gläubigen sind gerechtfertigt (1 Kor. 6, 11. Röm. 5, 1. 9.)⁵⁾ Dieses Verfahren Gottes bei der Rechtfertigung ist nun keineswegs ein schlechtthin neues. Es wird nicht nur weissagend in der Schrift bezeugt, es hat bereits seinen typischen Vorgang in der Geschichte Abrahams (§. 73, b. c). Daher ist Paulus überzeugt, durch seine Rechtfertigungslehre nicht eine Gottesordnung aufzuheben, da die gesetzliche ja ohnehin nur temporäre Bedeutung hatte (§. 72, c), sondern die ursprüngliche (in der Genesis bezugte) zur Geltung zu bringen (Röm. 3, 31). Nach Gen. 15, 6 nämlich glaubte Abraham, und es wurde ihm dies sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet (Gal. 3, 6. Röm. 4, 3.)⁶⁾

c) Um den paulinischen Begriff des Glaubens festzustellen, muß man davon ausgehen, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben den Gegensatz bildet zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz (Gal. 3, 11. Röm. 10, 5 f.), daß Gesetz und Glaube sich ausschließende Gegenätze sind (Gal. 3, 23. 25. 5, 4 f. Röm. 4, 13 f.). Das Gesetz kommt aber in diesem Gegensatz in Betracht, sofern es ein Thun fordert (10, 5); der eigentliche Gegensatz gegen den Glauben ist also dies vom Gesetz geforderte *ποιεῖν* (Gal.

auch eine Erfüllung seiner religiös-sittlichen Aufgabe garantirt. Aber Paulus reflektirt hierauf jedenfalls nicht, sondern faßt die Zurechnung des Glaubens als reinen Gnadenakt; und er muß es thun, weil er die reale *δικαιοσύνη* nicht durch einen psychologischen Prozeß aus dem Glauben sich entwickeln, sondern durch einen neuen göttlichen Gnadenakt (die Geistesmittheilung) vermittelt sein läßt, welcher ebenfalls unmittelbar mit dem Glauben eintritt, aber diesen auch als unerläßliche Bedingung fordert (vgl. §. 84, b). — 5) Auch Gal. 5, 5 (*ἐν τῷ δικαιοσύνης*) kann der Genitiv nach dem Zusammenhange nur die bereits erlangte Glaubensgerechtigkeit bezeichnen, welcher die gehoffte Heilsvollendung (die den Gerechten verheißen ist) eignet, während der Judaismus dieselbe durch Gesetzeserfüllung erst zu erjagen strebt. — 6) Für Paulus enthielt dieser Spruch seinem Wortlaut nach unmittelbar die Formel, welche seine Rechtfertigungslehre ausdrückt. Schon dem Abraham wurde etwas, das an sich nicht Gerechtigkeit war, als solche angerechnet (Röm. 4, 9. 22 f.), wie auch Jacobus sich im Grunde nicht verbergen konnte (vgl. §. 53, d). Aber während dieser deshalb jenes Schriftwort als eine Weissagung faßte, die sich erst erfüllte, als der Glaube Abrahams sich wirklich zur Gerechtigkeit vollendete, findet Paulus darin den Beweis, daß die auf Grund dieser Gerechtigkeit dem Abraham ertheilte Verheißung (v. 13) *κατὰ γὰρ* ertheilt sei (v. 16), weil schon hier die Rechtfertigung nicht als ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit, wie ihn Jacobus faßt, sondern als ein Gnadenakt erscheint. So ist also in der Geschichte Abrahams die Gnadenökonomie des Christenthums typisch vorgebildet (v. 24). Schon diese typische Parallele zeigt übrigens deutlich, daß Paulus nicht die Gemeinde, sondern den Einzelnen als Objekt der Rechtfertigung denkt, was Ritschl (II, S. 160. 217) gegenüber dem klaren *δικαίων τὸν ἐκ πίστεως* 3, 26 vergeblich zu bestreiten sucht. So gewiß die Heilswirkung des Todes Christi überall auf die Welt im Ganzen oder doch auf die Gesamtheit der Gläubigen bezogen wird (vgl. §. 80, d), so gewiß ist die Rechtfertigung eben die individuelle Aneignung dieser Heilswirkung, welche von der subjektiven Bedingung des Glaubens abhängt. Vgl. W. Weissenbach, Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung. Friedberg 1887. Möggen, S. 314.

3, 12), sind die Werke des Gesetzes (3, 2. 5. Röm. 9, 32).⁷⁾ Wer *πίστει* gerechtfertigt wird, wird es *χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. 3, 28), da der *ἐργαζόμενος* immer den Lohn nach Verdienst empfängt, der Gläubige aber aus Gnaden gerechtfertigt wird (4, 4).⁸⁾ Damit ist aber nicht gesagt, daß Gott statt der vielen Werke des Gesetzes jetzt nur ein einzelnes Werk, den Glauben, verlangt, so daß dieser Glaube zuletzt auch wieder ein Thun wäre und unter die Kategorie der *ἔργα* fiel (Baur, S. 180). So würde der eigentliche Kern der paulinischen Rechtfertigungslehre durchschnitten; denn der Sinn jener Antithesen, welche am schärfsten die paulinische Vorstellung ausprägen, ist, daß der Glaube der Gegensatz der Gesetzeswerke als solcher ist. Aber dabei darf man wieder nicht etwa an äußere Leistungen denken, denen die Forderung des Glaubens als Forderung der Gesinnung gegenüberträte (vgl. S. 66, b). Der Glaube bildet vielmehr den Gegensatz zu aller Gesetzeserfüllung, die Gott einst verlangte; und da seine Forderung im Gesetz keineswegs auf äußerliche Leistungen, sondern ebenso auf die Gesinnung ging, so schließt der Glaube auch jede im Gesetz geforderte Gesinnung aus. Er ist eben keine Art menschlicher Leistung, durch die man irgend etwas sich beschaffen oder verdienen, irgend einen Ruhm erlangen könnte (3, 27), und eben weil er alles menschliche Rühmen ausschließt, das dem normalen Verhältniß des Menschen zu Gott schlechthin widerspricht, ist die Rechtfertigung aus Glauben die allein dem religiösen Bewußtsein ganz genügende (v. 28). Als der Gegensatz aller menschlichen Leistung ist der Glaube ein Verzichtleisten auf alles eigene Thun und Erwerben, ein Sichverlassen auf etwas Anderes, ein Vertrauen. So steht 4, 5 dem eigenen Wirken behufs Erwerbung der Gerechtigkeit gegenüber das ausschließliche Vertrauen auf (*πιστ. ἐπὶ* c. Acc.) den, der die Gerechtigkeit dem Gottlosen, also dem, der sie am wenigsten beanspruchen kann, zuertheilt; dem Vertrauen auf eigenes Verdienst das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gnade (v. 4).⁹⁾

7) Wie prinzipiell und in dialektischer Schärfe Paulus diesen Gegensatz faßt, zeigt besonders Gal. 2, 16. Paulus spricht hypothetisch bei Juden, die ja nicht kraft heidnischer Abstammung Sünder waren, sondern von Geburt an ein Gesetz hatten, das ihnen den Weg dazu wies (v. 15), von einem Gerechtfertigtwerden aus Gesetzeswerken, das mittelst Glaubens an Christum zu Stande kommt, sofern dieser eine Gesetzeserfüllung ermöglicht, die der natürliche Mensch nicht leisten konnte. In diesem Sinne konnte Jacobus (vgl. S. 53) wohl von einem Gerechtfertigtwerden des Gläubigen aus Gesetzeswerken reden. War aber damit zugestanden, daß der Glaube zur Rechtfertigung nicht zu entbehren sei, und stand dem Christen fest, daß auch seine durch ihn vermittelte Gesetzeserfüllung immer eine unvollkommene blieb, so mußte das von selbst dahin führen, die Rechtfertigung ausschließlich auf den Glauben im Gegensatz zu den Gesetzeswerken zu gründen. — 8) Wohl ist auch Röm. 3, 27 von einem *νόμος πίστεως* die Rede, aber dies bezeichnet ähnlich wie *νόμος δικαιοσύνης* (9, 31, vgl. not. a) nur die Norm, nach welcher der Glaube anstatt der Werke, die gerade hier wieder seinen Gegensatz bilden, zur Bedingung der Rechtfertigung gemacht wird. Sofern Gott diese neue Heilsbedingung aufstellt, muß er natürlich ihre Erfüllung fordern; man soll sich der neuen Ordnung der Gottesgerechtigkeit unterordnen (10, 3), welche nicht an die Werke, sondern an den Glauben geknüpft ist. — 9) In diesem unbedingten Vertrauen liegt auch das identische Wesen des Rechtfertigungsglaubens und des Glaubens Abrahams. Abraham vertraute auf die göttliche Verheißung unter Verhältnissen, unter denen sie

Da nun die göttliche Gnade uns durch das Versöhnungswerk Christi erworben ist, so kann der Glaube bezeichnet werden als ein Glaube, der auf Christus sich gründet ($\piιστεύειν \epsilonἰς Χριστόν$: Röm. 10, 14), der in Christo beruht ($\piίστις ἐν Χριστῷ$: Gal. 3, 26), oder endlich geradezu als Vertrauen auf Christum ($\piίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ$: Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. 3, 22).¹⁰⁾ Dieses Vertrauen wird durch die Anrufung seines Namens (1 Kor. 1, 2) als des Heilmittlers bethätigt (Röm. 10, 14), daher auch dies Anrufen als Heilsbedingung bezeichnet werden kann (v. 12 f., wo dies $\epsilonἰπικαλεῖσθαι$ geradezu das $\piιστεύειν ἐπ' αὐτῷ$ (vgl. 9, 33 nach Jes. 28, 16 LXX) in v. 11 aufnimmt).¹¹⁾

d) Wir sahen bereits in den Reden Jesu, wie der in $\piιστεύειν$ liegende Grundbegriff des Vertrauens speziell bezogen werden kann auf das Vertrauen, das man einem schenkt, indem man sein Wort als wahr annimmt (§. 29, c), und wie so im urapostolischen Lehrtropus $\piιστεύειν$ die vertrauensvolle Annahme der Heilsbotschaft, die zuversichtliche Ueber-

aller menschlichen Erwartung widersprach (Röm. 4, 18: $\alpha\rho' \epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\alpha \epsilon\pi' \epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\epsilon \epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu \epsilon\delta\nu\acute{\omega}\nu$), und ließ sich durch diese Verhältnisse nicht in seinem Vertrauen irre machen (v. 19 f.). Ein ebenso unbedingtes Vertrauen ist der Christenglaube, der darum v. 24 charakterisirt wird als ein Vertrauen auf ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota \epsilon\pi\acute{\iota}$ c. Acc.) den, der Christum auferweckt hat (vgl. Kol. 2, 12), aber, wie v. 25 näher erklärt, insofern, als diese Auferweckung nur das Siegel ist auf den Erlösungstod, in dem unsere Rechtfertigung begründet liegt (§. 81, d). Da Gal. 3, 23 der christliche Glaube offenbar als mit der neuen Zeit des Heiles erst eintretend gedacht ist, so hat Paulus den Glauben Abrahams keineswegs unmittelbar mit dem christlichen identifizirt. Nur seinem formalen Wesen nach, nicht seinem materiellen Objekt nach ist er derselbe. — 10) Hierher gehört auch Gal. 2, 20, wo $\tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ zu lesen ist, also der Glaube als ein auf beide sich gründendes Heilsvertrauen bezeichnet wird, weil gleich darauf von der Gnade Gottes und dem Tode Christi (v. 21) die Rede ist. — 11) Dem technischen Begriff der $\piίστις$, wie er sich bei Paulus im Zusammenhange seiner Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat, liegt die Wortbedeutung: Vertrauen zu Grunde. So fanden wir es schon bei Petrus (§. 44, a. Anm. 2). Aber während dort das Vertrauen sich wesentlich auf die zukünftige Heilsvollendung richtete, richtet es sich hier auf das bereits gegenwärtig in Christo gegebene Heil; und während dort der Glaube noch ganz im Aelichen Sinne ein Akt des Gehorsams gegen Gott war, hat ihn Paulus in seinem Gegensatz gegen alles menschliche Thun gefaßt und dadurch zum Ausdruck seiner Gnadenlehre gemacht, welche den schärfsten Gegensatz gegen die Aeliche Heilsordnung bildet. Diese Grundbedeutung des Wortes tritt bei Paulus auch da vielfach hervor, wo es außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre vorkommt. So steht es 1 Kor. 13, 7 von dem Vertrauen, mit welchem die Liebe dem Nächsten allezeit das Beste zutraut, fern von Mißtrauen und Argwohn. So bezeichnet es Röm. 14, 1 f. 22 f. das Vertrauen auf den in Christo gegebenen Heilsbesitz. Je nach der Stärke oder Schwäche des Glaubens in diesem Sinne wird man denselben schwer oder leicht gefährdet glauben und daher wenig oder viel ängstlich meiden und peinlich thun, um ihn nicht zu verlieren. Auch Röm. 12, 3, 6, wonach das Maß des Glaubens die Austheilung der verschiedenen Gaben bedingt, geht wohl von demselben Begriff des Glaubens aus, sofern das Vertrauen auf die göttliche Gnade wie an Energie, so auch an Rezeptivität verschieden stark gedacht werden kann. Endlich ist der Glaube 1 Kor. 12, 9. 13, 2 geradezu die Gabe des wunderwirkenden Gottvertrauens, wie §. 29, c. 40, c. Anm. 2. 52, c, und 2 Kor. 4, 13 die Geistesgabe des fröhlichen Gottvertrauens, aus welchem die furchtlose Verkündigung des Evangeliums hervorgeht.

zeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes (§. 40, c. 52, c) bezeichnete. In diesem Sinne fanden wir die *πίστις* ausschließlich in den Thessalonicherbriefen (§. 61, c). Es erhellt daraus, daß Paulus den technischen Begriff, den der Glaube im Zusammenhange der Rechtfertigungslehre erhält, erst mit dieser zusammen ausgeprägt hat. Es läßt sich aber von vorn herein voraussetzen, daß darüber jene andere Bedeutung von *πίστις* nicht aufgegeben ist¹²); ja man kann sagen, daß dieselbe überall da die herrschende ist, wo von dem Glauben schlechtthin außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre geredet wird. So, wenn von dem Gläubigen werden der Christen die Rede ist (1 Kor. 3, 5. 15, 2. 11. Röm. 13, 11, sogar Gal. 2, 16: *ἐπιστεύσαμεν εἰς Χριστόν*); wenn sie als die Gläubigen bezeichnet und den Ungläubigen gegenübergestellt werden (1 Kor. 14, 22. 2 Kor. 6, 14 f.); wenn der Glaube schlechtthin als das gemeint ist, was sie zu Christen macht (Gal. 1, 23. 6, 10. 1 Kor. 2, 5. 2 Kor. 1, 24. 8, 7. Röm. 1, 8. 11, 20). Ueberall da ist der Glaube die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem Inhalte, welche sich aber auf das Vertrauen gründet, das man Gott als dem Urheber dieser Botschaft schenkt. In diesem Sinne wird der Glaube (1 Kor. 1, 21. Röm. 1, 16), ganz wie in den Thessalonicherbriefen, oder das daraus folgende Bekenntniß zur *κυριότης* Jesu zur Bedingung der Errettung gemacht (Röm. 10, 9). Da nun Gott verlangt und verlangen kann, daß man seine Heilsbotschaft mit der zuversichtlichen Ueberzeugung von seiner Wahrheit annehme, so kann in diesem Sinne von einer *ὑπακοή πίστεως* (Röm. 1, 5. 16, 26; vgl. 6, 17. 16, 19. 2 Kor. 10, 5: *ὑπακοή Χριστοῦ*) die Rede sein. Vgl. das *ἔργον τ. πίστεως* 1 Thess. 1, 3. Der Gehorsam gegen das Evangelium (Röm. 10, 16 = *πιστεύειν τῇ ἀκοῇ*; vgl. Gal. 5, 7. 2 Kor. 9, 13. 2 Thess. 1, 8) besteht eben darin, daß man dasselbe vertrauensvoll annimmt und von der Wahrheit seines Inhaltes zuversichtlich überzeugt wird.¹³) Den Ueber-

¹²) So bezeichnet *πιστεύειν* 1 Kor. 11, 18 zweifellos die Ueberzeugung von der Wahrheit einer (nicht religiösen) Thatsache, Röm. 10, 16 in einem Citat aus Jes. 53, 1 die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Botschaft (*τις ἐπιστεύσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν*; vgl. v. 14. 17: *πίστις ἐξ ἀκοῆς*), besonders, wo es mit *δτι* verbunden wird, wie 10, 8 f., die zuversichtliche Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit der Auferstehung (vgl. 1 Thess. 4, 14) und 6, 8 von der nothwendigen Konsequenz, mit welcher das *σῶζεν* Χριστῷ dem *ἀποθάνειν* *ὅν* Χριστῷ folgt. Auch der Gegensatz des *διὰ πίστεως* zu *διὰ ἔργου* (2 Kor. 5, 7) ist auf dieselbe Grundbedeutung zurückzuführen, sofern es sich hier um die zuversichtliche Ueberzeugung von dem realen Leben des uns für jetzt noch unsichtbaren Christus in seiner Erhöhung handelt. Anders ist Gal. 3, 2. 5, wo *ἀκοή πίστεως* die Predigt vom Glauben im spezifischen Sinne bezeichnet, wie der Gegensatz der *ἔργα νόμου* zeigt. So gewiß beiden Bedeutungen der Begriff des Vertrauens zu Grunde liegt, so unrichtig ist es doch, den Unterschied derselben zu verwischen, wie Rösger, S. 320 thut. — ¹³) Nun ist freilich der Inhalt dieser Botschaft eben das in Christo gegebene Heil und die darauf sich gründende neue Ordnung der Rechtfertigung, auf die man ausschließlich sein Vertrauen setzen soll; die vertrauensvolle Annahme des Evangeliums kann demnach gar nicht ohne Vertrauen auf das in ihm verkündete Heil, die zuversichtliche Ueberzeugung von seiner Wahrheit gar nicht ohne das zuversichtliche Sichverlassen auf dieses Heil gedacht werden. Schon bei Abraham war sein Glaube zunächst ein *πιστεύειν τῷ θεῷ* (Gal. 3, 6. Röm. 4, 3. 17), ein Zutrauen zu Gott,

gang dieses Glaubensbegriffes in den der Rechtfertigungslehre eigenthümlichen zeigt am besten Röm. 1, 17, wo es heißt, daß im Evangelium Gottesgerechtigkeit offenbart wird auf Anlaß von Glauben, um Glauben zu wirken (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*). Denn der Glaube, auf Anlaß dessen das Evangelium die neue Gerechtigkeit offenbart, ist die zuversichtliche Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit desselben, ohne welche jene unenthüllt bleibt, während der Glaube, der durch seine Kundmachung erzielt wird, das Heilsvertrauen ist, auf Grund dessen man gerecht wird (vgl. das gleich folgende: *δικαίος ἐκ πίστεως*). Es hat darum für Paulus keine Schwierigkeit, wenn der eben entwickelte Begriff des Glaubens unmittelbar mit jenem technischen Begriff wechselt (Gal. 2, 16. 1 Kor. 15, 11; vgl. v. 14. 17. Röm. 10, 6. 10. 14; vgl. v. 8 f. 14). Ja, es läßt sich oft schwer bestimmen und ist auch wohl von dem Apostel selbst nicht immer mit Bewußtsein unterschieden, ob da, wo von dem Glauben der Christen die Rede ist, der Begriff des Vertrauens oder der Ueberzeugung zu Grunde liegt, da auch von dieser wie von jenem ein Wachsthum, eine Stärkung und dergl. ausgesagt werden kann (1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 10, 15. 13, 5. Röm. 1, 12).¹⁴⁾

§. 83. Die Rindschaft.

Durch die Rechtfertigung hat Gott dem Gläubigen seine Liebe in einer Weise bewiesen, die ihn derselben für alle Zukunft gewiß macht: er ist in das Rindschaftsverhältniß zu Gott getreten. a) Der Besitz alles Heiles, der damit gegeben, wirkt im Gläubigen den inneren Seelenfrieden und die Freude, welche kein Leid mehr aufheben kann. b) Die innere Gewißheit aber dieses neuen Heilsstandes kann nur Gott selbst dem Gläubigen geben durch seinen Geist. c) Dagegen ist es ganz unpaulinisch, erst in dem Besitze des Geistes und dem durch ihn begründeten neuen Leben der Gläubigen das Wesen der Rindschaft zu sehen. d)

a) Wenn der Mensch, nachdem er für gerecht erklärt und so der Grund, der ihm die Feindschaft Gottes zuzog, hinfällig geworden, in den Friedensstand mit Gott getreten ist (Röm. 5, 1), so kann er der Liebe

wonach er das Wort seiner Verheißung als wahr annahm, was die volle Ueberzeugung voraussetzte, daß Gott es auch erfüllen könne (Röm. 4, 21); und daraus entwickelte sich dann jenes unbedingte Vertrauen auf die göttliche Verheißung (not. b), welches der Typus des Rechtfertigungsglaubens ist (vgl. auch Gal. 3, 9, wo Abraham im spezifischen Sinne *πίστος* genannt wird). — 14) Es muß bestimmt in Abrede gestellt werden, daß je bei Paulus *πίστις* und *πιστεύειν* eine Bedeutung hat, die sich nicht auf einen dieser Begriffe zurückführen ließe, wie noch Baur, S. 154, Heuß II, S. 99—106 annehmen, insbesondere etwa den objektiven Sinn von Glaubenslehre. Ueber eine andere Umdeutung des Glaubensbegriffs vgl. §. 84, b. Gar nicht in Betracht kommen dabei natürlich die Stellen, wo *πίστις* Treue (Gal. 5, 22. Röm. 3, 3), *πίστος* treu von Gott (1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18; vgl. 1 Theff. 5, 24. 2 Theff. 3, 3) oder von Menschen (1 Kor. 4, 2. 17; vgl. Kol. 1, 7. 4, 7. 9. Eph. 6, 21), und *πιστεύομαι* *τι*: womit betraut werden (Gal. 2, 7. 1 Kor. 9, 17. Röm. 3, 2; vgl. 1 Theff. 2, 4) heißt.

Gottes zuversichtlich gewiß sein (v. 5). Gott, der ihm in der Hingabe seines Sohnes den größten Beweis seiner Liebe gegeben hat zu einer Zeit, wo er noch um seiner Sünde willen ihm verfeindet war, kann nun, wo er mit ihm versöhnt ist und ihn gerecht gesprochen hat, in alle Zukunft ihm nicht mehr zürnen (v. 6—9), sondern ihm nur immer reicher seine Liebe beweisen (v. 10); ihn kann von der Liebe Gottes nichts mehr scheiden (8, 32—39). Als Gottgeliebter (Röm. 1, 7. 1 Theff. 1, 4, vgl. 2 Kor. 13, 13: ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ) kann er, wie einst die Israeliten (Röm. 2, 17), sich seiner als seines Gottes rühmen (5, 11: καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ, vgl. 1 Kor. 6, 11. Röm. 1, 8: ὁ Θεός μου, wie 1 Theff. 2, 2. 2 Theff. 1, 12). Dies neue Verhältniß zu Gott wird nun, wie das Liebesverhältniß, in welchem Israel zu Gott stand (§. 71, a), und wie das Liebesverhältniß Christi zu Gott (§. 77, c), als Sohnesverhältniß bezeichnet. Paulus selbst bezieht die Weissagung, wonach Gott der Vater seines Volkes sein will und dessen Glieder ihm Söhne und Töchter sein sollen, auf die Christengemeinde (2 Kor. 6, 18; vgl. v. 16), wie auch nach Röm. 9, 26 die „Kinder Gottes“ Genannten sein Volk sind. Was Christus als unmittelbar mit dem Anbruche des Gottesreiches gegeben verkündet (§. 20, b; vgl. auch bei Petrus §. 45, d), erscheint hier vermittelt durch den Mittelpunkt der paulinischen Heilslehre. Wie in dieser das Heil erst zu Stande kommt durch den richterlichen Akt der Gerechtfertigung (§. 82), so ist auch der neue Heilsstand, in welchen derselbe versetzt, als auf einem juridischen Akte beruhend gedacht, sofern der Mensch durch die Adoption (υιοθεσία: Eph. 1, 5) in dies seinem früheren Knechtsverhältniß (§. 70, b. 72, c) entgegengesetzte Verhältniß zu Gott gestellt wird. Wie der Mensch durch Gottes Erklärung gerecht wird, so wird er durch seine Erklärung auch zum Kinde angenommen. Das Juridische ist freilich auch hier nur die Form; materiell ist beides ein Akt göttlicher Gnade. So wenig der Mensch an sich gerecht ist, so wenig ist er an sich ein Kind Gottes; es ist eine That seiner Gnade, durch welche Gott ihn zum Kinde annimmt. Aber es ist dem Apostel doch ein rechtlich gültiges Verhältniß, in welches der Mensch durch diese Adoption versetzt wird, sofern es die Grundlage wird für die Gewißheit der zukünftigen Theilnahme an den Kindesrechten, welche er daraus folgert.¹⁾ Einen Theil dieser Kindesrechte besitzen die Gläubigen freilich schon jetzt. Als

1) Obwohl daher die Adoption, wie die Rechtfertigung, unmittelbar in Folge des Glaubens eintritt (Gal. 3, 26), so erscheint sie doch Röm. 8, 23 als etwas, was die Gläubigen noch zu erwarten haben, indem nämlich, wie Christus selbst (1, 4 und dazu §. 77, b), sie erst nach dem irdischen Leben in die vollen Kindesrechte und damit in diejenige Stellung eintreten, in welcher ihr Sohnesverhältniß vollkommen offenbar wird (8, 19). Darum wird auch die Weissagung 2 Kor. 6, 18 noch zu den Verheißungen gerechnet, welche die Christen haben (7, 1). Wenn Mösgen, S. 326 f., weil υιοθεσία Röm. 8, 15, wie das parallele δουλεῖα zeigt (vgl. auch Gal. 4, 5. Röm. 9, 4), metonymisch den Kindschafsstand bezeichnet, bestreitet, daß Paulus überhaupt von einem Akt der Adoption rede, so übersieht er, daß dieser Ausbruch dafür doch nur gewählt sein kann, weil derselbe als durch eine Kindesannahme zu Stande gekommen bezeichnet werden soll.

Söhne Gottes dürfen sie Gott mit kindlichem, alle Furcht ausschließendem Vertrauen als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6).²⁾

b) Die Summe aller Güter, welche der Gläubige durch die Gnade in dem neuen Kindschaftsverhältnisse empfängt, bezeichnet Paulus in dem stehenden Segenswünsche der Briefeingänge nach gemeinchristlichem Sprachgebrauch als das Heil (*εἰρήνη*), weshalb dasselbe auch überall von Gott unserem Vater abgeleitet wird.³⁾ Eigenthümlich ist dem Apostel aber der reichere Gehalt, welchen dieser Begriff im Zusammenhange seiner Heilslehre erhält, und die Art, wie er den Begriff der *εἰρήνη* subjektiv wendet. Dann steht *εἰρήνη* von dem inneren Gefühl dieses Wohlseins, von dem Seelenfrieden, den dieser Heilsbesitz im Gläubigen erzeugt (1 Kor. 7, 15, vgl. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16). Der Friedensstand mit Gott, Röm. 5, 1 ausdrücklich durch den Zusatz *πρὸς τὸν θεόν* bezeichnet, ist der Grund dieses inneren Seelenfriedens, aber nicht er selbst. In diesem Sinne charakterisirt die *εἰρήνη* neben der *δικαιοσύνη* den neuen Heilsstand der Christen (Röm. 14, 17). Daneben steht hier, wie 15, 13, die Freude (*χαρά*), die ja selbstverständlich da eintritt, wo mit jeder inneren Beunruhigung auch jeder wahre Grund zum Schmerz und zur Trauer fortfällt, und die daher auch 2 Kor. 1, 24 unmittelbar mit dem Glauben gegeben erscheint. Äußere Trübsal kann diese Freude nicht aufheben (2 Kor. 6, 10. 8, 2; vgl. 1 Thess. 1, 6), weshalb der Apostel die Christen wiederholt dazu auffordert (2 Kor. 13, 11. Röm. 12, 12; vgl. 1 Thess. 5, 16).

c) Die Adoption ist an sich ein ganz objektiver Vorgang, eine reine That Gottes, die ihre Bedeutung für unser Bewußtsein erst empfangen

2) Uebrigens nennt Paulus Gott verhältnißmäßig seltener als in den Thessalonikerbriefen (§. 61, b) unseren Vater, nämlich nur in den stehenden Segenswünschen am Eingange der Briefe (Gal. 1, 4. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Röm. 1, 7). Auch hier werden die Christen als Brüder angeredet (vgl. §. 62, b) und bezeichnet; aber wenn auch Röm. 8, 29 zeigt, daß diese Bezeichnung sich auf die Gotteskindschaft gründet, so wird sie doch meist nur gebraucht, um ihre Verpflichtung zur Liebe unter einander zu betonen (1 Kor. 6, 5 f. 8, 8, 11 ff. Röm. 14, 10. 13. 15. 21).

3) Das *ἄλγος* bezeichnet eigentlich ein von Trübsal, Kampf und Gefahr befreites, in sich befriedigtes Wohlsein. Ebenso kommt bei Paulus *εἰρήνη* vor im Gegensatz zu der den Gottlosen gedrohten *θλίψις* (Röm. 2, 10 vgl. mit v. 9), als das, was dem v. 7 verheißenen Leben erst seinen vollen Werth giebt (vgl. 8, 6: *ζωὴ καὶ εἰρήνη*), im Gegensatz zu äußerer oder innerer Gefahr (15, 33 vgl. mit v. 31; vgl. 1 Thess. 5, 3), oder von der Entracht, die allen Kampf und alle Zwietracht ausschließt (1 Kor. 14, 33. 16, 11. 2 Kor. 13, 11. Röm. 14, 19. 16, 20; vgl. 1 Thess. 5, 13). Aber schon in der Weissagung Jes. 52, 7 bezeichnet *εἰρήνη* den Inhalt der messianischen Heilsbotschaft (Röm. 10, 15). So konnte der jüdische Glückwunsch (*εἰρήνη οὖν*: Luc. 10, 5. Marc. 5, 34. Joh. 20, 19. 21. 26. Jac. 2, 16) in höherem Sinne auch im Christenthume beibehalten (1 Petr. 5, 14. 3 Joh. v. 15) oder, wie bei Paulus, mit der Anwinschung der Gnade (vgl. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Apoc. 1, 4) oder der Barmherzigkeit (Gal. 6, 16; vgl. Jud. v. 2) oder mit beidem (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. 2 Joh. v. 3) kombinirt werden. Wir haben es hier ohne Zweifel mit einer allgemein christlichen Terminologie zu thun. Otto (Jahrb. f. deutsche Theologie 1867, 4) sucht sogar nachzuweisen, daß diese Segensformeln christianisirte Umbildungen des aaronitischen Segens (Num. 6, 24–26) sind.

kann, wenn die innere Gewißheit davon in uns gewirkt wird. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß Gott selbst uns den Geist der *πνεῦμα* giebt (Röm. 8, 15), der uns bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind (v. 16); oder daß der Geist, den sein Sohn hatte, nun auch in uns ein Anrufen des Vaters mit kindlichem Vertrauen wirkt (Gal. 4, 6). Durch diesen Geist ist nun die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen (Röm. 5, 5), d. h. ein Gegenstand unseres Bewußtseins geworden, und diese Gewißheit der Liebe Gottes ist identisch mit dem Bewußtsein der Adoption. Darum ist die Freude und der Friede, die wir als die Folge des neuen Heilsstandes erkennen, eine Frucht des Geistes (Gal. 5, 22), und die Freude eine Freude im heiligen Geiste (Röm. 14, 17; vgl. 1 Theff. 1, 6). Dieser Geist, in welchem uns Gott unsere Heilsgewißheit gleichsam mit seinem Siegel versehen hat, ist selbst das Angeld aller noch zu erwartenden Heilsvollendung (2 Kor. 1, 22. 5, 5: ἀρραβών. Röm. 8, 23: ἀπαρχή); durch ihn erwarten wir auf Anlaß Glaubens die der (uns geschenkten) Gerechtigkeit verheißene Heilsvollendung (Gal. 5, 5 und dazu §. 82, b. Anm. 5). Schon hieraus erhellt, daß die objektive Gnadenthat Gottes in der Rechtfertigung gar nicht gedacht werden kann ohne eine entsprechende, unmittelbar in das subjektive Leben des Einzelnen eingreifende, welche in der Mittheilung des Geistes besteht, da ja das objektive Heil ohne die subjektive Gewißheit davon für den Einzelnen werthlos bleibt.⁴⁾ Die *δικαλογία τῆς δικαιοσύνης* muß zugleich eine *δικαλογία τοῦ πνεύματος* sein (2 Kor. 3, 8 f.). An diese zweite Gnadenthat Gottes, die natürlich ebenso wie die erste objektiv durch Christum und subjektiv durch den Glauben vermittelt ist (Gal. 3, 2. 5. 14), knüpft sich die andere Seite der paulinischen Heilslehre (vgl. Kap. 7).

d) Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß der paulinischen Heilslehre, die Gnadenthat Gottes, durch welche der Mensch gerechtfertigt und in das neue Kindschaftsverhältniß versetzt wird, aufs strengste zu scheiden von der zweiten Gnadenthat, welche in der Mittheilung des Geistes und seinen Heilswirkungen besteht, wenn auch die erste derselben die Vergewisserung unseres Gnadenstandes ist. So wenig wie die Sohnschaft Christi (vgl. §. 77, c. Anm. 2) wird die Kindschaft der Gläubigen wesentlich oder zugleich (Wiedermann, S. 276. Kübel, S. 406) begründet durch die Mittheilung des Geistes und das durch ihn gewirkte gottähnliche Leben der Christen. Weil wir bereits wirklich Söhne Gottes sind (bem. das nachdrücklich betonte *ἐστέ*), hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt (Gal. 4, 6). Absichtlich wird

4) Nicht als ob die Rechtfertigung eine bloß vorgestellte bliebe, die erst durch die Wirksamkeit des Geistes ein wahrhaft reelles *δικαιοῦσθαι* werde, wie Baur, S. 175 meint (vgl. auch R. Schmidt, S. 122). Die Rechtfertigung ist völlig vollendet von Seiten Gottes und wird nirgends erst von der Wirksamkeit des Geistes oder gar der durch ihn gewirkten faktischen *δικαιοσύνη* abhängig gemacht, wodurch die ganze Rechtfertigungslehre des Apostels in ihrer eigentlichen Tendenz aufgelöst würde. Nur die subjektive Gewißheit der Rechtfertigung und ihrer Folgen wird uns durch den Geist gegeben; aber diese gehört nicht zu der Vollendung des Rechtfertigungsprozesses als solchen, wie Baur meint, sondern nur zur Vervollständigung des dem Menschen zugedachten Heiles, das mit der Rechtfertigung beginnt.

diese zweite Gottesthat in ihrer vollen Objektivität und selbst im Ausdruck ganz analog beschrieben, wie die Sendung des Sohnes (v. 4), die unsere Adoption vermittelt hat (v. 5). Was der Sohn besaß, mußte auch den Gottes söhnen zu Theil werden. Wenn aber der Geist kommt, um die Gläubigen ihrer Adoption gewiß zu machen (v. 6), so muß dieselbe bereits vollzogen sein, sie kann nicht erst durch die Geistesmittheilung begründet werden. Auch Röm. 8, 14 besagt nach dem Zusammenhange nur, daß der Gläubige an den Wirkungen des Geistes sein Kindchaftsverhältniß erkennt. Allerdings beruht dieses Erkennen darauf, daß, weil das Kind dem Vater ähnlich ist, der vom Geiste Gottes Getriebene auch sein Kind sein muß, d. h. auf der metaphorischen Fassung des Kindchaftsbegriffes, die wir in den Reden Jesu fanden (§. 21, c. Anm. 1). Allein daraus folgt keineswegs, daß diese Aehnlichkeit den Gläubigen erst zum Kinde macht, und er so erst durch die Geisteswirkung ein Kind Gottes wird. Vielmehr erhält er den Geist, der ihn Gott ähnlich macht, erst, nachdem ihn Gott zum Kinde angenommen hat, so daß diese Geisteswirkung neben dem von ihm gewirkten Abbarufen v. 15 ausdrücklich als ein zweites Zeugniß für unsere Kindshaft bezeichnet werden kann.⁵⁾ Für Paulus ist es von entscheidender Bedeutung, daß die gnädige Kindesannahme von Seiten Gottes, die uns durch den Geist gewiß gemacht wird, die unerlässliche Voraussetzung ist für jede weitere erfolgreiche Wirksamkeit des Geistes in uns; gerade wie in der Lehre Jesu nur die Reichsgenossen, die Gott als ihren Vater anrufen, Kinder Gottes werden können im Sinne der sittlichen Gottähnlichkeit (§. 21, c).

5) Völlig willkürlich identifizirt Nösgen, S. 327 den Kindchaftsstand mit dem Besitz des Geistes und streicht damit einfach die ganze in diesem Paragraphen entwickelte Lehre des Paulus. Nach Benschlag, S. 199 f. ist in dem Begriff *υιοθεσία* beides zusammengefaßt, die Kindesannahme und „die Zeugung aus Gott“, ein Begriff, der bei Paulus nirgends vorkommt. Er sieht Röm. 8, 14 statt der Erweisung die Konstituierung der Gotteskindschaft und folgt Gal. 3, 26 der älteren, die Gedankenfolge einfach umkehrenden Auslegung. Das *πνεῦμα υιοθεσίας* (Röm. 8, 15) kann schon sprachlich nicht, wie R. Schmidt, S. 122 will, den Geist bezeichnen, der die *υιοθεσία* wirkt, sondern nur den Geist, der dem Kindchaftsstande eignet. Auch aus Gal. 3, 27 folgt nicht, daß das Kindchaftsverhältniß erst durch die Einverleibung in Christum konstituiert wird (R. Schmidt, S. 121); denn hier soll keineswegs erwiesen werden, daß sie in Christo sämmtlich Gottes söhne sind, sondern daß sie durch den Glauben an Christum Söhne Gottes geworden sind, welche die Erbschaft (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) zu erwarten haben (v. 29). Da nämlich die Gläubigen (v. 26) als solche getauft und in Christum einverleibt sind (v. 27), so daß sie nun mit Christo Eins geworden (v. 28), so gehören sie zu dem Abrahamssamen, dem nach v. 16 die Verheißung der *κληρονομία* gegeben ist (v. 29). Die gangbare Mißdeutung der Stelle (vgl. auch Benschlag, S. 200) übersehen, daß die Begründung von v. 26 nach dem ganzen Zusammenhange, in welchem es sich überall um die Bedingung für die Erlangung der verheißenen Heilsvollendung handelt, nicht in v. 27 allein, sondern nur in v. 27—29 liegen kann.

Siebentes Kapitel.

Das neue Leben.

§. 84. Die Taufe.

Vgl. Joh. Gloël, der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.

§. Gunkel, die Wirkungen des heiligen Geistes. Göttingen 1888.

Die Taufe auf den Namen Christi, welche den Glauben an ihn voraussetzt und zur ausschließlichen Angehörigkeit an ihn verpflichtet, kann zunächst als Abwaschung der Schuldbefleckung betrachtet werden; in ihr wird aber zugleich der heilige Geist Gottes mitgetheilt, welcher im Gläubigen das Prinzip eines neuen Lebens ist. a) Durch diesen Geist, welcher der Geist Christi ist, tritt der Gläubige in eine Lebensgemeinschaft mit Christo, kraft welcher Christus in ihm und er in Christo lebt. b) In dieser Lebensgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus stirbt der Gläubige seinem alten Wesen nach und beginnt ein neues Leben. c) So vollzieht sich an ihm in der Taufe eine Neuschöpfung, durch welche prinzipiell in ihm die Heiligkeit und Gerechtigkeit verwirklicht wird. d)

a) Auch in den paulinischen Gemeinden geschah, wie in der Ur-gemeinde (Act. 8, 16), die Aufnahme in die Christengemeinde durch die Taufe auf den Namen Christi (1 Kor. 1, 13—16). Die Taufe setzt also den Glauben an ihn als an den, welchen die Christengemeinde mit dem Namen ihres Herrn bezeichnet,¹⁾ voraus und verpflichtet zugleich zu einer Angehörigkeit an ihn, die jede Abhängigkeit von einem Anderen ausschließt (v. 12, vgl. 3, 23: *ὑμεῖς Χριστοῦ*), sofern er durch seine Selbsthingabe am Kreuz sich ein Recht darauf erworben hat (1, 13, vgl. 2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 9). Zunächst kann nun die Taufe (wie bei Petrus §. 41, a. 44, b) als Abwaschung von der Schuldbefleckung betrachtet werden (1 Kor. 6, 11: *ἀπελούσασθε*); denn so gewiß man in der Taufe seinen Glauben bekennet, empfängt man in ihr auch das symbolische Unterpfand der durch den Glauben bedingten Sündenvergebung oder der Rechtfertigung. Allein die ursprüngliche Symbolik des Taufritus wies nach §. 21, b auf das völlige Abthun der bisherigen Gesinnung und die Erneuerung des gesammten Sinnes und Lebens hin. Von diesem Punkte aus hat der Apostel seine eigenthümliche Lehre von der Taufe ausgebildet, indem er an die urapostolische Vorstellung anknüpft, wonach die christliche

1) Wie dieser Glaube an Christum immer zugleich ein Vertrauen auf ihn als den Heilmittler (v. 13: *ἐταπρωθήτη περὶ ὑμῶν*) involvirt (§. 82, d), so redet der Apostel 1 Kor. 10, 2 davon, daß die Israeliten auf Moses getauft wurden, indem sie auf Grund der Gnadenerfahrung am rothen Meere auf ihn als den gottgesandten Erretter vertrauen lernten (Ex. 14, 31).

Taufe die messianische Geistestaufe ist (vgl. §. 41, a. 44, b).²⁾ Die Mittheilung des Geistes, welcher den Gläubigen erst seiner Rechtfertigung gewiß macht und schon darum mit der Zutheilung der Sündenvergebung in der Taufe unmittelbar gegeben sein muß (§. 83, c), erfolgt auch bei ihm in der Taufe, in der wir mit Einem Geiste (ἐν ἐνὶ πνεύματι nach der ursprünglichen Form des Taufritus) getauft sind zu Einem Leibe (1 Kor. 12, 13), was gleich darauf unter einer anderen Vorstellungsform als ein Getrüntwerden mit Einem Geiste bezeichnet wird. Gewöhnlich heißt dieser Geist der Geist Gottes (1 Kor. 6, 11. 7, 40. 2 Kor. 3, 3. Röm. 8, 14), oder, wie 1 Kor. 12, 3 im Parallelismus, der heilige Geist (1 Kor. 6, 19. 2 Kor. 6, 6. Röm. 9, 1. 14, 17. 15, 16). Aber ganz eigenthümlich ist es unserem Apostel, daß dieser Geist nun im Christen das Prinzip eines neuen Lebens wird, wie wir es schon in den Thessalonicherbriefen (§. 62, d) fanden.³⁾ Die Gotteskinder erkennen ihre Kindschaft daran, daß sie von dem Geiste Gottes getrieben werden (Röm. 8, 14 und dazu §. 83, d, vgl. auch Gal. 5, 18), daß der Geist das bewegende Prinzip ihres Lebens ist. Die normgebende Macht (νόμος) dieses Geistes hat sie frei gemacht von der normgebenden Macht (νόμος) der Sünde (Röm. 8, 2), und der neue Lebenszustand des Christen ist eine Wirkung des Geistes (7, 6: καὶ νόμος πνεύματος; vgl. Gal. 5, 25: ὧμεν πνεύματι). Ueberall ist dabei der Geist als eine göttliche Kraft gedacht (vgl. 1 Kor. 2, 12), welche Gott giebt (2 Kor. 1, 22. Röm. 5, 5. 1 Thess. 4, 8); die Gläubigen empfangen und besitzen ihn (Röm. 8, 15. 1 Kor. 6, 19), wie jede göttliche Gabe.⁴⁾ Wie allem πνευματικόν

2) Paulus will Röm. 6 zeigen, daß seine Lehre von der Rechtfertigung keineswegs zu einer sittlichen Laxheit führe, welche ein ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ dulde (v. 1), daß der Gerechtfertigte vielmehr prinzipiell der Sünde gestorben sei (v. 2). Um dies zu beweisen, geht er nun nicht etwa auf den Akt der Rechtfertigung selbst zurück, was doch scheinbar durch den Zusammenhang am nächsten gelegt war, sondern auf die Taufe (v. 3). Hieraus folgt also einmal, daß bei ihm das neue Leben des Christen sich nicht durch einen psychologischen Prozeß aus dem Rechtfertigungsbewußtsein heraus entwickelt (vgl. die treffende Ausführung bei Ritschl II, S. 342. 356 f.), und sodann, daß es sich in der Taufe nicht bloß um eine symbolische Versicherung der Rechtfertigung handeln kann, sondern mit ihr noch etwas Anderes gegeben sein muß, wodurch eine prinzipielle Erneuerung im Menschen faktisch vollzogen ist. Das ist aber nur möglich, wenn in der Taufe der Geist mitgetheilt wird, obwohl der Apostel nach der Dekonomie des Römerbriefes auf dieses die neue Lebensgerechtigkeit positiv verwirklichende Prinzip erst in Kap. 8 zu reden kommt. — 3) Natürlich ist daneben der Geist auch, wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 40, a. Anm. 1; vgl. §. 62, d), das Prinzip der Gnadengaben, mit denen Gott die Gläubigen zu seinem Dienst an der Gemeinde ausrüstet (1 Kor. 12, 4). Mit der Vorstellung, wonach dieser Geist die Heilsgewißheit im Gläubigen wirkt, hängt es zusammen, daß niemand (auf Grund jener Heilsgewißheit) Jesum als Herrn (und Heilmittler) bekennen kann, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (12, 3). Aber auch sonst ist Alles, was irgend zum Bestande oder zur Förderung des Christenlebens gehört, eine Geisteswirkung, ein πνευματικόν (1 Kor. 9, 11. Röm. 1, 11. 15, 27). Alle christlichen Tugenden sind Früchte des Geistes (Gal. 5, 22 f.), die Liebe ist eine vom Geist gewirkte (Röm. 15, 30), der Geist ist ein πνεῦμα πραότητος (Gal. 6, 1. 1 Kor. 4, 21). — 4) Unmöglich kann demnach der Geist als selbstständige Persönlichkeit gedacht sein, wie noch Hahn, S. 118 behauptet (vgl. auch Zimmer, S. 298 f.,

die *δύναμις* spezifisch eignet (15, 43 f.), so geht auch von dieser göttlichen Kraft eine Machtwirkung aus (2, 4, vgl. die *δύναμις πνεύματος* Röm. 15, 13, 19; auch 2 Kor. 6, 7. 1 Theff. 1, 5), und diese bewirkt eben eine völlige Erneuerung des Sinnes und Lebens, wie sie die Symbolik des Taufritus andeutet. Gewiß ist der Empfang des Geistes durch den Glauben vermittelt (Gal. 3, 14, vgl. v. 2. 5), das schließt aber keineswegs aus, daß derselbe nach göttlicher Ordnung in der Taufe, in welcher man diesen Glauben bekennet, mitgetheilt wird, so daß dieselbe nicht bloß „eine Gelegenheitsursache des vorzüglichen Innewerdens desselben“ (Beyschlag, S. 254) ist.

b) Die in der Taufe begründete Angehörigkeit an Christum (not a) erkennt man nach Röm. 8, 9 an dem Besitz seines Geistes (Gal. 4, 6. 2 Kor. 3, 17, vgl. Phil. 1, 19), der nach dieser Stelle identisch ist mit dem Geiste Gottes. Da nun der erhöhte Christus ganz *πνεῦμα* geworden ist (1 Kor. 15, 45), so ist Christus selbst im Menschen durch seinen Geist (Röm. 8, 9 f.). An dem Sein Christi in ihm erkennt man den wahren Christen (2 Kor. 13, 5); Paulus bekennet von sich, daß nicht mehr er lebt, sondern Christus in ihm (Gal. 2, 20).⁵⁾ So mythisch diese Aus-

Nützen, S. 264 f.). Wenn mit rhetorischer Absichtlichkeit (vgl. S. 83, d) die Mittheilung des Geistes als eine Sendung dargestellt wird ganz analog der des Sohnes (Gal. 4, 6; vgl. v. 4), wenn der Geist als in uns wohnend (d. h. seine bleibende Stätte habend) bezeichnet wird (Röm. 8, 9. 11), wenn er, der uns zum Beten und Seufzen treibt und als eine ganz objektiv in uns wirksame Macht von unserem durch ihn gewirkten subjektiven Geistesleben noch unterschieden werden soll, selbst als in uns Abba rufend (Gal. 4, 6) und hilfsreich mit seinem Seufzen für uns eintretend erscheint (Röm. 8, 26 f.), wie sonst Christus uns vertritt (v. 34): so kann nur durch ein ganz unhermeneutisches Pressen des Ausdrucks daraus seine Persönlichkeit gefolgert werden. Noch weniger folgt dieselbe daraus, daß ihm 1 Kor. 2, 10 ein Erforschen der Gottes-tiefen beigelegt wird, da dies im Folgenden ausdrücklich durch die Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins erläutert wird, der Geist also geradezu als Träger des göttlichen Selbstbewußtseins erscheint (v. 11). Soll das von ihm als solchem Gesagte trotzdem auf den uns mitgetheilten Geist Anwendung leiden, so muß in dieser von ihm ausgehenden Kraft Gott selbst mit seinem Selbstbewußtsein gegenwärtig und wirksam gedacht werden, wie ja auch 3, 16 unfehlbar Gott selbst es ist, der durch seinen Geist in uns Wohnung macht. Darum kann auch 12, 11 die Wirksamkeit bei der Vertheilung der Gnadengaben auf das Wollen des Geistes zurückgeführt werden (*καθὼς βούλεται*), obwohl v. 6 f. Gott selbst es ist, der sie in der angemessenen Vertheilung bewirkt. Die von Gott ausgehende geistige Kraft, die auf Erkennen und Wollen des Menschen wirken soll, kann natürlich nur erkennend und wollend gedacht werden. Aber wie 2, 11 das göttliche Selbstbewußtsein der Grund dieses Erkennens, so ist hier der göttliche Gnadenville der Grund dieses Wollens, nirgends jedoch ist an das Erkennen und Wollen eines von Gott verschiedenen Subjektes gedacht. Und wenn 2 Kor. 13, 13 neben Gott und Christo der heilige Geist wie ein drittes selbstständiges Subjekt genannt wird, so führt hier gerade die Vorstellung einer Antheilnahme an demselben (vgl. Phil. 2, 1) aufs deutlichste auf einen sachlichen Besitz.

5) Zum wahren Christsein kommt es nicht, bis Christus im Menschen ausgestaltet ist, wie der Embryo im Mutterleibe (Gal. 4, 19). Wie in der Geschlechtsgemeinschaft Mann und Weib ein Fleisch werden (1 Kor. 6, 16), so werden in dieser innigsten Lebensgemeinschaft Christus und der Gläubige Ein Geist (v. 17), weil eben sein Geist unser Geist wird. Aus dem Wechsel der Ausdrücke in Röm. 8, 9 f. erhellt nicht nur,

sagen klingen, weil meist auf die Vermittlung des darin Ausgedrückten nicht weiter reflektirt wird, so ist doch nach dem Obigen keine Frage, daß die Lebensgemeinschaft mit Christo bei Paulus nicht als eine unmittelbare (also mystische im engeren Sinne), sondern als eine durch den Geist Christi vermittelte gedacht ist. Für diese Lebensgemeinschaft mit Christo hat nun aber Paulus auch noch eine andere Vorstellungsform ausgeprägt. Wie der, welcher den Geist Gottes hat, nun im Lebenselement dieses Geistes ist (Röm. 8, 9), so ist jeder, der den Geist Christi oder Christum in sich hat, nunmehr auch in ihm; und in dieser Lebensgemeinschaft mit Christo entfaltet der Geist seine uns von der Macht der Sünde befreiende Wirksamkeit (v. 2).⁶ Für diese Vorstellung bot nun dem Apostel die Form des Taufritus noch einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt. Die solenne Formel βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν nimmt er 6, 3 sichtlich nicht in ihrem ursprünglichen Sinne von einem Getauftwerden auf Christum hin (= εἰς ὄνομα Χριστοῦ), sondern dem lokalen Sinne des εἰς gemäß von einem Eingetauchtwerden in ihn hinein, wodurch man in eine reale Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt wird. Wie viele in Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (Gal. 3, 27). Wie der Mensch in einem Kleide, das er angezogen, ist, so ist die Folge dieses Angezogenhabens Christi, daß sie nun in ihm sind (v. 28: πάντες ὑμεῖς εἰς ἐστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).⁷ Wie die Geistesmittheilung den Glauben voraussetzt,

daß das πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν und das Χριστός ἐν ἡμῖν völlig synonym sind, sondern auch, daß der den Christen mitgetheilte Geist bald als Geist Gottes, bald als Geist Christi, d. h. als die beiden in gleicher Weise eignende göttliche Geisteskraft bezeichnet wird, woraus wiederum zweifellos folgt, daß, wenn man hier nicht Vorstellungsweisen als Vermittlung heranziehen will, die dem Apostel ganz fremdartig sind, der Geist nicht als persönlich gedacht sein kann. Vollends aber eine Identifizirung Christi und des πνεῦμα, wie sie 2 Kor. 3, 17 (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) vorkommt, sofern, wo er ist, eben sein Geist ist und wirkt, ist ganz undenkbar, wenn Paulus auf eine immanente Trinität reflektirt haben sollte. — 6) Der Nachdruck liegt auf dem vor ἡλευθέρωσας stehenden ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, das an das τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. v. 1 anknüpft. Dies Sein in Christo bezeichnet also nicht bloß eine äußere Verbindung mit Christo, wie das οἱ ἐν τῷ νόμῳ (Röm. 3, 19) die Stellung innerhalb des Gesetzes, sondern das mit dem Anfang des Christseins gegebene Einverleibtsein in Christum (1 Kor. 1, 30: ὑμεῖς ἐστέ ἐν Χριστῷ; 2 Kor. 12, 2: ἄνθρωπος ἐν Χρ.; Röm. 16, 7: οὗ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χρ.; vgl. v. 11). In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo gelten die Unterschiede des vorchristlichen Lebens nichts mehr (Gal. 5, 6); in ihr sind die Christen, was sie sind, reich (1 Kor. 1, 5), klug (4, 10), treu (4, 17), unter Umständen auch schwach (2 Kor. 13, 4), nur in ihr hat Paulus Mitarbeiter (Röm. 16, 3, 9). Wenn also Paulus in eine Formel von ursprünglich allgemeinerem Sinne erst eine tiefere Bedeutung im Sinne seiner eigenthümlichen Lehranschauung hineingelegt hat (vgl. §. 62, d. Anm. 5), so schlägt doch jener ursprüngliche Sinn zuweilen noch wieder hindurch. In demselben Zusammenhange werden Christen als bewährt und ausgezeichnet in Christo bezeichnet (Röm. 16, 10, 13), und 1 Kor. 4, 15, 11, 15, 18 scheint vollends das ἐν Χριστῷ ganz den Christenstand als solchen zu bezeichnen (vgl. 1 Thess. 4, 16), wie auch die Formel ἐκκλησίαι ἐν Χριστῷ (Gal. 1, 22; vgl. 1 Thess. 2, 14) noch vorkommt. Völlig von dieser Anwendung der Formel auf das subjektive Sein des Christen ist aber zu unterscheiden ihre Anwendung auf irgend ein objektives Verhältniß, dessen Begründetsein in Christo sie bezeichnet; vgl. §. 75, d. — 7) Gal. 3, 29 (εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ) erscheint die in der Taufe begründete Zugehörigkeit zu Christo geradezu als Wechselbegriff

so natürlich auch die durch sie bewirkte Lebensgemeinschaft mit Christo; aber nie kann dieselbe durch ein Verhalten des Menschen zu Stande kommen, sondern nur dadurch, daß Christus durch Mittheilung seines Geistes in diese Lebensgemeinschaft mit ihm tritt.⁸⁾ Darin eben liegt der tiefste Kern der paulinischen Gnadenlehre, daß das neue Leben des Christen sich nicht durch einen rein psychologischen Prozeß aus dem Glauben entwickelt (so wenigwie aus der Rechtfertigung, vgl. not. a. Anm. 2), womit immer irgend wie für die Entstehung desselben ein menschlicher Faktor mit in Anspruch genommen würde. Vielmehr wie die Rechtfertigung eine reine göttliche Gnadenthatsache ist, so ist auch die Mittheilung eines neuen Lebensprinzips eine zweite göttliche Gnadenthatsache, auf die uns schon die

des Seins in Christo, wie Röm. 8, 9 f. als Wechselbegriff des Seins Christi in uns; und 1 Kor. 15, 23 heißen alle die, welche ἐν Χριστῷ sind (v. 22), οἱ τοῦ Χριστοῦ. Wenn es 12, 13 von der Taufe heißt: ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, so sind die Christen zu dieser Einheit des Leibes eben dadurch gelangt, daß sie alle in gleicher Weise ἐν Χριστῷ sind (Röm. 12, 5: οἱ πολλοὶ ἐν σῶμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ). Wenn es 2 Kor. 1, 21 so scheinen kann, als ob das Sein in Christo, welches durch das βαπτισθὲν εἰς Χριστόν dauernd gesichert wird, die Voraussetzung der Salbung mit dem Geiste sei, so ist hier doch nur ihre allerdings durch die Geistesmittheilung vermittelte Amtsweihe (χρίσας) erst nachgebracht, weil sie in noch höherem Maße die von Gott ihnen mitgetheilte Zuverlässigkeit des Χριστοῦ im höchsten Sinne (vgl. §. 77, a) verbürgt. — 8) Daraus erhellt von selbst, daß die so weit verbreitete Vorstellung, als gehöre die Lebensgemeinschaft mit Christo zum Wesen des Glaubens (vgl. z. B. Fessler, S. 115. Meßner, S. 265. Reuß II, S. 102 f. Baur, S. 176 f.), nicht paulinisch ist. Vergebens beruft man sich dem so klar vorliegenden Zusammenhange des paulinischen Systems gegenüber für die gangbare Auffassung auf 2 Kor. 13, 5, wo nur scheinbar das ἐστὶ ἐν τῇ πίστει und das Ἰησοῦς Χριστός ἐν ὑμῖν Synonymbegriffe sind, während in Wahrheit die Frage nach jenem daraus entschieden werden soll, ob dieses sich vorfindet, dieses also die nothwendige Folge von jenem ist. Auch Gal. 2, 20 steht keineswegs das ἔγωγε ἐν Χριστῷ mit dem ἔγωγε ἐν πίστει in Parallele; vielmehr wird gerade dem neuen Leben des Apostels, welches allein der in ihm (durch seinen Geist) lebende Christus lebt, das entgegengesetzt, was noch in seinem Fleischesleben von eigenem Leben in ihm ist (ὁ δὲ νῦν ἔγωγε ἐν τῇ σαρκί), was aber nun auch völlig aufgeht in das ἔγωγε ἐν πίστει, so daß die πίστις gerade als das ihm Eigene im Gegensatz genannt wird zu dem, was gar nicht sein, sondern lediglich Christi ist. Gewöhnlich will man durch jene angeblich tiefere und reichere Fassung des Glaubensbegriffes den Anknüpfungspunkt gewinnen für die Entstehung des neuen Lebens, das aus der Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgeht; man übersieht aber, daß dadurch ebenso der paulinische Glaubensbegriff alterirt wird, dem es gerade eigen ist, daß er das rein religiöse Vertrauen auf die göttliche Gnade ist, bei dem prinzipiell von jeder sittlichen Aktion abstrahirt wird, wie die Lehre von der Rechtfertigung, die dann eigentlich kein Gnadenakt mehr ist, weil sie nicht dem Thatbestand entgegen erfolgt, sondern einem von Gott erkannten, wenn auch erst im verborgensten Keim vorhandenen Thatbestand entspricht. Für Beyschlag freilich erhellt gerade daraus, daß Gott „sich nicht selbst eine Unwahrheit (ein X für ein U) vormacht, wenn er den Gottlosen gerecht spricht“ (S. 198), und er nennt obige Darlegung ohne andere als die dort widerlegten Gründe „ein tiefgreifendes Vorurtheil“ (S. 180). Mösgen, S. 325 weist beide Auffassungen ab, und redet von einem Reciprozitätsverhältniß des Glaubens und des neuen Lebens.

Lehre von der Rechtfertigung selbst als eine schlechtthin nothwendige hinwies (§. 83, c.⁹)

c) Für den Christen ist Christus zunächst nothwendig der gestorbene; denn als solcher ist er ihm der Heilmittler. Fühlt sich also der Christ in einer realen Gemeinschaft mit diesem Christus, so ist er mit ihm gekreuzigt (Gal. 2, 20; vgl. 6, 14. Röm. 6, 6. 8).¹⁰) Die Taufe, die ihn in diese Gemeinschaft versetzt hat, ist nicht nur ein Eingetauchtwerden in ihn (βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν), sondern insbesondere ein Eingetauchtwerden in seinen Tod hinein (πάντα εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ); und wie die Gewissheit des Todes Christi versiegelt ist durch sein Begräbniß (§. 78, a. Anm. 2), so ist auch das Untertauchen des Täuflings in der Symbolik des Taufritus ein Begrabenwerden, durch welches dies Gestorbensein mit Christo versiegelt wird (Röm. 6, 4): das in ihr sinnbildlich versiegelte Sterben mit Christo ist eben ein Sterben des alten Menschen, ein Vernichtetwerden des Leibes, sofern derselbe bisher ein von der Sünde beherrschter war (v. 6), wodurch der Mensch der Sünde abstirbt (v. 2, 11), von ihrer Herrschaft befreit wird (v. 6. 18. 22), also seine ganze bisherige Gesinnung und Lebensrichtung ablegt. Aber damit ist ja die positive Erneuerung derselben, die mit zu der in der Taufe versinnbildeten μετένοια (not. a) gehört, von selbst gegeben. Sind wir nämlich durch diese Ähnlichkeit seines Todes, d. h. dadurch, daß dieser sein Tod in unserem inneren Leben nachgebildet ist, mit ihm verwachsen (σύνστροι γεγονάμεν), d. h. in eine reale Gemeinschaft mit ihm gekommen, so muß sich dieselbe auch bewähren in Beziehung auf die Auferstehung (v. 5), die dem Tode Christi unmittelbar folgte und ohne die er ebenfalls unser Heilmittler nicht wäre. Es kann nur Zufall sein, wenn der Terminus ἀννεύρεσθαι (Kol. 2, 12. 3, 1. Eph. 2, 6) in unseren Briefen nicht vorkommt, und wenn die naheliegende Analogie dieser Auferweckung mit dem Auftauchen aus dem Taufwasser nicht durchgeführt

9) Für die Vorstellung, daß der Glaube als solcher das wirkungskräftige Prinzip des neuen Lebens sei, beweist auch nicht die einzige Stelle, die man immer wieder dafür anführt, weil in ihr von dem Glauben die Rede ist, der durch Liebe wirksam wird (Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Allein wie Gal. 5, 22. Röm. 15, 30 die Liebe eine Frucht und Wirkung des Geistes ist, so ist auch hier diese Wirksamkeit des Glaubens durch ihn vermittelt gedacht, da nach dem Kontext hervorgehoben werden soll, daß in der (durch den Geist vermittelten) Lebensgemeinschaft mit Christo und nicht in einer Gesetzesgerechtigkeit, die uns von Christo trennt (5, 4), die wahre Gottwohlgefälligkeit zu Stande kommt, sofern der Glaube, auf den es in ihr allein ankommt, da eben der Geist Christi in ihr wirksam ist, nicht unthätig bleiben kann, sondern durch Liebe thätig wird. Wenn nach Benjchlag, S. 181 die Liebe den Geist zum Vater und den Glauben nur „zur Mutter hat“, so sagt er trotz all seiner Polemik genau dasselbe, da die Mutter bei der Zeugung eben nicht das „wirkungskräftige Prinzip“ ist.

10) Wenn es nach Gal. 5, 24 (οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα) scheint, als vollziehe der Mensch diese Tödtung selbst, so ist er doch selbstthätig dabei nur, sofern er freiwillig zur Taufe kommt, in welcher ihm diese Tödtung durch die Versetzung in die Gemeinschaft mit Christo angethan wird, wie ihm ja auch das βαπτίζεσθαι selbst angethan wird, wenn auch nur mit seinem freien Willen. Der Korinther weist nothwendig auf den Akt der Taufe, in welcher man ja Christo angehört (τοῦ Χριστοῦ) wird (1 Kor. 1, 12 f.); vgl. not. a.

wird. Der Sache nach liegt sie darin, daß auf das Mitsterben mit Christo nach logischer Nothwendigkeit das Mitleben mit ihm folgt (Röm. 6, 8) und daß der Zweck des Mitbegrabenwerdens mit Christo in der Taufe die Neuheit des (nach 7, 6 durch den Geist, den er in seiner Lebensgemeinschaft mittheilt, gewirkten) Lebens ist (6, 4), das fortan nicht der Sünde, der wir abgestorben sind, sondern Gotte angehört (v. 13). Dieses Leben ist aber ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo (v. 11: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), der auch als der Auferstandene ganz und gar Gotte lebt (v. 10). Das Heilbringende an diesem Mitsterben und Mitaufstehen in der Taufe liegt also nicht darin, wie man immer wieder einmischt (vgl. Rösgen, S. 332), daß uns die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi dadurch angeeignet wird (was lediglich durch den Glauben geschieht), sondern darin, daß es die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus realisiert, in welcher durch die Theilnahme an seinem Geiste die Vernichtung unseres natürlich-sündhaften Lebens und die Entstehung eines neuen gottwohlgefälligen Lebens zugleich gegeben ist.

d) Erlebt der Gläubige bei der Geistesmittheilung in der Taufe durch die Versekung in die Lebensgemeinschaft mit Christo ein Sterben und Auferstehen, so ist mit ihm eine Neuschöpfung vor sich gegangen (vgl. die Wiedergeburt durch das Wort bei Petrus und Jacobus S. 46, a. 52, b). Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Alles ist neu geworden (2 Kor. 5, 17; vgl. das ἔργον τοῦ θεοῦ Röm. 14, 20). Auch aus dem Zusammenhange von Gal. 6, 14 f. erhellt, daß mit dem στανθῶσθαι τῷ κόσμῳ der Christ eine neue Schöpfung geworden ist. Wie nun bei Jacobus das Ziel der Wiedergeburt die Gottgeweihtheit der Christen war (S. 54, b), und wie bei Petrus die Christen durch die Taufe das heilige Eigenthumsvoll Gottes geworden sind (S. 45, a. c), so sind auch bei Paulus alle getauften Christen ἅγιοι.¹¹⁾ Diese Gottgeweihtheit der Christen wird nun aber von Paulus (vgl. schon S. 61, c), speziell auf den heiligen Geist zurückgeführt, den sie in der Taufe empfangen haben. Unmittelbar mit dem in der Taufe vollzogenen ἀπελούσασθε verbindet sich 1 Kor. 6, 11 das ἡγιασθητε—ἐν πνεύματι θεοῦ. Als solche, deren Leib Gott zum Tempel seines Geistes gemacht hat, gehören die Christen nicht sich selbst, sondern Gott, der sie losgekauft hat (v. 19 f.); als solche, in denen der Geist Gottes wohnt (3, 16), sind sie ἅγιοι (v. 17).¹²⁾ Weil aber der

11) Während die Bezeichnung in den Korintherbriefen elfmal, im Römerbrief achtmal vorkommt, fehlt sie im Galaterbrief gänzlich (vgl. schon 1 Thess. 5, 27). Alles was im engeren Sinne von Gott herkommt (Röm. 1, 2: γραφαὶ ἁγίαί, 7, 12: νόμος ἅγιος, 5, 5: πνεῦμα ἅγιον; vgl. Luc. 1, 72: διαθήκη ἁγία, 2 Tim. 1, 9: κλησὶς ἁγία) oder, nach Altem Sprachgebrauch (Ex. 13, 2; vgl. Luc. 2, 23), was ihm speziell zum Eigenthum geweiht ist (Röm. 11, 16 ἀπαρχή, 12, 1: θυσία, 1 Kor. 3, 17: ναὸς τοῦ θεοῦ), ist heilig. Zu unterscheiden davon ist ἅγιος mit seinen Derivatis, das ausschließlich von sittlicher Reinheit und Lauterkeit (2 Kor. 6, 6, 7, 11; vgl. Phil. 1, 17. 4, 8), auch speziell in geschlechtlicher Beziehung (2 Kor. 11, 2) steht. Vgl. auch Jac. 3, 17. 1 Petr. 3, 2. — 12) Diese Gottgeweihtheit der Gottangehörigen ist so real gedacht, daß der nichtchristliche Ehegatte durch die Gemeinschaft mit dem christlichen,

Geist bei Paulus das Prinzip eines neuen Lebens ist (not. a), wirkt er zugleich in den Gottgeweihten diejenige sittliche Beschaffenheit, welche allein zur Gottangehörigkeit fähig macht.¹³⁾ Die Heidengemeinden können nur eine *προσφορά ἐν προόδεκτος* sein, weil diese *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ist (Röm. 15, 16); und weil der Geist die Lebensgemeinschaft mit Christo bewirkt, so besteht die gottangehörige Gemeinde (*ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*) aus solchen, die *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind (1 Kor. 1, 2). Daher kann auch Christus selbst als der Urheber des *ἁγιασμός* bezeichnet werden (1, 30), der natürlich auch, wie §. 62, a, als ein fortbauender Prozeß gedacht werden kann. Sofern nun die Herstellung der wahren Gottgeweihtheit oder Heiligkeit schon im N. T. das höchste Ziel ist, das der im Gesetz offenbarte Wille Gottes intendirt (Lev. 11, 44), bildet der *ἁγιασμός* den Gegensatz zur heidnischen *ἀνομία* (Röm. 6, 19); es kann dazu nur kommen, wenn der Mensch von der Sünde befreit und Gott geknechtet ist (v. 22: *εἰς ἁγιασμόν*). Diese Freiheit von der Sünde, die Paulus nach dem Zusammenhange von Röm. 6 unmittelbar mit dem Sterben des alten Menschen in der Taufe gegeben sieht, ist aber nach v. 18 identisch mit der Knechtschaft der Gerechtigkeit, in welcher der Mensch alle seine Glieder in den Dienst der *δικαιοσύνη*, d. h. des dem Willen Gottes entsprechenden normalen Zustandes stellt, wodurch wieder der *ἁγιασμός* verwirklicht wird (v. 19). So befindet sich also der Geheiligte auch thatsächlich im Zustande der *δικαιοσύνη*. Nach v. 7 soll von dem, dessen alter Mensch gestorben ist, gelten, was von dem Gestorbenen überhaupt gilt, daß er von der (Herrschaft der) Sünde los und darum als gerecht erklärt ist. Die Christen sind prinzipiell *ἄνθρωποι*, d. h. von allem Sauerteig sündlichen Wesens gereinigt (1 Kor. 5, 7). Für die, welche in Christo sind, giebt es daher kein (bem. die nachdrucksvolle Stellung des *οὐδέν*!) Verdammungsurtheil mehr (Röm. 8, 1), weil sie nicht nur im Glauben gerechtfertigt, sondern auch in der Lebensgemeinschaft mit Christo prinzipiell von der Sünde frei geworden sind, deren Herrschaft ihnen immer aufs Neue ein Verdammungsurtheil Gottes zuziehen würde, so daß es nur an ihnen liegt, wenn die faktische Gerechtigkeit oder Gesetzeserfüllung in ihnen nicht zu Stande kommt (v. 4). Die Gerechtigkeit des Menschen zu beschaffen, war das eigentliche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums; Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch

das (ungetaufte) Kind durch die Gemeinschaft mit den christlichen Eltern *ἄγιος* wird (1 Kor. 7, 14). Sie erstreckt sich nach dem Grundsatz, daß das Heilige Alles heiligt, was ihm gehört (Matth. 23, 17. 19. Röm. 11, 16), selbst auf Alles, was den Christen als solchen eignet. Daher wird der christliche Liebeskuß (1 Petr. 5, 14) als ein *φίλημα ἁγίου* bezeichnet (1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1 Thess. 5, 26). — 13) Schon die älteste Ueberlieferung ließ Jesum durch die Geistesmittheilung in der Taufe zum Messias gesalbt oder geweiht werden (§. 18, a. 38, b; vgl. 2 Kor. 1, 21 und dazu §. 77, a), und Petrus die Heiligkeit der Mitglieder der vollendeten Theokratie durch die Geistesweihe in der Taufe vermittelt sein (§. 44 b); dort aber kommt der Geist noch nicht als Prinzip des neuen Lebens in Betracht. Dagegen ist ja bei Paulus schon mit der in der Adoption gesetzten Angehörigkeit an Gott (§. 83, a) der Geist gegeben, der die Christen treibt, dem Vater ähnlich zu werden (Röm. 8, 14; vgl. §. 83, d).

die Rechtfertigung und durch die Neuschöpfung, und darum auch in verschiedener Weise.¹⁴⁾ Für Beides aber ist der Glaube Bedingung. So gewiß jeder Gläubige und auf Grund seines Glaubens Gerechtfertigte sich taufen läßt, so gewiß erfährt er auch die Geistestaufe, die ihn prinzipiell in den Stand der Heiligkeit und damit der faktischen Gerechtigkeit versetzt. Aber während die Rechtfertigung ein einmaliger, in sich abgeschlossener Akt ist, kann die Heiligung der Natur der Sache nach nur dadurch geschehen, daß zunächst prinzipiell der Anfang eines neuen Lebens gesetzt wird, welcher ebenso entwicklungsfähig als =bedürftig ist. Auf die Nothwendigkeit einer solcher Entwicklung, welche dem gottgesetzten Anfang entsprechend einer steten Unterstützung bedarf, weist schon die Art hin, wie Paulus neben die Taufe, in der jener Anfang gemacht ist, das Abendmahl stellt.

§. 85. Das Herrenmahl.

Wenn in der Taufe das neue Leben des Christen erzeugt wird, so dient das Herrenmahl zur weiteren Ernährung desselben. a). Ueber die Einsetzung desselben haben wir von Paulus die älteste Ueberlieferung, für seine Aussagen über die Bedeutung desselben beruft er sich auf eine von Christo erhaltene Offenbarung. b) Durch den Genuß seines für uns getödteten Leibes und seines für uns vergossenen Blutes nährt das Herrenmahl die Gemeinschaft mit dem für uns getödteten Christus behufs einer Stärkung des Glaubens an ihn. c) Auch die unwürdig Genießenden

14) Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß der paulinischen Lehre, jene beiden göttlichen Heilthaten (vgl. §. 83, d) und darum auch diese beiden Resultate derselben nicht zu vermischen (vgl. Ritschl II, S. 370). So wenig die Rechtfertigung die Heiligkeit, welche nichts Anderes ist, als die faktisch hergestellte δικαιοσύνη, voraussetzt, so wenig ist diese die nothwendige Folge von jener, die sich etwa auf psychologischem Wege aus ihr von selbst entwickelte (vgl. Anm. 2). Wenn 1 Kor. 1, 30 der ἀγίασμός auf die δικαιοσύνη folgt, unter der sicher nicht die aktive Gerechtigkeit zu verstehen ist, so steht 6, 11 das ἡγιασθήτε vor dem ἐδικαιώθητε. So gewiß diese Verschiedenheit beide Male durch den Kontext bedingt ist, so gewiß könnte sie nicht eintreten, wenn beide Gnadenthaten Gottes in einem Kausalnexu stünden. Es handelt sich eben in letzterer Stelle darum, wie der Christ in einen seinem früheren so völlig entgegengesetzten Zustand gekommen ist, wozu nicht bloß gehört, daß er von der Schuldbefleckung gereinigt und daß er prinzipiell in einen neuen gottwohlgefälligen Lebensstand versetzt, sondern daß er auch, was den letzten und höchsten Gegensatz bildet, von Gott positiv für gerecht erklärt ist. Wenn diese dreifache Umwandlung auf das, was der Name des Herrn Jesus Christus besagt, d. h. auf das Heilmittelthum des erhöhten Christus und auf den Geist unseres Gottes zurückgeführt wird, so ist damit keineswegs gesagt, daß beides auf alle jene drei Stücke zu beziehen ist, sondern die Vertheilung auf dieselben als in der Natur der Sache liegend vorausgesetzt. Damit werden die Folgerungen, die Beyschlag, S. 197 aus dieser Stelle zieht, hinfällig, und was er S. 196 gegen die Scheidung der Gerechtersprechung von der Gerechtermachung einwendet, beruht auf der Verfehlung der von ihm selbst anderwärts wohl erkannten Thatsache, daß nur jene als einmalige unsre Heilsgewißheit begründen kann, während diese als ihrer Natur nach erst allmählich fortschreitende dasselbe nie vermag.

empfangen Leib und Blut des Herrn, aber sie versündigen sich daran und werden dafür gestraft. d)

a) Taufe und Abendmahl als die Gnadenmittel, welche zur Begründung und zur Ernährung des höheren Lebens im Christen dienen, zusammenzustellen, giebt uns Paulus durch 1 Kor. 10, 1—4 eine zweifellose Berechtigung, wo er die Heilserfahrungen Israels in der Wüste als Typen der Gnadenerfahrungen darstellt, welche die Christen gemacht haben. Wenn er den Durchgang durch das rothe Meer, der die Errettung Israels vermittelte, als eine Taufe bezeichnet (v. 1 f.) so soll offenbar die christliche Taufe antitypisch angesehen werden als die grundlegende Heilserfahrung, welche die Christen gemacht haben. Wenn v. 3 f. das Manna und die Felsenwasserspense als eine geistliche Speise und ein geistlicher Trank bezeichnet werden, so erscheinen dieselben als Typus des christlichen Abendmahls; und wie jene das gerettete Israel auf seiner Wüstenwanderung ernährten, so soll dieses als das geistliche Nahrungsmittel der Gemeinde betrachtet werden.¹⁾ Jene Gaben waren leibliche Nahrungsmittel, die aber, weil sie, als von Gott und Christo gespendet, die göttliche Geistesart an sich trugen, auch eine geistliche Wirkung hatten, indem sie den Glauben der Israeliten stärkten (vgl. auch R. Schmidt, S. 147). Für seine Auffassung des Abendmahls ergiebt sich uns aber hieraus zunächst nur das Allgemeine, daß Paulus auch hier dem leiblichen Essen und Trinken eine pneumatische Wirkung beilegte.

b) Das Abendmahl ist ein *αἰνῶν δειπνόν*, ein von dem Herrn herrührendes, von ihm gestiftetes Mahl (1 Kor. 11, 20), bei welchem der Herr selbst der Gastgeber ist, da von seinem Becher und seinem Tische geredet wird (10, 21. 11, 27). Wenn Paulus sich 11, 23 auf eine ihm persönlich von dem Herrn gewordene Mittheilung beruft, so kann sich nach dem Zusammenhange dies nur auf die im Folgenden gegebenen Andeutungen über den Zweck dieser Stiftung und die daraus fließenden Anforderungen an die Feiernden beziehen, da nur diese den Tadel v. 22 begründen. Die Geschichte der Abendmahlseinsetzung hat er mittelbar oder unmittelbar aus der Ueberlieferung der Urapostel übernommen, deren ursprünglichste Gestalt

1) Daraus ergiebt sich auch, weshalb an dieser Stelle die Lehre vom Abendmahl der Darstellung der paulinischen Lehre eingereiht werden kann. Wenn man sie in der Lehre von der Gemeinde behandelt (vgl. z. B. v. Dosterzee §. 41, Zimmer, S. 329), so setzt man voraus, daß die Sacramente eine konstitutive Bedeutung für das Wesen derselben haben, wofür sich doch nur eine schwache Andeutung bei Paulus anführen läßt (vgl. §. 92, a). Gewiß hat übrigens Paulus nicht eine überkommene Vorstellung der jüdischen Theologie vom Manna und Felsenwasser auf das Abendmahl übertragen (Rückert, S. 215 f.), sondern, wie es doch zweifellos bei der Betrachtung des Durchzuges durch das rothe Meer als Taufe geschehen ist, in Gemäßheit seiner Vorstellung von Wesen und Bedeutung des Abendmahls die typische Auffassung jener Heilserfahrungen Israels ausgebildet. Ganz unmöglich kann das *πνευματικόν* nur bezeichnen, daß Brod, Trank und Felsen allegorisch zu fassen seien, wie Baur, S. 201 will, da jener pneumatische Fels nach §. 79, c Christus war und nicht etwa nur nach der Auslegung des Apostels ist; aber schwerlich soll auch dadurch jene Nahrung als überfinnliche (Rückert, S. 213) oder als durch eine heilsgeschichtliche, übernatürliche Wirkung Gottes hervorgebrachte (Hofmann z. d. St.) bezeichnet werden.

wir hier kennen lernen.²⁾ Das schließt nicht aus, daß Paulus, dem es nicht auf den buchstäblichen Wortlaut, sondern auf den wesentlichen Gehalt der Einsetzungsworte ankam, den Leib erläuternd als den (in seinem Tode) uns zum Heil erreichenden (11, 24: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) und den durch das Blut vermittelten Bund als den neuen (v. 25) bezeichnete. Ebenso hat er die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe unter Begleitung der von Christo gesprochenen Deutungsworte (v. 24 f.), welcher Aufforderung die ersten Theilnehmer des Mahles nicht gedachten und nicht bedurften (§ 31, b), aus der vom Herrn her ihm gegebenen Weisung über Zweck und Bedeutung dieser Stiftung hinzugefügt. Ein besonderes Gewicht legt Paulus noch auf den symbolischen Akt des Brodbrechens (vgl. v. 24) und auf die Segnung des Kelches (10, 16), welche jedenfalls durch Dankgebet geschah (11, 25: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον scil. ἔλαβεν εὐχαριστίας nach v. 23 f.), das sich in der Gemeinde wahrscheinlich auf die durch das Blut Christi vollbrachte Versöhnung bezog.³⁾

c) Die wesentliche Bedeutung des Abendmahles ist, daß dasselbe immer aufs Neue in eine reale Gemeinschaft mit Christo bringt, also die in der Taufe erzeugte Gemeinschaft mit ihm, welche der Grund des neuen Lebens ist, ernährt. Da die Erwähnung des Abendmahles (1 Kor. 10, 16 f.) beweisen soll, daß das heidnische Opfermahl in eine reale (natürlich besleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen bringt (v. 20 und dazu §. 70, c), wie das jüdische in eine reale (natürlich segensbringende) Gemeinschaft mit der göttlichen Segensstätte des Altars (v. 18 und dazu §. 71, c), so kann Paulus sich die pneumatische Wirkung des Abendmahles nur als eine ebenso reale Gemeinschaft mit Christo gedacht haben.⁴⁾ In Gemäß-

2) Schon das nachdrücklich voranstehende εἰς schließt die Beziehung auf die allen Christen zu Theil gewordene apostolische Ueberlieferung von der Geschichte der Abendmahls-einsetzung aus, die ja auch nicht vom Herrn herrührt, da derselbe sie nicht erzählt, sondern vollzogen hat. Auch die im Marcusevangelium (14, 22—24) aufbehaltene ist doch nur eine Wiedergabe aus zweiter Hand, und eine ungleich spätere, was Rückert, S. 209, Zimmer, S. 239 u. A. übersehen. Die wesentlichste Abweichung in Marc. 14, 24 ist außerdem so offenbar durch Konformation mit den Worten bei der Darreichung des Brodes (v. 22) und mit den Worten der Ällichen Bundeschließung, auf welche Jesus anspielt (Ex. 24, 8), entstanden, daß die größere Kürze und Klarheit nicht zu ihren Gunsten entscheiden kann. — 3) An eine consecratio (Rückert, S. 220) ist dabei nicht gedacht. So wenig aus der in der Handlung liegenden Symbolik folgt, daß Brod und Wein nur als Symbole Bedeutung haben, da dieselbe ja gerade dazu dient, das Verstandniß dessen zu vermitteln, was im Abendmahl genossen wird, so wenig folgt aus der durch die Wiederholung der Deutungsworte bezweckten ἀνάμνησις, daß in ihr der ganze Zweck der Feier liege (Weyschlag, S. 239), da dieser ja bereits durch die in jener liegende Verkündigung des Todes Jesu (v. 26) erreicht wird und dieser erst der Genuß des Mahles folgt, der nach not. a eine pneumatische Wirkung hat.

4) Nach seiner ihm eigenthümlichen Vorstellung war eine solche durch die Mittheilung des Geistes (als neuen Lebensprinzips) in der Taufe erzeugt (§. 84, b), und so hätte er an sich auch das Abendmahl als fortgehende Tränkung mit diesem Geiste (Näsgen, S. 333) auffassen können. Aber diese Vorstellung entspricht der auch von ihm hervorgehobenen Symbolik des Abendmahles durchaus nicht und läßt die eine Hälfte derselben, die gerade 1 Kor. 10, 17, 11, 29 ganz besonders hervorgehoben wird,

heit der Deutung aber, welche Christus selbst dem Brod und dem Wein im Abendmahl gegeben hatte, ist ihm die reale Gemeinschaft mit Christo, wie sie das Abendmahl spezifisch wirkt, nicht, wie die in der Taufe begründete, vermittelt durch die Antheilnahme an seinem Geiste, sondern durch die Antheilnahme (*κοινωνία*) an seinem Leibe und an seinem Blute, welche nach v. 16 durch das gebrochene Brod und den gesegneten Kelch bewirkt wird.⁵⁾ Dabei kann freilich nicht mit Rückert, S. 226 und Mössgen, S. 334 an den verklärten Leib Christi gedacht werden, da die Symbolik des Brechens, sowie die ausdrücklich 11, 24 hinzugefügte Erläuterung *ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν*, unzweifelhaft auf den für uns getödteten Leib Christi (Röm. 7, 4) führt. Ebenjowenig kann das Blut Christi sein verklärtes Blut sein (vgl. auch Geß, S. 112 f.), was für den Apostel nach 1 Kor. 15, 50 eine *contradictio in adjecto* wäre; es kann vielmehr nur das in dem gewaltsamen Tode, den Christus für uns erlitten, vergossene sein, in welchem es ja nach 11, 25 beruht, daß der Abendmahlskelch Symbol des neuen Bundes ist, sofern dieser Bund der Gnade und Vergebung durch das Blut Christi ermöglicht ist, wie erst der mit Wein gefüllte Kelch, der von den Tischgenossen getrunken wird, ihre Gemeinschaft vermittelt. Es handelt sich also im Abendmahl um eine Gemeinschaft mit dem getödteten Christus (mit seinem Leibe und Blute), welche uns die Heilsbedeutung seines Todes immer völliger aneignet und daher nur auf eine Ernährung und Stärkung des Glaubens an ihn als den Heilmittler abzielen kann.

d) In Korinth waren Unordnungen eingerissen bei der Feier der Liebesmahl, an welche man die von dem Herrn gestiftete Feier des Brodbrechens (§. 41, b) anzuknüpfen pflegte. Die Reichen sonderten sich von den Armen ab und schwelgten in der mitgebrachten Fülle (1. Kor. 11, 21 f.), und das so zu einem profanen Gelage entweichte Mahl machte eine wahrhafte Feier des Herrenmahles unmöglich (v. 20). Genoss man das Brod oder⁶⁾ den Kelch des Herrn in dieser Stimmung, so genoß man es unwürdig und wurde schuldverhaftet (*ἐνοχος*), d. h. gleichsam zur

völlig unberücksichtigt, so daß die darauf hinausgehende Deutung der Stelle 12, 13 (vgl. §. 84, a) undurchführbar ist. — 5) Unmöglich kann die erstere nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde bezeichnen (Baur, S. 201. Reuß II, S. 192; vgl. Weizsäcker, S. 598), da die Vereinigung der Vielen zu einer organischen Einheit (Einem Leibe) v. 17 nur auf dies Eine gebrochene Brod zurückgeführt werden kann, wenn dasselbe nicht gewöhnliches Brod ist, dessen gemeinsamer Genuß ja keineswegs eine solche Einheit bewirkt, sondern ein solches, welches die Antheilnahme an einem Dritten vermittelt, das ein Band solcher Einheit werden kann (vgl. Geß, S. 110 f.). Ist dieses nun nach Röm. 12, 5 Christus selbst, so ist es doch hier der im Abendmahl empfangene Leib Christi. Ebenjowenig kann das Blut Christi nur die durch dasselbe gestiftete Versöhnung bezeichnen (Reuß II, S. 192, vgl. Benschlag, S. 238), an der ja der Christ im Glauben unmittelbar Antheil hat (Röm. 3, 25).

6) Das $\tilde{\eta}$ hat gar keine Schwierigkeit, da das Brod in den Deutungsworten des Herrn unmittelbar seinem Leibe gleichgesetzt wird, der Kelch aber dem neuen Bunde nur insofern, als dieser auf seinem Blute beruht, bei jenem also direkt, bei diesem nur indirekt von einem unwürdigen Genuß die Rede sein kann. Daß übrigens die gesonderte Erwähnung des Blutes auch ihm nur durch die Symbolik der Handlung herbeigeführt und nicht Anzeichen einer zweiten Gabe neben der des für uns getödteten Leibes war, erhellt hinlänglich daraus, daß er 10, 17, 11, 29 des letzteren allein gedenkt.

Genugthuung verpflichtet dem (dadurch profanirten) Leibe und Blute Christi (v. 27). Auch der unwürdig Genießende hat also Leib und Blut des Herrn empfangen, aber sich daran versündigt, weil er den Leib, den er in der symbolischen Handlung mit dem Brode empfängt, nicht unterscheidet von der gemeinen Speise, die man im Brode zu sich nimmt (v. 29). An sich könnte man sich natürlich auch an feierlichen Symbolen versündigen, ohne daß das, worauf dieselben hinweisen, gegenwärtig ist; aber dann würde es eben heißen, daß der unwürdig Genießende sich an dem Brode versündigt, sofern er es nicht in seiner symbolischen Bedeutung gewürdigt hat.⁷⁾ Durch diese Versündigung zieht sich der Mensch ein Richtertheil Gottes zu (v. 29: *οὐκ ἔσθιει καὶ πίνει*), das natürlich nur als strafendes gedacht werden kann (vgl. v. 34), wie denn Paulus in zahlreichen Krankheits- und Todesfällen, die damals die Gemeinde betroffen hatten, eine göttliche Strafe für jene Profanirung des heiligen Mahles sah (v. 30). Er fordert daher vor dem Genuß des Mahles ernste Selbstprüfung (v. 28), damit man nicht durch den Mißbrauch dieses Gnadenmittels schlechter, sondern durch den rechten Gebrauch desselben besser werde (v. 17), indem man durch die persönliche Zueignung des Todes Christi mit seiner Segenswirkung im Glauben gestärkt und gefördert wird. Wie es dessen nämlich zu einer gesunden Entwicklung des Christenlebens bedarf, werden wir sofort im Folgenden zu zeigen haben.

§. 86. Der Entwicklungsprozeß des neuen Lebens.

Je mehr der in der Taufe mitgetheilte Geist die bestimmende Norm des gesammten Christenlebens wird, desto mehr wird die ihm widerstrebende Macht des Fleisches und der Sünde gebrochen, die Gerechtigkeit und Heiligkeit im Menschen verwirklicht.^{a)} So entsteht in ihm ein neues Geistesleben, das Paulus nicht bloß als eine Umbildung des natürlichen betrachtet, und das stets unter dem Einflusse des uns mitgetheilten Geistes bleiben muß.^{b)} Ebenso muß die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit Christo sich immer allseitiger verwirklichen und insbesondere in der Theilnahme an den Leiden Christi sich bewähren, die dann mit Geduld getragen werden.^{c)} Obwohl der Christ für den normalen Verlauf dieses Processes verantwortlich ist und bleibt, so ist derselbe doch durchweg ein Werk der göttlichen Gnade, das freilich überall den Glauben voraussetzt.^{d)}

a) Ist der in der Taufe mitgetheilte Geist, wozu er nach §. 84, a bestimmt war, die treibende Kraft eines neuen Lebens geworden, so ist der Christ ein *πνευματικός*, ein in seinem gesammten Sein und Wesen durch den Geist bestimmter (1. Kor. 2, 15. 3, 1), der,

7) Benschlag, S. 239 erklärt dies für einen Trugschluß, weil man auch am Leibe und Blute des Herrn schuldig werden könne, indem man sich in die Unfähigkeit versetzt, sie (geistlich) zu empfangen, was aber mit der Begründung durch das *μη διακρίνων* schlechthin unverträglich ist.

was er thut, ἐν πνεύματι thut (Gal. 6, 1); sein Reden und Bekennen (1. Kor. 12, 3), sein Gebet und seine Freude (Röm. 8, 15. 14, 17) beruhen im heiligen Geiste; im Geiste glühend läßt er sich durch denselben zu jeder Pflichterfüllung antreiben (12, 11). Aber obwohl dies Alles bei der treibenden Gotteskraft des Geistes etwas ganz Selbstverständliches scheint, so muß dennoch immer aufs Neue ermahnt werden, seinen Wandel durch den Geist bestimmen zu lassen (Gal. 5, 16. 25). Denn wenn auch normaler Weise die, welche Christo angehören, die σάρξ mit ihren Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben (5, 24, vgl. §. 84, c Anm. 10), so ist damit doch erst ein Anfang in ihrer Er tödtung gemacht. Thatsächlich ist das Christenleben ein beständiger Kampf dieser beiden Prinzipien, von denen jedes den Christen hindern will, dem anderen zu folgen (v. 17).¹⁾ Siegt in diesem Kampfe die σάρξ, so wird der Gläubige doch wieder κατὰ σάρκα περιπατεῖν, τὰ τῆς σαρκὸς ὁρνεῖν (Röm. 8, 4 f.), die Begierden des Fleisches vollbringen (Gal. 5, 16) und so auf das Fleisch säen (6, 8), er wird wieder ein σαρκικός (1. Kor. 3, 3).²⁾ Da nun der sündhafte Gegensatz des natürlichen Menschen gegen Gott stets seinen nächsten Anknüpfungspunkt findet in der Naturbasis seiner Leiblichkeit (§. 68, b), so wird in dem Maße, in welchem das neue Prinzip des Geistes in dem Innenleben des Gläubigen wirksam wird, die Sünde mit ihrer Herrschaft vorwiegend auf die äußere Sphäre der sinnlichen Leiblichkeit zurückgedrängt werden. Aber eben darum müssen die Christen immer noch ermahnt werden, durch den Geist die Handlungsweisen des Leibes (soweit in

1) Es handelt sich hier keineswegs um einen theoretischen Satz über den Gegensatz dieser beiden Prinzipien (R. Schmidt, S. 31), sondern, da die Ermahnung an eine Christengemeinde dadurch unterstützt wird, um eine Aussage über den konkreten Zustand des Christenlebens, der trotzdem doch ein völlig anderer ist, als der Zustand des natürlichen Lebens. Denn während in diesem die σάρξ eine unbestrittene und unbezwingliche Herrschaft im Menschen führte, ist jetzt ein neues Lebensprinzip in ihm, kraft dessen er die σάρξ überwinden kann. Freilich zeigt sich hier nur aufs Neue, daß noch keineswegs mit dem Tode Christi die σάρξ ein für allemal vernichtet (Baur, S. 161) und jeder Macht über den Gläubigen beraubt ist (vgl. §. 81, a). Obwohl die Christen im Prinzip ἄζυμοι geworden sind (§. 84, d), so muß doch immer wieder der alte Sauerteig des sündlichen Wesens ausgelegt werden (1 Kor. 5, 7), aber nur weil sie jenes sind, können sie dieses thun. Erst wenn die Macht der Sünde prinzipiell gebrochen ist, kann sich das Prinzip der Sündenfreiheit auch fortwährend in ihnen verwirklichen (Röm. 6, 13 f.). — 2) Der Apostel bezeichnet sogar die ἡγῆται ἐν Χριστῷ, die doch immer schon den Geist haben, weil sie ohne ihn nicht ἐν Χριστῷ sein könnten (§. 84, b), 1 Kor. 3, 1 noch als σάρκικοι (oder ψυχικοί 2, 14), wie Röm. 7, 14 den Menschen im natürlichen Zustande, weil die alte Natürlichkeit gleichsam noch ihr ganzes Wesen ausmacht, der Geist in ihnen erst eine verschwindend kleine Wirksamkeit hat. Aber auch wo allmählich der Geist sich eine größere Herrschaft errungen hat, können wieder Rückgänge eintreten. Was im Geist begonnen ist, kann im Fleisch vollendet werden (Gal. 3, 3), die natürliche und nothwendige πρόνοια τῆς σαρκὸς kann eine solche sein, daß die Begierden des Fleisches dadurch wieder zur Herrschaft gebracht werden (Röm. 13, 13 f.), wozu auch die christliche Freiheit, wenn sie mißdeutet wird, dem Fleische Anlaß geben kann (Gal. 5, 13). Um dieser Schwachheit des Fleisches willen (Röm. 6, 19) stellt eben der Apostel v. 18 dieselbe als die rechte Knechtschaft dar und erinnert daran, daß wir dem Fleische keinen Dank schuldig, also nicht zum κατὰ σάρκα ζῆν verpflichtet sind (8, 12).

demselben noch die Sünde herrscht) zu tödten (Röm. 8, 13), ja, die Sünde nicht herrschen zu lassen in ihrem Leibe, damit sie nicht seinen Begierden gehorchen (6, 12), ihre Glieder nicht der Sünde zur Verfügung zu stellen (v. 13). Nur so kann der Leib ein Gott wohlgefälliges Opfer (Röm. 12, 1), der Mensch auch dem Leibe nach dem Herrn geweiht werden (1. Kor. 7, 34). So verwirklicht sich kraft der durch den Geist vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo (Röm. 6, 11) die in der Taufe bereits gesetzte *ἀγιότης* (§ 84, c) in der fortgesetzten Heiligung (*ἀγιασμός*: v. 19. 22). In denen, die nach dem Geiste wandeln, wird die Rechtsforderung des Gesetzes verwirklicht (8, 4) und somit die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit auch thatsächlich hergestellt (*δικαιοσύνη*: 8, 10; vgl. 2. Kor. 6, 14. 9, 10).³⁾

b) Wie die *σάρξ*, so besteht auch der *νοῦς* im Christen fort als die Sphäre der rein-menschlichen Urtheile und Ansichten (1. Kor. 1, 10. Röm. 14, 5; vgl. 2. Thess. 2, 2) im Gegensatz zu der vom Geiste gewirkten Erkenntniß und Gewißheit in den das Heil betreffenden Dingen, oder als die Sphäre des verständig reflektirenden Bewußtseins im Gegensatz zu der vom Geist gewirkten höheren Begeisterung (1. Kor. 14, 14—16. 19). Das durch den objektiven Gottesgeist erzeugte Geistesleben des Christen (*τὸ πνεῦμα μου*: Röm. 1, 9. 1. Kor. 5, 4. 16, 18. 2. Kor. 2, 13. 7, 13. Gal. 6, 18), das ja seinem Inhalt wie seinen Funktionen nach ein ganz eigenartiges ist, ist also als ein wesentlich neues gedacht, neben welchem das vom Geist gereinigte und gekräftigte natürliche Geistesleben seine immerhin für das religiöse Leben vielfach werthvolle Thätigkeit fortsetzt, wie z. B. in der Unterscheidung von Gut und Böse (Röm. 12, 2 und dazu §. 87, c). So ist ja auch das Gewissen, das bereits dem natürlichen Geistesleben angehört (Röm. 2, 15), immer noch im Christen thätig (1. Kor. 8, 7. 10. 12. 10, 25—29. 2. Kor. 1, 12. 4, 2. 5, 11. Röm. 13, 5), nur daß es seine Funktionen jetzt im Lebenselement des *πνεῦμα* vollzieht (Röm. 9, 1).⁴⁾ So gut nun, so lange im empirischen

3) Gerade daraus, daß es zur fortgesetzten Heiligung nur kommt durch die Unterordnung unter die Gerechtigkeit, die mit der Unterordnung unter Gott identisch ist (Röm. 6, 19. 22), erhellt, daß es sich bei dem Tödten der Handlungsweisen des Leibes (8, 13) nicht handelt um eine negative Askese, welche in der Abtödtung seiner natürlichen Bedürfnisse und Funktionen besteht (vgl. gegen Holsten, S. 443 die treffenden Ausführungen von Biebermann, S. 280, Ritschl II, S. 289), sondern um die Reinigung von aller sündhaften Befleckung, in der sich die *ἀγιασμένη* vollendet (2 Kor. 7, 1), um ein Wandeln in göttlicher Heiligkeit (*ἐν ἀγιότητι θεοῦ*) und Lauterkeit (1, 12).

4) Es liegt freilich nahe, den christlichen Erneuerungsprozeß so zu denken, daß nur das gottverwandte Element im natürlichen Menschen (*νοῦς*) durch den Geist erneuert oder gekräftigt wird; aber dem entsprechen die obigen Aussagen nicht. Auch so würden die Stellen, wo Paulus von dem *πνεῦμα μου* (*ἡμῶν*) redet, keineswegs mit R. Schmidt, S. 32—34, Wendt, S. 120 ff. zum Beweise dafür gebraucht werden dürfen, daß Paulus *πνεῦμα* in dem gewöhnlichen anthropologischen Sinne nimmt, da dann eben das auf diesem Wege erneuerte Geistesleben des Christen so bezeichnet wäre. Die Stelle 2 Kor. 4, 16 aber gehört gar nicht hierher, da dort weder an den natürlichen Menschen, noch an sittliche Erneuerung, sondern an das Innenleben überhaupt

Verlauf des Christenlebens die Sünde noch ihren Einfluß geltend macht, der *ποῦς* mit seinen *ποῦατα* wieder verderbt werden kann (2. Kor. 11, 3) und daher immer wieder unter den Gehorsam Christi gebeugt werden muß (10, 5), so gut kann auch das neue pneumatische Leben wieder durch die Sünde befleckt werden und deshalb dem Verderben verfallen. Es macht also gar keine Schwierigkeit, daß von einer Heiligung, Reinigung und Bewahrung desselben geredet (1. Kor. 7, 34. 2. Kor. 7, 1; vgl. 1. Thess. 5, 23) und die Errettung desselben unter Umständen noch als problematisch hingestellt wird (1. Kor. 5, 5). Aber freilich erhellt daraus, daß der objektive, dem Christen mitgetheilte heilige Geist, von dem dies natürlich nicht gelten kann, keineswegs in dies subjektive neue Geistesleben übergeht, vielmehr auch, nachdem er ein neues Geistesleben im Christen geschaffen, eine von diesem unterschiedene, in ihm wirkende göttliche Kraft bleibt. Könnte man auch das Rufen des Geistes in uns (Gal. 4, 6) nach der Parallele Röm. 8, 15 als das vom Geiste in uns gewirkte oder von uns *ἐν πνεύματι* ausgehende fassen, so unterscheidet doch Paulus v. 16 ausdrücklich von unserm Geiste, d. h. von dem durch das *πνεῦμα υἱοθεσίας* gewirkten neuen Geistesleben, welchem das kindliche Vertrauen spezifisch eignet, den Geist selbst, der uns treibt (v. 14) und dadurch auch seinerseits von anderer Seite her uns die Gewißheit unserer Gotteskindschaft giebt (§. 83, d. 84, a). Ebenso unterscheidet er v. 26 von uns, die wir nicht wissen, was nach den gegebenen Verhältnissen zu bitten Noth thut, den Geist, der unserer Schwachheit zu Hülfe kommt und uns mit seinem unaussprechlichen Seufzen vertritt. In dieser Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Geistes als des Gebenden und Empfangenden auch im neuen Menschen kommt nur die Wahrheit zum Ausdruck, daß alles neue Leben in uns fortdauernd und ausschließlich göttliche Gnadenwirkung ist.

c) Ist der Christ durch die Geistesmittheilung in der Taufe in eine Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt (§. 84, b), so kann sich das damit prinzipiell gesetzte neue Leben nur dadurch realisiren, daß jene Lebensgemeinschaft sich nun auch immer und überall im ferneren Leben des Menschen

gedacht ist (§. 68, d. Anm. 13), das durch die Errettungen, die er erfährt, mit ihrem Segen stets neu ermuntert wird, wenn auch der äußere Mensch zu Grunde geht. — 5) Wenn man τὸ πνεῦμα ἡμῶν Röm. 8, 16 von dem menschlichen Innenleben überhaupt im Gegensatz zum πνεῦμα υἱοθεσίας versteht (R. Schmidt, S. 35), so muß man mit Benschlag, S. 205 einfach das πν in συμμυρτ. für bedeutungslos erklären; wenn aber letzterer paraphrasirt: „die gottgeschenkte gotteskindliche Verfassung unseres Inneren bezeugt sich unserm Bewußtsein“, so ist damit der Wortsinne völlig verlassen. Vollends aber in v. 26 ist doch offenbar von einem durch den objektiven Gottesgeist gewirkten Sehnen die Rede, das uns selbst nicht zu klarem Bewußtsein kommt und das darum in unser subjektives Geistesleben nicht eintritt, sondern als ein Seufzen jenes Gottesgeistes selbst in uns gedacht wird. Es genügt der Stelle nicht, wenn nach Biedermann, S. 278, was in unserm wirklicher Geist gewordenen Ich ist, auf seinen Grund angesehen, Gottes Geist, auf seine subjektive Wirklichkeit angesehen, unser Geist ist, oder wenn nach Benschlag, S. 205 die dunkle Intention des neuen gottgeschenkten Ich die rathlose Schwäche des natürlichen vertritt. An ein Wirken des persönlichen Geistes (Nägels, S. 264) ist selbstverständlich an beiden Stellen nicht gedacht.

verwirklicht. Obwohl der Gläubige in der Taufe Christum angezogen hat (Gal. 3, 27), so muß er doch immer wieder ermahnt werden, Christum anzuziehen (Röm. 13, 14). Er ist noch ein *νήπιος ἐν Χριστῷ* (1. Kor. 3, 1), und er wird ein ausgewachsener Mann in Christo (vgl. Kol. 1, 28) nur dadurch werden können, daß alle Wege *ὁδοὶ ἐν Χριστῷ* werden (1. Kor. 4, 17).⁶⁾ Diese Lebensgemeinschaft mit Christo bewährt sich aber in ihrer fortgehenden Verwirklichung nicht nur durch die Ueberwindung alles alten eigenen Lebens, sondern auch dadurch, daß der Gläubige, wie er mit Christo gestorben und auferstanden ist (§. 84, c), so nun auch mit ihm leidet (Röm. 8, 17). In der steten Todesgefahr, die Paulus 1. Kor. 15, 31 als ein stetes Sterben bezeichnet, trägt er allezeit die Erstorbenheit Jesu (*νέκρωσις*) an seinem Leibe umher (2. Kor. 4, 10), was v. 11 ausdrücklich als ein stetes *εἰς θάνατον παραδίδοσθαι διὰ Ἰησοῦν* bezeichnet wird.⁷⁾ Ein Leiden aber, das in der Gemeinschaft mit Christo erlitten wird, erkennt man an der Geduld (2. Kor. 6, 4. 12, 12. Röm. 8, 25: *ὑπομονή*; vgl. §. 62, b), mit welcher man dasselbe trägt (12, 12). Im Gläubigen wirkt die Trübsal Geduld (5, 3), welche ihrerseits wieder die Bewährung des Christen wirkt (v. 4), weil er das Leiden nur als die Konsequenz und darum als Bestätigung seiner Lebensgemeinschaft mit Christo auffaßt. Allerdings bedarf es zu solcher Ueberwindung

6) Dann redet man in Christo (2 Kor. 2, 17. 12, 19. Röm. 9, 1), man arbeitet in ihm (Röm. 16, 12), man liebt einander (Röm. 16, 8. 1 Kor. 16, 24), man nimmt einander auf (Röm. 16, 2), man grüßt einander (Röm. 16, 22. 1 Kor. 16, 19), man heirathet einander in Christo (1 Kor. 7, 39), endlich entschläft man in Christo (1 Kor. 15, 18). Auch darum tritt die in der urapostolischen Verkündigung so stark betonte Vorbildlichkeit Christi bei Paulus so zurück (§. 78, b), weil durch die Verwirklichung dieser Lebensgemeinschaft mit ihm dasselbe in vollern und tieferem Sinne erreicht wird, was dort durch die Nachahmung seines Vorbildes erstrebt ward. Ueberall ist es hier der erhöhte Christus, mit dem wir in Gemeinschaft stehen; und nach 2 Kor. 3, 18 ist es sogar seine Herrlichkeit, die wir im Spiegel der evangelischen Verkündigung schauen, welche uns in das Bild dieser seiner pneumatischen Lebensgestalt verwandelt, bis er dieselbe auch zu seiner pneumatischen Leibesgestalt vollenden kann. — 7) Auch ohne die Reflexion hierauf heißt es, daß Gott, von dem alle Geduld und Tröstung kommt (Röm. 15, 5), und zwar durch die Belehrung der heiligen Schrift (v. 14), ihn durch die Tröstung, die ihm in den Leiden, welche, wie sie Christum getroffen, auch ihm überreichlich zu Theil werden, nun ebenso reichlich durch Christus widerfährt, in den Stand setzt, auch Anderen eine Tröstung zu spenden, die in Geduld wirksam wird (2 Kor. 1, 4 ff.). Wenn Paulus in den Narben, die er aus seinen Mißhandlungen davonträgt, die Malzeichen (*στίγματα*) seiner Angehörigkeit an Christum sieht (Gal. 6, 17), so berührt sich diese Anschauung am meisten mit der Theilnahme an den Leiden Christi, wie sie Petrus fordert (§. 46, d). Aber auch hier zeigt sich, daß, was dort mehr als Nachfolge seines Vorbildes erscheint, hier tiefer gefaßt wird als die nothwendige Konsequenz der sich bewährenden Lebensgemeinschaft mit Christo. Es gilt hier eben noch ein anderes tägliches Sterben und Auferstehen mit ihm, als das §. 84, c besprochene. Wie Christus nach seinem Tode wieder lebendig geworden ist aus Gottes Kraft (2 Kor. 13, 4), so wird in den Errettungen, die der Apostel erfährt, durch dieselbe Gotteskraft das Leben Christi an seinem Leibe offenbar (4, 10 f.; vgl. 1, 9 f. 6, 9). Auf die Nothwendigkeit des Leidens für das Christenleben legt Paulus schon in den Thessalonicherbriefen ein großes Gewicht, ohne daß es dort schon wie hier auf seinen tiefsten Grund zurückgeführt wird (§. 62, b).

des Leidens, das nun die Freude der Christen (§. 83, b) nicht mehr stören kann, einer steten Stärkung, die Gott zu geben im Stande ist (Röm. 16, 25), aber an der dazu nöthigen geistlichen Gabe (1, 11) kann es dem nicht fehlen, der in der Gemeinschaft Christi und seines Geistes steht.

d) Die Förderung des Christenlebens in seinem normalen Entwicklungsprozeß bezeichnet Paulus mit einem Bildwort, dessen Bildlichkeit er sich selbst kaum mehr bewußt ist, als seine Erbauung. An ihr arbeitet er in allen seinen Ermahnungen (2. Kor. 12, 19) und verpflichtet die Christen, gegenseitig daran zu arbeiten (1. Kor. 14. Röm. 14, 19. 15, 2), da sie ja im Stande sind oder doch sein müssen, einander zurechtzuweisen (15, 14)⁸). Solches Ermahnen setzt natürlich voraus, daß jener Prozeß sich nicht mit Naturnothwendigkeit vollzieht, sondern ein bestimmtes Verhalten des Menschen fordert, an dessen freien Willen sich die Paränese wendet. Allein wenn dies auch in der populären Form der Ermahnung nicht überall hervortritt, so kann doch nach den paulinischen Voraussetzungen kein Zweifel sein, daß es sich dabei nie um irgend eine Leistung des Menschen handeln kann, durch die er sich die Bewahrung oder Förderung seines Heilsbestandes sichern soll. Das *οὐκ ἐξ ἑργῶν ἀλλ' ἐκ πίστεως* gilt ja keineswegs bloß für den ersten Eintritt in den Heilsstand; es ist sogar im Kampf mit den Jüdaisten zuerst zur Abwehr aller Leistungen ausgeprägt worden, welche man von den Gläubig gewordenen fordern wollte, damit sie der Heilsvollendung gewiß würden. Es gilt also in erster Linie gegen alles Selbstwirken und Selbstmachenwollen, wodurch man die Förderung seines Heilslebens erstrebt. Darum kann zuletzt alle Paränese doch nur darauf ausgehen, den Glauben zu stärken, d. h. das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gnade, die Alles selber im Menschen thun kann und will, weil er so allein empfänglich wird für die Gnadenwirkung, die Gott durch seinen Geist oder Christus in denen vollzieht, mit denen er durch die Geistesmittheilung in Lebensgemeinschaft getreten ist.⁹) Darum fordert der Apostel die Leser auf, sich zu prüfen, ob sie im Glauben sind und in Folge dessen Christus in ihnen wirkt (2. Kor. 13, 5), damit sie nicht unbewährt erfunden werden, oder festzustehen im Glauben (1. Kor. 16, 13; vgl. 2. Kor. 1, 24). Er macht von dem Festhalten an der evangelischen Verköndigung, die man im Glauben angenommen (1. Kor.

8) Bald gilt es dabei das zu leisten, was das Christenleben überhaupt verlangt, bald sich zu hüten vor falscher Sicherheit, daß man nicht falle (1. Kor. 10, 12), oder sich vom Schlafe, d. h. von aller sittlichen lethargie aufzuraffen (Röm. 13, 11) und wachsam zu bleiben (1. Kor. 16, 13; vgl. schon §. 62, b); bald, wenn man in Sünde gefallen, durch die rechte Trauer darüber sich zur Sinnesänderung führen zu lassen, die allein die Errettung ermöglicht (2. Kor. 7, 10. 12, 21). — 9) Was sie vermögen, um dem Tode zu entrinnen, in den sie das Wandeln nach dem Fleische führt, vermögen die Christen ja nur durch den Geist, der ihnen gegeben (Röm. 8, 13), oder durch Christum (v. 37) kraft ihrer Lebensgemeinschaft mit demselben (vgl. Phil. 4, 13). Eben darum erwartet der Christ auch die Heilsvollendung nur auf Grund seines Glaubens, und nicht auf Grund irgend welcher Werththätigkeit, weil er weiß, daß es in der Lebensgemeinschaft mit Christo allein auf den Glauben ankommt, und daß er in ihr, aber auch nur durch sie, alles zu wirken vermag (Gal. 5, 5 f.; vgl. §. 84, b. Anm. 9), was das Gesetz fordert und menschliche Werththätigkeit sich abringen möchte.

15, 2) oder von dem Verbleiben bei der Güte Gottes, die man im Glauben ergriffen hat, die definitive Errettung abhängig, indem er gegen- theils mit dem Ausgeschiedenwerden von der Heilsgemeinschaft droht (Röm. 11, 20 ff.). Man hat die Gnade Gottes umsonst empfangen (2. Kor. 6, 1), ist aus ihr wieder entfallen, sobald man das Heil auf anderen Wegen sucht, als durch den Glauben (Gal. 5, 4), der darum im Abendmahle stets neu gestärkt werden muß (S. 85, c). Der Christ bleibt eben im ganzen Verlaufe seines Christenlebens auf die göttliche Gnade angewiesen. Was von der apostolischen Arbeit gilt, gilt im Grunde von aller Thätigkeit des Christen; nicht er thut, was er thut, sondern die Gnade Gottes thut es in wirksam-hülfreicher Gemeinschaft mit ihm (1. Kor. 15, 10). Nur in Kraft der göttlichen Gnade, die ihn dazu fähig macht, kann der Christ wandeln, wie er wandeln soll (2. Kor. 1, 12).¹⁰⁾

§. 87. Die Freiheit vom Gesetze.

Um zum Kindschaftsverhältnisse zu gelangen, sind die Christen durch Christum von der Knechtschaft des Gesetzes losgekauft, an dessen Stelle sie der Geist von innen heraus zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt, nachdem sie mit Christo dem Gesetze abgestorben sind.^{a)} Von einem anderen Gesichtspunkte aus bleibt freilich die gesammte Lebensordnung des mosaischen Gesetzes für die ehemaligen Juden ebenso verbindlich, wie sie für die Heiden schlechtthin unverbindlich ist; aber sie wird in christlicher Freiheit erfüllt und muß unter Umständen höheren Pflichten weichen.^{b)} Der Geist lehrt die Christen, was sie nach dem Willen Christi zu thun haben; aber Paulus fördert die Erkenntniß desselben durch die Verweisung auf sein und der gereiften Christen Beispiel, wie auf das Wort und Beispiel Christi, und durch seine eigenen Anordnungen.^{c)} Vor Allem bleibt die Gottesoffenbarung im Alten Testament und selbst im mosaischen Gesetz, sowie die in Christo gemachte Heilserfahrung mit ihrem verpflichtenden Charakter maßgebend für die Erkenntniß des göttlichen Willens.^{d)}

a) Der Zustand unter dem Gesetze entsprach nach §. 72, c dem unmündigen Kindesalter der Menschheit, in welchem dieselbe noch in einer knechtischen Abhängigkeit gehalten werden mußte (Gal. 4, 1—3). Mit

10) Die Freigebigkeit der Gemeinden betrachtet Paulus 2 Kor. 8, 1, 9, 14 als eine Gnade Gottes, die er ihnen verliehen (vgl. 8, 5: διὰ θελήματος θεοῦ). Für Alles, was sich Rühmenswerthes in dem Zustande seiner Gemeinden findet, sagt er Gott Dank (1 Kor. 1, 4. Röm. 1, 8. 6, 17; vgl. 2 Kor. 8, 16) und erwartet von ihm in Segenswünschen und Gebetsworten, was er für die gedeihliche Entwicklung derselben verlangt (2 Kor. 13, 7. 9. Röm. 15, 5. 13), wie in den Thessalonikerbriefen (S. 62, c). Er heißt darum der Gott der Geduld und der Hoffnung (Röm. 15, 5. 13), des Friedens (15, 33. 16, 20; vgl. 1 Thess. 5, 23. Phil. 4, 9) und der Liebe (2 Kor. 13, 11). An ihn verweist er sie mit ihrem Gebet (Röm. 12, 12, vgl. 1 Thess. 5, 17), das ja nur der Ausdruck des Glaubens ist, der die göttliche Gnadenwirkung allein empfangen will und kann.

dem Eintritt in die vollen Kindesrechte, welche Christus vermittelt hat (§. 83), mußte dieser Knechtszustand aufhören. Als die dafür von Gott festgesetzte Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, der, indem er sich selbst freiwillig dem Gesetze unterwarf, diejenigen, welche unter dem Gesetze standen, von dieser Knechtschaft loskaufte, um sie des Empfanges der Adoption fähig zu machen (v. 4 f.).¹⁾ So hat uns Christus vom Gesetze befreit (5, 1) zu der Freiheit, auf welche hin wir berufen sind (v. 13); denn während der durch die Hagar vorbedeutete alte Bund zur Knechtschaft gebiert (4, 24), sind die Christen als Kinder des oberen Jerusalem (v. 26) vorbedeutet durch den Sohn der Freien (v. 22. 31), der wie sie auf Grund der Verheißung geboren ward (v. 23. 28). Freilich kann Christus die Abrogation des Gesetzes für seine Gläubigen erst wirksam machen im Zustande seiner Erhöhung, in welcher er, selbst ganz *πνεῦμα* geworden, den Gläubigen seinen Geist mittheilt. Erst für den, der sich zu dem erhöhten Herrn befehrt, fällt die Hülle, welche bisher die transitorische Bedeutung des Gesetzes verdeckte; denn er empfängt eben damit den Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2. Kor. 3, 16 f.). Die vom Geist getrieben werden, sind nicht mehr unter dem Gesetze (Gal. 5, 18); denn was das Gesetz mit seinen Forderungen erstrebte und doch nicht erreichen konnte (Röm. 8, 3), das erreicht der Geist wirklich, indem auf seinen Antrieb die Forderung des Gesetzes (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) erfüllt wird in denen, die *κατὰ πνεῦμα* wandeln (v. 4). An die Stelle des äußerlich im Buchstaben fixirten Gesetzes (2, 29: *γραμμά*) ist die im Innern des Menschen wirkende Macht des Geistes getreten. Darum heißt der neue Bund ein Bund des Geistes im Gegensatz zum Bunde des Buchstabens (2. Kor. 3, 6); das alte Wesen des Buchstabens hat durch unsere Befreiung vom Gesetze dem neuen Wesen des Geistes Platz gemacht (Röm. 7, 6).²⁾ Aber obwohl

1) Es bedurfte also auch hier einer ähnlichen Stellvertretung, wie bei der Loskaufung vom Fluche des Gesetzes (§. 80, b), wenn Paulus auch hier so wenig wie dort auf die Frage reflectirt, wie der Gesetzesgehorsam Christi die Wirkung haben konnte, uns von demselben zu entbinden. Er hielt sich eben daran, daß, wenn Christus, der als der Sohn Gottes nicht unter dem Gesetz stand (§. 79, b), doch in seinem irdischen Leben (als Jude) demselben unterworfen war, dies nur ebenso stellvertretende Bedeutung haben konnte, wie wenn der Sündlose den Tod der Sünder starb. In diesem Sinne kann und muß man allerdings nach paulinischer Auffassung von einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung (oder *obedientia activa*) Christi reden, was R. Schmidt, S. 78 vergeblich bestreitet. Aber dieselbe bezieht sich ausschließlich auf die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und zwar für Juden und Heiden, da das Israel zunächst gegebene Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens auch für alle Heiden verbindlich gewesen wäre, wenn seine Abrogation durch Christum nicht eingetreten wäre, weshalb er dieselbe auch den heidenchristlichen Römern und Galatern gegenüber erweist. Die Stelle Röm. 10, 4 darf freilich hier nicht herangezogen werden, weil in ihr nur davon die Rede ist, daß mit Christo das Gesetz aufgehört hat, Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Lebens zu sein. — 2) Die Freiheit vom Gesetz ist also nicht eine Lizenz zum Sündigen (Röm. 6, 15); nicht um dem Fleische die Herrschaft zu überlassen, sind wir vom Gesetze befreit (Gal. 5, 13), sondern um fortan Gott zu leben (Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) und seinen Willen zu erfüllen, nur nicht mehr auf Grund der äußeren Gesetzesforderung, sondern auf den inneren Antrieb des Geistes. Materiell

so der im Gesetz geoffenbarte Wille Gottes keineswegs abrogirt wird, sondern erst wirklich die Garantie seiner Erfüllung erlangt, wirft sich der Apostel doch die Frage auf, wie die Losprechung des Einzelnen vom Gesetz rechtlich zu rechtfertigen sei. Er geht davon aus, daß der Tod das Band jeder gesetzlichen Verpflichtung löst (v. 1), wie er es an dem Ehebande beispielsweise darlegt (v. 2 f.). Stand also auch der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande unter der Herrschaft des Gesetzes, so ist ja der alte Mensch nach §. 84, c mit Christo gestorben, das christliche Ich ist ein ganz neues Subjekt, das an keine Verpflichtungen des alten Ich mehr gebunden ist, vielmehr sich einen neuen Herrn wählen kann. Dieser aber wird selbstverständlich kein anderer sein als Christus, durch dessen Tod er, nachdem er mit ihm in reale Lebensgemeinschaft getreten, dem Gesetz getödtet ist (v. 4). Als solche, die dem alten Wesen abgestorben sind, sind wir losgekommen von dem Gesetz (v. 6); und da dies Sterben durch die Lebensgemeinschaft mit ihm vermittelt ist, so haben wir die Freiheit vom Gesetz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 2, 4). Ebenso ist es nach 2, 20 die Folge des Mitgekreuzigtseins mit Christo, daß der Christ durch das Gesetz dem Gesetze gestorben ist, um hinfort Gott zu leben (v. 19), nur daß hier der Tod jenes alten Ich als ein solcher dargestellt ist, zu welchem es durch das Gesetz selbst verurtheilt war.

b) Die Lehre von der christlichen Freiheit hatte für Paulus das besondere Interesse, zu verhindern, daß nicht die extrem judaisirische Partei die von ihm gegründeten Heidengemeinden zwang, sich beschneiden zu lassen (Gal. 2, 3 f.) und die gesammte jüdische Lebensordnung anzunehmen (2, 14: *ᾧδοῦναι*), wobei sich immer wieder der Hintergedanke einschlich, daß das Heil durch solche Gesetzeserfüllung erworben werde.³⁾ Dagegen hält auch Paulus daran fest, daß jeder, der einmal beschnitten wird, auch verpflichtet sei, das ganze Gesetz zu erfüllen (Gal. 5, 3), und nur von diesem Gesichtspunkte aus konnte es für ihn ein Interesse haben, anzuordnen, daß der Beschnittene seine Beschneidung nicht rückgängig machen (1. Kor. 7, 18), sondern als Beschnittener, d. h. in der mit der Beschneidung gegebenen Lebensordnung den Willen Gottes erfüllen solle (v. 19). So wenig freilich diese Gesetzeserfüllung ihm der Grund seines Heiles ist,

soß durch diesen nichts Anderes erzielt werden als durch jene, denn die Liebe, welche der Geist wirkt (§. 84, a), ist die Erfüllung des Gesetzes (Gal. 5, 13 f. Röm. 13, 8–10). Es zeigt sich aber auch hier, wie die faktische Gerechtigkeit nicht weniger wie die Gerechtsprechung in der Gnadenanstalt des Christenthums auf einem ganz neuen, dem Allichen entgegengesetzten Wege zu Stande kommt.

3) Diese Freiheit der Heidengemeinden hatten die Urapostel nach §. 43, c ausdrücklich anerkannt, und die von ihnen aus Rücksicht auf die Diasporajuden hinzugefügte Klausel hatte keine prinzipielle Bedeutung und war, wie wir sahen, dem Paulus für seine selbstständige Heidenmissionswirksamkeit keineswegs auferlegt. Es ist aber eine, obwohl ganz gangbare, dennoch irrige Auffassung, als ob Paulus darin von den Uraposteln differirte, daß, während diese die Judenchristen noch an die Lebensordnung des mosaischen Gesetzes gebunden glaubten (§. 43, d), Paulus auch diese davon lossprach; er mußte diese Verpflichtung nur unter der Voraussetzung der prinzipiellen Aufhebung des Gesetzes (not. a), welche die Urapostel allerdings nicht anerkannten, anders begründen als sie.

so wenig ist sie für ihn durch das Gesetz als solches gefordert, das für alle Christen seine verbindliche Kraft verloren hat. Es beruht die Verpflichtung dazu vielmehr lediglich auf dem allgemeinen christlichen Grundsatz, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in welchem ihn die Berufung getroffen hat (v. 17. 20). An sich waren auch die Judenchristen vom Gesetz frei, aber der Geist Gottes trieb sie, sich in die Lebensordnung zu fügen, die ihr Beschnittensein mit sich brachte, und die ihre Vergangenheit sie als die spezielle Forderung Gottes an ihren Wandel erkennen ließ.⁴⁾ Freilich wird Paulus in gemischten Gemeinden gefordert haben, daß die Judenchristen den Heidenchristen uneingeschränkte Tischgemeinschaft gewährten (Gal. 2, 11 ff.), daß also, wo die väterliche Sitte mit der christlichen Bruderpflicht in Konflikt gerieth, jene unbedingt dieser weichen müsse; und hier machte ihm seine prinzipielle Stellung zum Gesetz ein Schwanken unmöglich, wie wir es §. 43, d bei Petrus fanden, und löste mit einem Schlage die Schwierigkeiten, über welche die Urgemeinde so schwer hinauskam. Beruhte die Gesetzesbefolgung der Judenchristen nicht mehr auf der Verbindlichkeit des Gesetzes an sich, sondern auf dem für alle natürlichen Lebensverhältnisse gültigen Grundsatz, daß man sich den Pflichten nicht willkürlich entziehen dürfe, welche dieselben nach der auch in ihnen waltenden göttlichen Ordnung auferlegen: so versteht es sich von selbst, daß dieser Grundsatz seine Schranke fand an den höheren Pflichten des christlichen Gemeinschaftslebens, zu denen in erster Linie jene Brudergemeinschaft gehörte. Hatte außerdem jene Ordnung, wonach keiner das soziale Band mit seiner früheren Religionsgemeinschaft willkürlich zerreißen sollte (v. 18), doch offenbar den Zweck, ihn zur Wirksamkeit unter seinen Religionsgenossen zu befähigen (vgl. §. 42, c), so mußte es umgekehrt für den Apostel, der, obwohl Jude, unter den Heiden wirken sollte, Pflicht sein, um der Heiden willen *ὡς ἄνομος* zu leben (1. Kor. 9, 21; vgl. Gal. 4, 12). Wo er aber mit Juden zu verkehren hatte, da mußte er, obwohl prinzipiell wie alle Christen nicht mehr unter dem Gesetze stehend, sich dennoch verpflichtet fühlen, *ὡς Ἰουδαῖος* zu leben um der Juden willen (1. Kor. 9, 20).⁵⁾ Nicht der Buchstabe des Gesetzes als solcher

4) Wenn nach Pfeleiderer, Paulinismus, S. 298 sich diese Regel nur auf die verschiedenen Lebensstellungen in der Gesellschaft bezieht und nicht auf die jüdisch gesetzliche Lebensordnung, so zeigt eben die Thatsache, daß Paulus das Verbot, seine Beschneidung rückgängig zu machen, als erstes Beispiel für dieselbe anführt (v. 18), das Gegentheil und beweist außerdem, daß jenes Verbot nicht bloß den Grund hat, daß dies Zeichen „völlig gleichgültig sei“, weil dann auch dasselbe sehr unnötig war. Wenn aber Paulus selbst nach Act. 20, 6. 24, 11 jüdische Festfeiern mitmacht und nach 18, 18. 21, 26 jüdische Gelübde auf sich nimmt, so hat ja Pfeleiderer selbst, unbefangener als die meisten Kritiker, die Geschichtlichkeit dieser Thatsachen zugestanden (S. 508 f.); und in der That konnte Paulus nach dem obigen sehr wohl es als eine Verleumdung zurückweisen, daß er die Diasporajuden lehre, ihre Kinder nicht zu beschneiden und nicht nach den Gesetzen Moses zu wandeln (21, 21), was doch, freilich mit anderer Begründung, auch Pfeleiderer, S. 510 zugiebt. — 5) Wenn er darum nach Act. 16, 3 um der Juden willen den Sohn einer jüdischen Mutter beschneidet, so widerspricht das seinen Grundsätzen nicht (vgl. selbst Pfeleiderer a. a. O., S. 508); und Gal. 5, 11 kann nur eine Anspielung auf ein solches Verhalten involviren, wonach er die Be-

also, sondern die Erwägung dessen, was seine Berufspflicht in den konkreten Verhältnissen, unter welchen er zu wirken hatte, forderte, war maßgebend für die Art, wie er jenem allgemeinen christlichen Grundsatz folgte.

c) Wenn der Geist anstatt des Gesetzes die Christen zum Thun des Guten antreibt, so muß er auch dafür sorgen, daß dieselben wissen, was gut sei. Es bedarf dazu aber keiner besonderen Erleuchtung, da ja auch der natürliche Mensch in seinem *vóos* ein Sittenbewußtsein hat (68, c), und derselbe daher, weil er durch die Sünde verderbt ist (Röm. 1, 28), nur (durch den Geist) erneuert werden darf, um wieder in jedem Fall prüfen zu können, welches der Wille Gottes sei (12, 2). So rechnete der Apostel auf die Bildung einer christlichen Sitte, auf die er immer wieder (1. Kor. 11, 16, 14, 33) ausdrücklich verweist, weil dieselbe maßgebend sein muß für die Einzelnen, deren sittliches Bewußtsein noch nicht geläutert und durchgebildet genug ist. Im gleichen Interesse beruft er sich auf sein eigenes Beispiel (Gal. 4, 12. 1. Kor. 4, 16 f. 11, 1), nicht als wolle er sich damit eine schlechthinige Mustergültigkeit seines Lebens vindizieren, sondern weil in jedem bereits gereifteren Christenleben sich anschaulich darstellt, welches die Lebensgestalt sei, die der Geist fordert und wirkt. Daher geht er auch 1. Kor. 11, 1 von seinem Vorbilde auf das absolute Vorbild Christi zurück, durch dessen Nachbildung erst das seine normativ wird; doch sahen wir §. 78, b. 86, c. Anm. 7, aus welchen Gründen dasselbe im Ganzen bei ihm zurücktritt. Wie nun Römer 8, 2 von einem *vómos τοῦ πνεύματος* die Rede ist, sofern der Geist im Christenleben die normgebende Macht ist, kann dies Gesetz auch als der *vómos Χριστοῦ* gedacht werden, sofern ja jener Geist der Geist Christi ist und also seinen Willen, dem der Christ verpflichtet ist (Röm. 12, 11. 16. 18. 2. Kor. 5, 9. vgl. auch §. 76, b), kundthut, und in diesem Sinne nennt sich Paulus 1. Kor. 9, 21 einen *ἐννομος Χριστοῦ*. Möglich, daß Gal. 6, 2, wo es sich um das Liebesgebot handelt, Paulus zugleich an die ihm aus der Ueberlieferung sicher bekannten dahin einschlagenden Aussprüche Christi denkt (5, 14. Röm. 13, 8 f.; vgl. §. 25); doch beruft er sich nur 1. Kor. 7, 10. 9, 14 ausdrücklich auf Anordnungen Christi, und zwar mehr in Betreff äußerer Lebensverhältnisse. Als sein Apostel aber legt er sich, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 62, a), das Recht bei, im Namen Christi (5, 4) Anordnungen zu treffen; und wiederholt beruft er sich auf seine Vorschriften, die er den Gemeinden gegeben hat (7, 17: *οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι*; vgl. 11, 34. 16, 1. 11, 2: *καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις*).

schneidung, die er bei den Gläubigen aus den Heiden aus prinzipiellen Gründen nicht zugesteht (Gal. 2, 3 f.), doch unter gewissen Umständen (vgl. Act. 21, 21 und dazu Anm. 4) selbst forderte. Dagegen hat Paulus die von dem Apostelkonzil geforderten Enthaltungen, natürlich mit Ausnahme der Enthaltung von der *πορνεία* (§. 43, c), in seinen selbstständig begründeten Heidengemeinden nicht eingeführt, weil er nicht mehr auf eine Gesamtbekehrung Israels (vor dem Eingang der Heidenfülle) hoffte, also keinen Grund mehr hatte, die Freiheit der Heidenchristen mit Rücksicht auf die doch im Großen und Ganzen verstockte Synagoge zu beschränken. Wenn er um der schwächeren Mitchristen willen gewisse Rücksichten beim Genuß des Götzenopferfleisches, sowie anderer *Adiaphora*, verlangt (vgl. §. 93), so ist das etwas ganz Anderes.

d) Ohne Zweifel wurde auch in den gottesdienstlichen Versammlungen der heidenchristlichen Gemeinden das A. T. gelesen.⁶⁾ Dies war um so mehr nothwendig, als ja nach §. 73, a Alles in der Schrift zur Belehrung und Zurechtweisung der Christen geschrieben war (1. Kor. 10, 11. Röm. 15, 4), insbesondere, wo sie die Christen über den Willen Gottes belehrt.⁷⁾ Allein dadurch wird nun nicht wieder die Schrift, die ja nach einer Seite hin durchweg gesetzlichen Charakter hat, als Gesetz geltend gemacht, sondern eine Mahnung, die dem christlichen Bewußtsein an sich feststeht, wird dadurch unterstützt, daß auch aus der Schrift erhellt, wie sie mit dem dort offenbarten Willen Gottes übereinstimme (vgl. 1 Kor. 14, 34: *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει*); und dies gilt natürlich besonders da, wo sogar das Gesetz im engeren Sinne in ähnlicher Weise gebraucht wird.⁸⁾ Stünde nun freilich der Christ von vorn herein unter der ausschließlichen Herrschaft des Geistes, so bedürfte es solcher Hinweisungen auf die Offenbarung des göttlichen Willens in der Aelichen Schrift so wenig, wie der apostolischen Paränese überhaupt; der Geist würde ihn über das, was Gottes Wille ist, ebenso hinreichend erleuchten, wie zur Erfüllung dieses Willens antreiben. Da aber in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens der Einfluß des Geistes auf den Einzelnen keineswegs ein überall gleicher und unbehinderter ist, so muß ihm auf diesen Wegen vielfach erst das Bewußtsein darüber, was der Wille Gottes sei, vermittelt werden. Dazu bedarf es freilich weniger einer speziellen Pflichtenlehre, als vielmehr einer Hinweisung auf den Gesamtcharakter des christlich-sittlichen Lebens, und dieser ergibt sich am klarsten aus der Offenbarung Gottes in Christo selbst. Daher sind die Motive, deren

6) Zwar beruft sich der Apostel in den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden nur da auf die Schrift, wo, wie in Galatien, durch die judenchristliche Agitation dieselbe in einer Weise geltend gemacht war, welche die Darlegung ihres rechten Verständnisses nothwendig machte (Gal. 4, 21). Doch zeigt die Art, wie jene Agitatoren an die Schrift als eine auch für diese Gemeinden gültige Autorität anknüpften, daß dieselbe auch in den Heidengemeinden als solche galt. Dann aber mußte selbstverständlich ihnen auch eine Kenntniß der Schrift vermittelt werden. — 7) So erhellt schon aus dem geschichtlichen Theil der Thora (Gen. 3, 16), daß Gott die Unterordnung des Weibes unter den Mann verlangt (1 Kor. 14, 34), so kann gelegentlich eine Ermahnung zur Milde thatigkeit (2 Kor. 9, 9; vgl. Psalm 112, 9) oder eine Warnung vor Selbstruhm (1 Kor. 1, 31. 2 Kor. 10, 17; vgl. Jer. 9, 23) durch Aussprüche der Psalmen und Propheten unterstützt werden, insbesondere wenn dieselben direkt auf die messianische Zeit geben (2 Kor. 6, 2, vgl. Jes. 49, 8). — 8) Das geschieht nämlich nicht bloß, wo mittelst allegorischer Deutung einer Gesetzesbestimmung eine ausdrückliche Beziehung auf die Verhältnisse der messianischen Zeit vindicirt wird (1 Kor. 9, 9 f.), oder wo von der Voraussetzung eines typischen Charakters der Aelichen Institutionen aus geltend gemacht wird, daß auch die Christen Gott ein Opfer darbringen (Röm. 12, 1), daß auch sie nach dem Ritus des Passahfestes den Sauerteig wegschaffen und ἐν ἀζύμοις leben müssen (1 Kor. 5, 7 f.), oder daß die Ordnungen des Priestergesetzes eine Anwendung auf die christlichen Gemeindeverhältnisse erleiden (9, 13). Vielmehr wird auch Gal. 5, 14 die Forderung der Christenliebe (v. 13) dadurch unterstützt, daß gesagt wird, in dem Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19, 18) werde das ganze Gesetz erfüllt, und Röm. 13, 8—10 wird dies ausdrücklich unter Aufzählung einzelner Gebote des Dekalog nachgewiesen (v. 9).

sich Paulus bei seinen Ermahnungen bedient, vielfach unmittelbar aus seiner Heilslehre entnommen.⁹⁾ Dabei ist dann freilich vorausgesetzt, daß der Christ sich im Heilsstande befindet und die Gnadenthaten Gottes an sich erfahren habe, auf welche der Apostel provozirt, wie er ja auch nur dann des Gnadenbestandes Gottes gewiß sein kann, der ihn befähigt, zu vollbringen, wozu jene Heilserfahrungen ihn verpflichten. Diese Gewißheit aber gründet sich auf das Bewußtsein seiner göttlichen Erwählung und Berufung.

Achtes Kapitel.

Die Prädestinationslehre.

Vgl. Weiß, die Prädestinationslehre des Apostels Paulus, in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1857, 1. W. Behschlag, die paulinische Theodicee. Berlin 1868. E. Menegoz, la prédestination dans la théologie paulinienne. Paris 1884. R. Müller, die göttliche Zuvorhersehung und Erwählung nach dem Evang. des Paulus. Halle 1892.

§. 88. Die Erwählung und Berufung.

Die Heilsgewißheit des Einzelnen beruht auf seiner Berufung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde, durch welche sich der göttliche Erwählungsrathschluß an ihm zu verwirklichen beginnt. a) An sich hat Gott das absolute Recht, die Menschen von vorn herein zum Heil oder zum Verderben zu bereiten; aber er hat sich in Betreff des christlichen Heiles dieses Rechtes nur insofern bedient, als er unabhängig von allem menschlichen Thun und Verdienen die Bedingung festsetzt, an welche er seine Gnade knüpfen will. b) Die Bedingung, an welche er seine Erwählung gebunden hat, ist die Willigkeit, durch seine Gnade die Liebe zu ihm in sich wirken zu lassen, die er an den empfänglichen Seelen vorhererkennt. c) Die Erwählten aber werden berufen, indem Gott durch das Evangelium in ihnen den Glauben wirkt. d)

a) Ist der Entwicklungsgang des Christenlebens so mancherlei Störungen ausgesetzt, die den Christen an der Erreichung seines Zieles

9) Mit dem Hinweis auf das Erbarmen Gottes, das unseren Dank erheischt, geht Paulus Röm. 12, 1 von der lehrhaften Darlegung des in Christo gegebenen Heiles zur praktischen Ermahnung über. Wie er das Verpflichtende des Liebesbeweises Christi in seinem Tode hervorhebt, sehen wir §. 81, b; Röm. 15, 30. 1 Kor. 1, 10 ist der gemeinsame Herr und der gemeinsam angerufene Name desselben das Motiv seiner Ermahnung. Wenn er vor der Hurei warnt, so verweist er auf Gott, den wir für unsere Loskaufung verherrlichen sollen (1 Kor. 6, 20), auf den Geist, zu dessen Tempel er unseren Leib gemacht hat (v. 19), und auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 15—17), mit der die buhlerische Lebensgemeinschaft unverträglich ist.

hindern können, und vermag Gott allein den, der in Versuchung ist, so zu stärken, daß er stehen bleibt (Röm. 14, 4. 16, 25), so muß der Christ die Gewißheit haben, daß Gott dies auch thun wird. Diese Gewißheit gründet sich aber auf die Treue Gottes, welche die Versuchung nicht zu schwer werden läßt (1 Kor. 10, 13; vgl. Marc. 13, 20) oder den Wankenden festigt, so daß er untadelig bleibt bis an das Ende (1 Kor. 1, 8). Das setzt voraus, daß Gott dem Menschen sich gleichsam verpflichtet hat, und das hat er nach v. 9 gethan durch seine Berufung (vgl. 1 Theß. 5, 24). Wie die Berufung Israels eine Bestimmung zu dem ihm zugeordneten Heilsgut ist (Röm. 11, 29), so ist sie auch hier Bestimmung zu der jenseitigen Herrlichkeit (*εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*: 1. Kor. 1, 9; vgl. 2. Theß. 2, 14). Darin liegt aber nothwendig auch, wie schon bei Petrus (§. 45), die Bestimmung zur Heiligkeit (*κλητοὶ ἅγιοι*: 1. Kor. 1, 2. Röm. 1, 7), die Gott in ihnen wirken, bewahren und vollenden muß, wenn sie jenes Ziel erreichen sollen. Erst in unseren Briefen ist der Begriff der Berufung ganz bestimmt ausgeprägt zur Bezeichnung eines einmaligen sichtbaren Aktes, in dem Gott gleichsam dem Menschen die Zusicherung gegeben hat, daß er ihn auf diesem Wege zur Heilsvollendung führen wolle, und dieser Akt ist seine Herzurufung zur Christengemeinde.¹⁾ In diesem Akt tritt nämlich klar zu Tage der göttliche Voratz, den Einzelnen zu dem Heile zu führen, wie es in der Gegenwart bereits verwirklicht ist und in seiner Vollendung noch bevorsteht (Röm. 8, 28: *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί*); und dieser Voratz ist Seitens des Berufenden auswahlmäßig gefaßt (9, 11: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ἐκ τοῦ καλοῦντος*), d. h. so, daß aus der Masse der Menschen diejenigen ausdrücklich auserlesen sind, welchen er das Heil zu Theil werden lassen will (11, 28). Dieser innergöttliche unsichtbare Erwählungs Rathschluß tritt also sichtbar in die Erscheinung in der Berufung zu der Gemeinde (1. Kor. 1, 26—28: *βλέπετε τὴν κλησὶν ὑμῶν — ὅτι — ἐξελέξατο ὁ θεός*; vgl. 1. Theß. 1, 4 f.). Indem in ihr Gott den ersten Schritt thut, um den Voratz auszuführen, den er zum Heile des einzelnen Menschen gefaßt hat (Röm. 8, 30: *οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν*; vgl. 9, 23 f.), giebt er demselben die Zusicherung, daß er es auch an allen folgenden nicht werde fehlen lassen.²⁾

1) Dies erhellt besonders aus 1 Kor. 7, 20 wo der Akt der κλησις je nach der Lebensstellung, in welcher einer in die Gemeinde eingeführt wird, als ein verschiedener gedacht wird (vgl. v. 17: *ἐκαστον ὡς κέκληκεν*) weil die Aufgabe, die ihm in der Berufung gegeben, sich danach modifizirt, und er darum aufgefordert wird, in ihr, d. h. in der damit gegebenen Aufgabe zu verbleiben (vgl. v. 18. 21). Sofern die Glieder der Christengemeinde Christo angehören, sind sie κλητοὶ Χριστοῦ (Röm. 1, 6); sofern sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, sind sie κλητοὶ ἐν κυρίῳ (1 Kor. 7, 22); sofern sie vom Gesetze frei sind, sind sie ἐκ' ἐλευθερίας berufen (Gal. 5, 13). Wenn 1 Kor. 10, 27 *καλεῖν* von der Einladung zu einem Gastmahl steht, so hat dies natürlich mit der technischen Bedeutung des Wortes gar nichts zu thun. — 2) Wie Hofmann scheint auch Mölgen, S. 250 zu bestreiten, daß im Begriffe der Erwählung ein Gegensatz gegen solche liegt, die nicht erwählt sind, was doch im Begriffe des Wortes und in Stellen, wie Röm. 11, 7, unzweifelhaft vorliegt. Auch handelt es sich bei der Erwählung nicht bloß um die Bestimmung des Zeitpunkts, in welchem die Gnade heilskräftig an den

b) Es liegt im Begriffe der Auswahl, daß sie eine freie ist. Das Erbarmen Gottes, auf welchem dieselbe beruht, kann von nichts Anderem abhängig sein, als von dem sich erbarmenden Gotte selbst (Röm. 9, 15 f.); daher heißt es v. 18: *ὁν θέλει, ἐλεεῖ*. Bildet hierzu das *ὁν θέλει, σκληρύνει* den Gegensatz, so scheint es, daß Gott von vorn herein die Einen zum Heile, die Anderen zum Verderben bereitet habe, indem er die Einen empfänglich machte und die Anderen verhärtete. In der That vindiziert der Apostel Gott als dem Schöpfer das absolute Recht, dies zu thun, wie der Töpfer im Gleichniß das absolute Recht hat, aus derselben Thonmasse Gefäße zu edlem und unedlem Gebrauch zu bilden (v. 20 f.).³⁾ Dagegen setzt er das faktische Verfahren Gottes in der Gegenwart, wo es sich um die Erlangung des christlichen Heiles handelt, ausdrücklich mit *δέ* in einen Gegensatz zu jenem in abstracto Gott vindizierten Rechte (v. 22). Die *σκευὴ ὀργῆς καταρτισμένα εἰς ἀπόλειαν* sind keineswegs Menschen, die er bereitet hat, um seinen Zorn und seine Macht (zu verderben) an ihnen zu offenbaren; es sind vielmehr die Juden, welche ihres Unglaubens wegen dem Zorne Gottes verfallen und somit zum Verderben reif waren, welche er aber, die Beweisung seines Zornes und seiner strafenden Macht aufschiebend, trotzdem bis dahin noch mit großer Lang-

Einzelnen herangebracht wird (vgl. Benschlag, S. 109), so daß dadurch ein universeller Erwählungs Rathschluß nicht ausgeschlossen wäre. Die Stelle Röm. 5, 18 sagt nur, daß das *δικαίωμα* Christi eine universelle Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht hat, wie das *παράπτωμα* Adams, während v. 19 sofort ausdrücklich nur *οἱ πολλοί* als solche bezeichnet werden, die dadurch faktisch gerecht (und selig) werden; und Röm. 11, 32 sagt nach dem Zusammenhange nur, daß Gott sich schließlich der Juden wie der Heiden erbarme, da das artikulirte *πάντας* auf die *ὅμοις* und *ἀδελφοί* (v. 30 f.), d. h. auf die bekehrten Heiden und auf Israel (als Volk) geht. Diese Beziehung verlangt kein *ἀμφοτέρους*, da es sich nicht darum handelt, daß von diesen beiden Kategorien keine ausgeschlossen ist, während die Beziehung auf alle Einzelnen überhaupt nothwendig das artifellose *πάντας* verlangen würde. Röm. 16, 13 steht *ἐκλεκτός* natürlich nicht im technischen Sinne der Erwählungslehre, sondern heißt: auserlesen, ausgezeichnet, wie S. 30, d. Im Uebrigen ist der Begriff der Erwählung durchaus nicht anders gefaßt, wie bei Petrus und Jacobus (S. 44. 54), nur daß es sich hier natürlich nicht um eine engere Auswahl aus dem erwählten Volke handelt, sondern aus der Menschheit überhaupt. Immer aber handelt es sich bei Paulus (vgl. S. 61, c) auch in unseren Briefen, wie bei der Erwählung Israels, um einen geschichtlichen Akt Gottes und nicht um einen vorzeitlichen, da 1 Kor. 2, 7 von dem ewigen Heilsrathschluß und nicht von der Erwählung redet.

3) Paulus scheint sogar angenommen zu haben, daß Gott sich in einzelnen Fällen dieses Rechtes bedient habe, um die Unbeschränktheit desselben zu beweisen. In diesem Sinne deutet er Aussprüche der Schrift über Jakob und Esau (Mal. 1, 2 f.; vgl. Röm. 9, 13) einerseits und über Pharao andererseits (Ex. 9, 16; vgl. Röm. 9, 17), wobei man freilich erwägen muß, daß er auf die geschichtliche Wirklichkeit in ihnen gar nicht reflectirt, sondern nur die lehrhafte Bedeutung dessen, was von ihnen geschrieben steht, im Auge hat (vgl. S. 73, a). Mag man sich dogmatisch vorbehalten, daß auch an die, welche in dem Gange der reichsgeschichtlichen Entwicklung vom Heile ausgeschlossen erscheinen, Gottes Erbarmen noch irgendwo und wie das Heil heranbringen kann; aber für Paulus ist zunächst jedenfalls Esau durch seine Ausschließung von der theokratischen Erbfolge vom Heil ausgeschlossen und ebenso Pharao, wenn Gott ihn verstockt, um an ihm seine Macht zu erweisen (in dem Gericht, das ihm den Untergang brachte).

muth getragen hat, um sie zur Buße zu führen (2, 4) und für die Berufung der Barmherzigkeitsgefäße Raum zu schaffen, welche ja durch den früheren Eintritt des Zorngerichts abgeschnitten wäre.⁴⁾ Wenn Paulus v. 18 in einer an den Prädestinarianismus der Willkür streifenden Weise den unbeschränkten Willen Gottes bei seinem Erbarmen geltend macht, so geschieht es den Juden gegenüber, welche meinten, durch ihr unleugbares Gerechtigkeitsstreben (9, 31. 10, 2) einen Anspruch auf das Heil vor den Heiden voraus zu haben, um festzustellen, daß das Erbarmen Gottes, welches in der Erwählung liegt, nicht von dem Wollen und Laufen des Menschen abhängig sei (9, 16).⁵⁾ Daraus folgt aber keineswegs, daß Gott nun nach reiner Willkür in jedem einzelnen Falle bestimmen muß, wessen er sich durch die Erwählung erbarmen will, sondern nur, daß es lediglich von ihm abhängt, an welche Bedingung er seine Erwählung zur Heilserlangung knüpfen oder welche Kategorien von Menschen er erwählen will.

c) Die Stelle Röm. 8, 28—30 spricht es aufs Deutlichste aus, worauf die Heilsgewißheit der Prädestinirten ruht. Die, welche Gott einmal zum Heile vorherbestimmt hat (v. 29), führt er auch vom ersten Beginn ihres Christenlebens mit sicherer Hand der Vollendung zu (v. 30), so daß in Allem, was auf diesem Wege ihnen begegnet, Gott zu ihrem Heile mitwirkt (v. 28). Hier wird nun v. 29 ausdrücklich gesagt, daß

4) Die hier erwähnten Zornesgefäße können nicht mit den v. 21 nur hypothetisch gesetzten *οὐδὲν εἰς ἀτιμίαν* identisch sein, da ja Gott nicht zürnen kann über das, was er selbst gemacht hat. Gerade daß Paulus das dem *ὡς προητοιμάσεν* genau entsprechende *ὡς κατήρτισεν* absichtlich vermeidet, zeigt deutlich, daß er dasselbe adjektivisch gefaßt haben will, was keineswegs wortwidrig ist (vgl. 1 Kor. 1, 10). Aber selbst wenn man bei der partizipialen Bedeutung stehen bleiben wollte, könnte *κατήρτισμένα* nur auf die selbstverschuldete Verstärkung der Juden gehen. Sicher dagegen geht das *προητοιμάσεν* v. 23 nicht auf die Erschaffung zu Barmherzigkeitsgefäßen, sondern nur auf ihre Bereitung dazu durch die vorlaufende Gnade, die ja in der pädagogischen Leitung des Heidenthums, wie des Judenthums waltete (vgl. §. 70. 72). Schon der Begriff der Erwählung, d. h. einer Auswahl aus der Gesamtzahl menschlicher Individuen, schließt eine Erschaffung zweier Menschenglassen mit verschiedener Bestimmung aus und ebenso Alles, was Paulus über die Uebertretung Adams und ihre Folgen lehrt (§. 67); denn von den von vorn herein zum Verderben geschaffenen Menschen könnte jedenfalls nur in sehr anderer Weise, als von den zum Heil bestimmten, gesagt sein, daß sie durch die Uebertretung Adams unter die Herrschaft der Sünde und des Todes gekommen seien. —

5) Die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* darf nicht abhängig sein *ἐξ ἔργων* (Röm. 9, 11), weil die *ἐκλογὴ* als letzter Grund des christlichen Heiles, dem durchgängigen Charakter des letzteren entsprechend, ein Gnadenakt, eine *ἐκλογὴ χάριτος* sein muß (11, 5). Da das *χάρτι* und *ἐξ ἔργων* unvereinbare Gegensätze sind (v. 6; vgl. §. 75, b), weil alles menschliche Thun ein Verdienst mit sich bringt (4, 4), so würde eine *ἐκλογὴ ἐξ ἔργων* nicht mehr ein Gnadenakt sein. Es genügt allerdings nicht, zu sagen, die Tendenz dieser Auseinandersetzung des Apostels sei, den Juden zu zeigen, daß sie nichts dawider einwenden können, wenn Gott nicht das Werkverdienst, sondern den Glauben zur Bedingung der Heilserlangung mache; denn es handelt sich hier noch gar nicht um die Bedingung der Rechtfertigung mit ihrem *ὅχι ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ πίστεως*, sondern um die Bedingung der Erwählung, welche nach not. d die Bewirkung des Glaubens im Berufungsakt zur Folge hat.

er diejenigen vorherbestimmt, welche er vorhererkannt hat. Dieses Vorhererkennen kann sich aber nur auf diejenige Beschaffenheit beziehen, von welcher Gott die Erwählung abhängig zu machen nach seinem freien Willen beschlossen hat; und welche das sei, liegt in dem Zusammenhange von v. 28 und 29 deutlich ausgedrückt. Wenn diejenigen, denen diese selbige Gewißheit zu Theil wird, einmal als die Gott Liebenden und sodann als die nach dem Voratz Berufenen bezeichnet werden (v. 28), so löst der begründend eingeführte v. 29 den scheinbaren Widerspruch dieses objektiven und jenes subjektiven Merkmals dahin, daß Gott eben die zum Heil bestimmt und also der Vorherbestimmung gemäß berufen hat (v. 30), welche der Herzenskündiger vorher, d. h. ehe er sie berief, erkannt hat, nämlich als solche, in denen seine Gnade diese Liebe wirken wird.⁶⁾ Auch nach 1 Kor. 2, 9 hat Gott denen, die ihn lieben, alles Heil bereitet und erkennt sie als solche (8, 3) stets unmittelbar. Wenn aber hier von dem Erkennen der bereits in ihnen gewirkten Liebe die Rede ist, so geht das *γνωσθέντες ὑπὲρ θεοῦ* Gal. 4, 9, ganz in Analogie mit Röm. 8, 29, darauf, daß er sie als solche erkennt, die er seiner Berufung fähig achtet, und die durch dieselbe zu seiner vollen Erkenntniß gelangen. Zwar muß auch diese Empfänglichkeit für das Heil als durch die göttliche Lebensführung in ihnen gewirkt angesehen werden (Röm. 9, 23: *προητοίμασεν*; vgl. not. b); aber eben in der Art, wie Einzelne durch die dem Menschen entgegenkommende Gnade sich haben bereiten lassen, erkennt Gott sie als solche, die für die entscheidende Gnadenwirkung empfänglich sind. Eben-
 darum sind auch die Weisen, Mächtigen und Edlen der Welt meistens nicht erwählt (1 Kor. 1, 26), weil diese im Stolz auf ihre Besitzthümer und in dem Befriedigtsein mit denselben das Bedürfniß nach etwas Höherem nicht fühlen, das allein für die göttliche Gnade empfänglich macht.⁷⁾

d) Sollen die Erwählten von Gott berufen, d. h. zur Christengemeinde herzugeführt werden, so muß in ihnen der Glaube gewirkt werden; ja die Berufung ist nichts Anderes, als die göttliche

6) Die gangbare Beziehung des *προηνώσκειν* auf das Voraussehen ist sprachlich nicht nachzuweisen, da es Röm. 11, 2 (vgl. §. 91, a), wie 1 Petr. 1, 20 (vgl. §. 48, a) nur „vorhererkennen“ heißen kann, und widerspricht dem Kontext. Sollte wirklich das *ὅς προέγνω* nur die Personen, das *καὶ προώπισεν* nur die Bestimmung des Aussersehens = Auswählens bezeichnen, so würde dies eben durch die Wiederholung desselben Wortes angedeutet sein. Den von Hofmann u. A. ganz willkürlich angenommenen sogenannten „biblischen“ Begriff des Erkennens, welcher dasselbe immer irgendwie mit Anerkennen, Lieben, Sichaneignen vermengt, trägt wieder Mösgen, S. 350 mit aller Naivität vor, und selbst Benschlag, S. 109 neigt dazu. Da die Liebe zu Gott erst durch die Erfahrung der göttlichen Liebe in dem Heilsstande, in den die Berufung versetzt, gewirkt werden kann, und unmöglich von ihr als einer menschlichen Leistung die Erwählung zum Heil abhängig gemacht sein könnte, so versteht es sich von selbst, daß nur an das Vorhererkennen des heilsbedürftigen Verlangens nach Gott gedacht sein kann, welches Gott die volle Empfänglichkeit für sein Gnadenwirken garantirt. —
 7) Schon bei Jacobus fanden wir die Liebe zu Gott zur Bedingung der Erwählung gemacht (§. 54, a); und während nach ihm diese Liebe Gottes bei den *πρωτοί* gefunden wurde (2, 5), so sind es auch hier die vor der Welt Thörichten, Schwachen und Verachteten, welche Gott erwählt hat (1 Kor. 1, 27 f.; vgl. §. 29, a).

Gnadenwirkung, welche den Glauben erzeugt und so, da der Gläubige von selbst sich getrieben fühlt, sich taufen zu lassen und Mitglied der Gemeinde zu werden, ihn in einer innerlich nöthigenden Weise zu der Gemeinde herzuruft. Da aber der Glaube aus der auf Befehl Christi ergehenden Botschaft (von dem in ihm erschienenen Heil) hervorgeht (Röm. 10, 17; vgl. 1 Kor. 15, 11), so vollzieht sich die Berufung durch Verkündigung des Evangeliums.⁸⁾ Nach 1 Kor. 2, 5 soll der Glaube der Christen nicht beruhen auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft, d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 4 auf der göttlichen Machtwirkung, die von dem im Evangelium wirkenden Gottesgeiste ausgeht. Ausdrücklich wird Gal. 3, 2. 5 nicht der Glaube den Gesetzeswerken gegenüber gestellt, als ob derselbe eine (nur andersartige) Leistung wäre, sondern die Kunde vom Glauben, die diesen Glauben nicht nur verkündigt, sondern selbst wirkt. Darum ist der Glaube eine Gnadenwirkung (vgl. 2. Thess. 3, 2), für welche der Apostel Gott Dank sagt (Röm. 1, 8; vgl. 2. Thess. 1, 3), welche aber nicht bei Allen eintritt, an die das Evangelium gelangt, sondern nur bei den Erwählten.⁹⁾ Freilich erscheint der Unglaube gelegentlich ebenso als selbstverschuldeter Ungehorsam gegen das Evangelium (Röm. 10, 16), wie der Glaube als selbstthätiges Annehmen der Gnade (2 Kor. 6, 1), die im Evangelium dargeboten wird (vgl. 1. Thess. 1, 6). In diesem Sinne ist offenbar 1 Kor. 1, 21. Röm. 1, 16 das Glauben nicht die Wirkung des Evangeliums, sondern die (vom Menschen selbst abhängige) Bedingung, unter welcher das Evangelium die Errettung wirkt (§. 82, d). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur dadurch, daß die

8) Vgl. schon 2. Thess. 2, 14. Nach Gal. 1, 6 beruht die Berufung in dem Hülferweis, den uns Christus durch seinen Veröhnungstod gegeben; denn ohne diesen gäbe es keine Erlöste Gemeinde und also auch keine Berufung zu ihrer Mitgliedschaft. Wenn aber das μεταίθεσθαι — εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον zugleich ein Abfall ist ἀπὸ τοῦ καλῆσαντος ὑμᾶς, so erhellt daraus, daß die Berufung vermittelt war durch das wahre Evangelium von jener Erlösung (vgl. Gal. 3, 2. 5, wonach sie den Geist und seine Gaben empfangen haben auf Anlaß einer Botschaft vom Glauben, durch die selbst der Glaube gewirkt wird). Deshalb kann auch 5, 8 die menschliche Ueberredung zur judaistischen Irrlehre der göttlichen Gnadenwirkung der Berufung entgegengesetzt werden, welche demnach ein Bewegen zum Gehorsam gegen die Wahrheit (v. 7: τῇ ἀληθείᾳ — πείθεσθαι) und also durch das Evangelium vermittelt ist, dessen Inhalt die Wahrheit bildet (Gal. 2, 5. 14: ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; 2 Kor. 6, 7: λόγος ἀληθείας). Sofern nun der Apostel die Glieder der Gemeinde zum Glauben befehrt hat, kann die durch ihn vermittelte Berufung bezeichnet werden als eine Zeugung durch das Evangelium (1 Kor. 4, 15). Daß die Bewirkung des Glaubens in der Berufung nothwendig gesetzt ist, folgt auch daraus, daß Röm. 8, 30 die δικαιοσύνη ebenso als unmittelbare Folge der Berufung genannt wird, wie sie sonst an die Bedingung des Glaubens geknüpft erscheint. — 9) Nicht für Alle ist das Evangelium eine Gotteskraft, sondern für die, welche (nach göttlichem Rathschlus) errettet werden (1 Kor. 1, 18), d. h. nach v. 24 für die Berufenen oder Erwählten (v. 27 f.). Für die aber, welche nicht erwählt sind und daher dem Verderben verfallen, ist das Evangelium nicht nur eine Thorheit (v. 18. 23), sofern es in seiner wahren heilbringenden Bedeutung ihnen verhüllt bleibt (2. Kor. 4, 3), sondern ein Geruch zum Tode (2 Kor. 2, 15 f.), sofern der Unglaube gegen das Wort Gottes sie nicht nur des einzigen Heilmittels beraubt, sondern als strafbarer Ungehorsam ihnen sicheres Verderben bringt (2. Thess. 1, 8).

Erwählung, in Folge derer der Glaube gewirkt wird, sich selbst an eine bestimmte, vorhererkannte Beschaffenheit des Menschen gebunden hat, aus welcher mit innerer Nothwendigkeit das freie Annehmen des den Glauben wirkenden Wortes, die Erfüllung der Forderung des Gehorsams, den es beansprucht und bewirken will, hervorgeht.¹⁰⁾ So wenig Paulus demnach eine unwiderstehliche Gnadenwirkung lehrt, die bei dem Menschen keines Anknüpfungspunktes bedürfte, so fern liegt ihm der Gedanke an eine Unwiderruflichkeit derselben. Gerade Gal. 4, 9, wo das *πρωτόθεν* auf den tiefsten Grund ihrer Erwählung hinweist, redet er von dem drohenden Abfall, und die Möglichkeit eines solchen bildet die Grundvoraussetzung aller seiner Ermahnungen (vgl. z. B. Gal. 5, 1 ff. 2 Kor. 6, 1. Röm. 11, 20 ff.) Die ganze Erwählungslehre hat eben nur die Tendenz, den Gläubigen dessen gewiß zu machen, daß Gottes Gnade, die ihn berufen hat, ihn auch zu dem damit ihm in Aussicht gestellten Ziele führen kann und will. Sie wird also ihrerseits es an nichts fehlen lassen, um den Glauben, den sie gewirkt und der die Bedingung aller Bewährung ist und bleibt, auch zu bewahren und zu vollenden, so daß jedem Heilsverlangenden, so lange er nach dem Heil verlangt, der Weg zum Heile bereitet ist.

§. 39. Das Evangelium und der Apostolat.

Vgl. W. Seufert, der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats in der christlichen Kirche. Leyden 1887.

Das Evangelium kann in der Berufung den Glauben nur wirken, weil es ein zwar von Menschen verkündigtes, aber doch durch Gottes Geist mit Gotteskraft wirkendes Gotteswort ist. a) Zu seiner Verkündigung sind die Apostel von Gott erwählt und durch Christum ausgesandt, nachdem ihnen dasselbe unmittelbar durch Christum und seinen Geist offenbart ist. b) Das einzige spezifische Kennzeichen dieser apostolischen Be-

10) Es wäre danach zu unterscheiden zwischen dem gehorsamen Annehmen des Wortes Seitens des Menschen, welches aus empfänglichem Heilsverlangen hervorgeht, und zwischen der in Folge dessen durch das Wort im Menschen gewirkten Ueberzeugung von der Wahrheit des Wortes, welche dann wieder den rechtfertigenden Heilsglauben im spezifischen Sinne zur Folge hat. Allein es muß zugestanden werden, daß Paulus hier so wenig wie in den Thessalonicherbriefen Beides begrifflich geschieden hat. Wie das *δέχασθαι τὸν λόγον* (1 Theff. 2, 13) Gott verdankt wird, so erscheint auch die *ὑπακοή ἐδυνάμην* (Röm. 15, 18; vgl. 1, 5. 16, 26: *ὑπακοή πιστεως*) als eine Gotteswirkung, und in dem Begriff der *πίστις* geht vollends Beides unmittelbar zusammen. Der Apostel hat eben einer gedankenmäßigen Vermittlung auf diesem Punkte noch nicht bedurft; ihm ist das Heil ebenso gewiß von seinem ersten Anfange an eine göttliche Gnadenwirkung, wie es ihm selbstverständlich ist, daß der Mensch dafür verantwortlich ist, ob diese Gnadenwirkung bei ihm eintritt oder nicht. Seine Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen (welches freilich nicht ein Vorhererkennen des Glaubens ist, den er ja selbst wirkt, aber der Empfänglichkeit, bei der er allein den Glauben wirken kann und will), deutet eine solche Vermittlung bereits an, ohne daß sie bei ihm durchgreifend vollzogen ist.

rufung ist der von Gott gegebene Erfolg ihrer gemeindegründenden Wirksamkeit. c) Im Unterschiede von den Zwölfen ist Paulus sich bewußt, zum Apostel der Heiden berufen zu sein. d)

a) Soll das Evangelium in der Berufung mit Gottesmacht den Glauben wirken, so muß es eine Gotteskraft in sich tragen, und das ist zunächst schon darum der Fall, weil es eine von Gott kommende frohe Botschaft ist (εὐαγγέλιον θεοῦ: 2 Kor. 11, 7. Röm. 1, 1. 15, 16; vgl. 1 Theß. 2, 2. 8 f.), in der also Gott selbst redet und den Menschen das von ihm in Christo bereitete Heil offenbart wird (ἀποκαλύπτεται: Röm. 1, 17; γὰρ ἐροῖται: 3, 21).¹⁾ Sofern nun Gott zur Ausrichtung dieser Botschaft sich menschlicher Organe bedienen muß, wird sein Evangelium verkündigt (κηρύσσειν: Gal. 2, 2. 1 Theß. 2, 9), es ist ein κήρυγμα, das von dem Apostel als seinem Verkündiger ausgeht (1 Kor. 2, 4. 15, 14).²⁾ Soll aber durch diese nothwendige menschliche Vermittlung der göttliche Inhalt der Botschaft nicht seiner ihm eigenthümlichen Kraft und Wirksamkeit beraubt werden, so muß dieselbe ohne menschliche Redeweisheit (1 Kor. 1, 17), d. h. ohne rhetorische und philosophische Kunst (2, 1), vom Standpunkte der menschlichen Weisheit aus als thörichte Predigt (1, 21) verkündigt, geschweige denn durch menschliche Zuthaten verfälscht werden (2 Kor. 2, 17. 4, 2: καπηλεύειν, δολοῦν). Das Evangelium muß rein durch sich selbst wirken, nicht durch überredende Weisheitsworte (was nach Gal. 5, 8 nur eine πεισμονή bewirken könnte), sondern durch den Beweis, welchen der in diesem Gottesworte wirkende Gottesgeist und die von ihm ausgehende Machtwirkung führt (1 Kor. 2, 4; vgl. 2 Kor. 6, 7: ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ). Inhalt und Form des Verkündigten muß von diesem Geiste den Verkündigern gegeben sein (1 Kor. 2, 12 f.), so daß es ein λόγος ἐν δυνάμει πνεύματος ist (Röm. 15, 19; vgl. 1 Theß. 1, 5). So wird

1) Zu bemerken ist, daß τὸ εὐαγγέλιον nicht bloß die Botschaft ihrem Inhalte nach, das Verkündete, bezeichnet, sondern auch den Akt der Verkündigung (Röm. 1, 9. 1 Kor. 9, 18), und der Genitiv dabei nicht bloß den Inhalt (εὐαγγέλιον Χριστοῦ, evangelium de Christo: Gal. 1, 7. 1 Theß. 3, 2; vgl. Gal. 1, 16: εὐαγγελίζεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ), sondern auch denjenigen, der die Botschaft verkündigt (2 Kor. 4, 3. 1 Theß. 1, 5). Ebenso bezeichnet ὁ λόγος nicht nur das Wort der Verkündigung seinem Inhalte nach (Gal. 6, 6; 1 Theß. 1, 6), sondern auch den Akt der Verkündigung (ὁ λόγος ἡμῶν: 2 Kor. 1, 18; 2 Theß. 3, 14), namentlich wo die Art dieser Verkündigung näher bestimmt wird (1 Kor. 2, 4). Als eine von Gott herrührende Botschaft steht es, wie bei Petrus (§. 46, a), auf einer Stufe mit dem Ältlichen Offenbarungswort (Röm. 3, 2. 4. 9, 6: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; vgl. 1 Kor. 15, 54: ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος), und Paulus überträgt, wie Petrus, ohne weiteres Stellen, die von diesem ῥῆμα handeln, auf jenes (Röm. 10, 8. 18); er nennt es ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (1 Kor. 14, 36; vgl. 2 Theß. 3, 1 und dazu §. 61, b) und versichert, daß es in Wahrheit Gottes Wort sei (1 Theß. 2, 13). — 2) Der Inhalt des κήρυγματος ist Christus (Röm. 16, 25: κήρυγμα τοῦ Χριστοῦ; vgl. 1 Kor. 15, 12. 2 Kor. 1, 19), den der Apostel verkündigt (4, 5) und zwar als gekreuzigten (1 Kor. 1, 23; vgl. v. 18: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), oder die durch ihn gestiftete Versöhnung (2 Kor. 5, 19), die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Christus (4, 4) oder der Glaube an ihn, welcher als die Heilsbedingung verkündigt wird (Gal. 1, 23).

also die gottesmächtige Wirkung des Evangeliums, das nicht, wie in der uraltpostolischen Lehrform (S. 40, b. 46, a. 52, b), das neue Leben, sondern den Glauben erzeugt, auf den in den Verkündigern wirksamen Gottesgeist zurückgeführt. Und zwar giebt ihnen diese Inspiration nicht bloß die Erleuchtung, durch die sie die Wahrheit des Evangeliums erkennen, sondern auch die Befähigung, dasselbe gotteskräftig und darum glaubenwirkend zu verkündigen.³⁾

b) Zur glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums müssen besondere Organe bevollmächtigt und ausgerüstet werden. Wie sollen sie glauben, wo sie nicht gehört haben, wie sollen sie hören ohne einen Verkündiger, wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? (Röm. 10, 14 f.). In diesem Sinne sind die Apostel Gesandte, welche mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt sind (Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4), Botschafter in der Sache Christi, durch welche Gott selbst redet (2 Kor. 5, 20). Sie sind, als Diener des neuen Bundes (3, 6), ausschließlich gesandt, das Evangelium zu verkündigen (1 Kor. 1, 17),⁴⁾ und zwar, um dadurch den Glauben zu bewirken (1 Kor. 3, 5: *διὰ τοὺς ὁν πιστεύσατε*, vgl. Röm. 1, 5: *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*). Erfolgt so die Berufung zur Christengemeinde durch Vermittlung des Apostolats, so muß es für diesen eine besondere Berufung geben, die wieder nach S. 88, a auf eine besondere Erwählung zurückweist. Gott hat den Apostel als sein *σκεῦος ἐκλογῆς* (Act. 9, 15) von Mutterleibe an ausgesondert und berufen durch seine Gnade (Gal. 1, 15), er ist ein *κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1), *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* (Röm. 1, 1).⁵⁾ Da nun die allgemeine Christen-

3) Schon Christus verhieß seinen Jüngern, daß bei ihrer Zeugenschaft vor Gericht der Geist ihnen geben werde, was und wie sie reden sollen (Matth. 10, 19), und auch bei Petrus reden die Verkündiger des Evangeliums durch den heiligen Geist (1 Petr. 1, 12). Damit ist natürlich nicht eine mechanische Einflößung bestimmter Worte gemeint, da das Lehren des Geistes 1 Kor. 2, 13 den Gegensatz bildet zum Lehren menschlicher Weisheit, die auch nicht einzelne Worte einflößt, sondern die rechten Worte zu finden befähigt. Der Geist erscheint dabei vielmehr als Prinzip der Gnadengaben, mit denen Gott (oder Christus) seine Diener zu ihrem Dienst ausrüstet (vgl. S. 84, a. Anm. 3). Daher eben ist jede Gnadengabe, die Paulus durch seine Verkündigung mittheilen will, eine vom Geist gewirkte (Röm. 1, 11); und wenn er mit der Fülle des Segens kommt, so ist dieser Segen doch ein von Christo ausgehender (15, 29), der ihn durch seinen Geist, mit dem er seinen Apostel ausrüstet, gewirkt hat. Die Gemeinde, welche Paulus durch seine Predigt gesammelt, ist ein Brief, von Christo mittelst des Geistes des lebendigen Gottes in die Menschenherzen geschrieben (wo dieser Geist den Glauben erweckt hat), welcher aber durch die Dienstleistung des Apostels zu Stande gekommen ist (2 Kor. 3, 3).

4) Dies will Paulus so streng genommen wissen, daß er nur gelegentlich sich dem Geschäft des Taufens unterzog (1 Kor. 1, 14—16), das er für gewöhnlich Anderen überließ, wie übrigens auch Petrus gethan zu haben scheint (Act. 10, 48). — 5) Auch diese auswahlmäßige Berufung beruht auf einem göttlichen Vorhererkennen (vgl. S. 88, c); denn Gott, welcher die Herzen prüft, hat den Apostel tüchtig befunden, mit dem Evangelium betraut zu werden (1 Thess. 2, 4), was hier natürlich so wenig wie bei der allgemeinen Christenberufung ausschließt, daß Gott ihn zu diesem Dienste tüchtig gemacht hat (2 Kor. 3, 6). Die göttliche Gnade, die alle Erwählten zu Mitgliedern

berufung durch die Verkündigung von Christo vermittelt ist, so muß die Berufung der Apostel, welche dies Evangelium allen Anderen verkündigen sollen, durch Vermittlung Christi erfolgt sein (Röm. 1, 5: δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν), der sie ausgesandt hat (1 Kor. 1, 17: ἀπέστειλέν με Χριστός; daher ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1, 1. 2 Kor. 1, 1; 1 Theß. 2, 6, wie 2 Kor. 8, 23: ἀπόστολος ἐκκλησίας, vgl. Phil. 2, 25).⁶⁾ An die Stelle der Kundmachung der Wahrheit durch die apostolische Verkündigung tritt aber bei ihnen die unmittelbare Offenbarung. Es gefiel Gott, der den Apostel erwählt und berufen hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn verkündigen könne (Gal. 1, 16), indem er ihm die Bedeutung der ihm auf dem Wege nach Damaskus zu Theil gewordenen Christuserscheinung erschloß, wie weiterhin Christus ihn durch Gesichte und Offenbarungen (2 Kor. 12, 1) immer tiefer in die Erkenntniß der Wahrheit einführte durch seinen Geist.⁷⁾ Die Geistesbegabung, welche dieser Offenbarungshergang voraussetzt, ist nach §. 84 natürlich nichts, was dem Apostel ausschließlich eigen wäre. Spezifisch ist ihm nur dies, daß er die Erkenntniß der Heilswahrheit, die alle Anderen durch apostolische Verkündigung empfangen, unmittelbar von Gott durch

der Christengemeinde beruft, hat ihn, indem sie ihn zum Christen berief, zugleich speziell zum Apostel berufen (ἡ χάρις ἡ δοθεῖσα μοι: Gal. 2, 9. 1 Kor. 3, 10. Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15 und dazu §. 75, c). — 6) Mit großem Nachdruck hebt Paulus hervor, daß er ἀπόστολος sei οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς (Gal. 1, 1). Diese Vermittlung seiner Berufung oder seine Aussendung durch Christum ist aber damals erfolgt, als er den Herrn gesehen hat (auf dem Wege nach Damaskus); daher gehört dies Ereigniß wesentlich zu den Voraussetzungen seiner apostolischen Würde (1 Kor. 9, 1. 15, 8 f.). Dadurch, daß Christus ihn in Vollziehung des väterlichen Willens ausgesandt hat, steht er aber in einem ähnlichen Dienstverhältniß zu Christo, wie zu Gott. Er ist Gottes Diener (διάκονος: 2 Kor. 6, 4; vgl. 3, 7—9. Röm. 11, 13), sein Mitarbeiter (συνεργός: 1 Kor. 3, 9), der οικονόμος über seine μυστήρια (1 Kor. 4, 1 f. und dazu §. 75, a; vgl. 9, 17); er ist aber zugleich Christi Diener (διάκονος: 2 Kor. 11, 23; ὑπηρέτης: 1 Kor. 4, 1; λειτουργός: Röm. 15, 16) und Knecht (δοῦλος: Gal. 1, 10. Röm. 1, 1). — 7) Nicht von Menschen hat also Paulus das Evangelium empfangen und gelernt, sondern durch die ihm von Christo zu Theil gewordene Offenbarung (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ: Gal. 1, 12). Er beweist dies dadurch, daß schon sein Verkehr mit den älteren Aposteln gar nicht der Art war, um von ihnen das Evangelium zu lernen (v. 13—24), daß vielmehr sein Evangelium von ihnen als ein eigenthümliches anerkannt (2, 1—10) und von ihm selber erforderlichen Falles ihnen gegenüber geltend gemacht ist (v. 11—21). Aber auch hier schließt der offenbarungsmäßige Ursprung seines Evangeliums keineswegs aus, daß Paulus die geschichtlichen Elemente seiner Predigt aus der Ueberlieferung aufgenommen (§. 78, a) und sich vielfach an die hervorgebrachten Lehrformen angeschlossen hat (§. 58, d); denn in diesem Allen liegt das eigentlich Wirkungskräftige seiner Verkündigung nicht. Sein Evangelium ist ja nicht eine Mittheilung geschichtlicher Thatfachen als solcher oder ein eigenthümliches Lehrsystem, sondern zunächst nichts Anderes als die Kundmachung des Geheimnisses des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 16, 25: ἀποκάλυψις μυστηρίου), dessen Inhalt Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (1 Kor. 2, 7. 10. 12). Darum kann auch ihre Verkündigung ein Zeugniß von Selbsterfahrenem (2 Theß. 1, 10) oder von Christo (1 Kor. 1, 6; vgl. 2, 1: τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ) genannt werden.

Christum oder durch seinen Geist empfangen hat und so zum Diener des neuen Bundes befähigt ist (2 Kor. 3, 5 f.).⁸⁾

c) Die Verkündigung des Evangeliums ist keineswegs an den Apostolat gebunden, selbst nicht die berufsmäßige (1 Kor. 9, 14), welche das Recht begründet, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (v. 7—13). Paulus nennt eine lange Reihe von Mitarbeitern (Röm. 16, 3. 9. 21), die, wie Timotheus (1 Theff. 3, 2), mit ihm in der evangelischen Verkündigung mitarbeiteten und so wie er das Werk Gottes trieben (1 Kor. 16, 10). War auch die gewöhnliche Aufgabe dieser Mitarbeiter mehr die Pflege und Förderung der Gemeinden, so konnte doch auch ihre Wirksamkeit gelegentlich eine glaubenweckende sein, da er sich und den Apollos gemeinsam bezeichnet als *διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε* (3, 5). Dennoch bleibt dieser Erfolg der evangelischen Verkündigung das spezifische Zeichen der Apostelwürde; und da durch die glaubenerweckende Predigt die Einzelnen zur Mitgliedschaft der Christengemeinde berufen werden, so kann das Merkmal, woran die apostolische Begabung als solche erkannt wird, auch bezeichnet werden als die Gemeindegründung (1 Kor. 3, 10: *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι — θεμέλιον τέθεικα*; vgl. v. 6 ff.: *ἐρύτευσά*).⁹⁾ Christus wirkt freilich durch den Apostel nicht nur *λόγῳ*, sondern auch *ἐργῳ* (Röm. 15, 18); der *δύναμις πνεύματος*, die in seiner Verkündigung wirkt, steht zur Seite die *δύναμις σημείων καὶ τεράτων* v. 19, vgl.

8) Paulus meint nur, auch den Geist Gottes zu haben (1 Kor. 7, 40), und legt darum seiner in diesem Geiste abgegebenen γνώμη über Dinge, welche die Heilswahrheit nicht betreffen, keine bindende Autorität bei (7, 26. 35; vgl. 2 Kor. 8, 8. 10), wenn er auch sich bewußt ist, kraft der Barmherzigkeit, die er vom Herrn empfangen hat, indem er zum Apostel berufen ist, glaubwürdig (1 Kor. 7, 25: *πιστός*) zu sein und so seine γνώμη als beachtenswerth geltend machen zu können. Aber mit seinem speziellen Beruf hängt es zusammen, daß er in Kraft seiner Sendung die Vollmacht hat, im Namen Christi Anordnungen in den Gemeinden zu treffen (1 Kor. 14, 37: *ὡς γράφω ὑμῖν — κυρίου ἐστὶν ἐντολή*; vgl. S. 62, a. 87, c), wofür er den Gehorsam der Gemeinden beansprucht (2 Kor. 2, 9. 7. 15. 10, 6), obwohl er von diesen seinen Anordnungen im Namen Christi immer noch die unmittelbaren Anordnungen Christi selbst unterscheidet (1 Kor. 7, 10. 9, 14). Dahin gehören namentlich auch die im Namen Christi ausgesprochenen Strafverfügungen (5, 4), hinsichtlich derer er nicht zweifelt, daß der Erfolg bewähren werde, wie Christus in ihm und durch ihn geredet hat (2 Kor. 13, 3 f.). Doch darf diese Vollmacht, die ihm der Herr gegeben hat, immer nur zur *οἰκονομῇ* und nicht zur *καταίρεσις* der Gemeinde dienen (10, 8. 13, 10).

9) Daher ist es der Grundsatz des Apostels, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht bekannt wird (Röm. 15, 20), damit so sein spezifisch-apostolischer Beruf sich bewähren könne. Wie er Einzelne, die er bekehrt hat, seine (geistlichen) Kinder nennt (1 Kor. 4, 17; vgl. Philm. v. 10), so ist er auch der Vater der Gemeinden, die er gezeugt hat (1 Kor. 4, 15. Gal. 4, 19), ist ihr Apostel im engeren Sinne (1 Kor. 9, 2). Sie sind das Siegel seines Apostolats (9, 2), sein Empfehlungsbrief (2 Kor. 3, 2). Daß Paulus mit dem Evangelium betraut ist (Gal. 2, 7), erkennen die Urapostel daran, daß Gott wirksam gewesen ist, um ihm diesen Erfolg zu geben (v. 8). Wie die Erwählung zum Heil überhaupt daran erkannt wird, daß das Evangelium an dem Einzelnen wirksam wird (1 Theff. 1, 4 f.), so wird die Erwählung zum Apostolat daran erkannt, daß diese Wirkung von der Predigt des Apostels ausgeht (1 Kor. 9, 1).

Act. 15, 22), die aber auch nur dazu dient, jene *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (2 Kor. 12, 12), d. h. die glaubenerweckenden Erfolge seiner Predigt zu wirken.¹⁰⁾

d) Was Paulus über den Apostolat lehrt, ist sichtlich abstrahirt aus seinem eigenen apostolischen Bewußtsein und seiner Lebenserfahrung. Es leidet darum auch theilweise nur eine modifizierte Anwendung auf die Urapostel, die er aber als solche anerkennt (Gal. 1, 17: *οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι*). Er nennt sich den Geringsten unter den Aposteln, der nicht werth sei, den Apostelnamen zu führen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe (1 Kor. 15, 9); aber er spricht es auch mit Dank gegen die göttliche Gnade freimüthig aus, daß er mehr als alle gearbeitet habe (v. 10).¹¹⁾ Seinen Apostolat hatten die Urapostel in Jerusalem nicht nur überhaupt anerkannt, sie hatten sich auch speziell überzeugt, daß er nach der ihm gegebenen Gnade mit dem *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* betraut sei, wie Petrus mit dem *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* (Gal. 2, 7—9). Er selbst war sich bewußt, daß der Zweck seiner *ἀποστολή* war, den Gehorjam des Glaubens zu wirken unter allen Völkern (Röm. 1, 5; vgl. v. 14), daß er der *λειονοργὸς Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη* (15, 16), der *ἀπόστολος ἐθνῶν* sei (11, 13). Als solcher hatte er den Heiden das

10) Nach der ersten Stelle ist es klar, daß darunter unmöglich bloß Wirkungen auf geistigem Gebiete verstanden werden können. Welcher Art aber sonst diese Wunder waren, wissen wir nicht. Gelegentlich hören wir, daß Paulus die Wundergabe des Zungenredens in besonders hohem Grade besaß (1 Kor. 14, 18), und daß er sich die Vollmacht zutraut, mit Hilfe der *δύναμις Χριστοῦ* (vgl. auch 2 Kor. 12, 9) einen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches (1 Kor. 5, 4 f.), d. h. eine körperliche Krankheit über ihn zu verhängen, die der Satan herbeiführen sollte (vgl. Act. 13, 9—11). Wenn er sich 2 Kor. 12, 1—7 seiner Gefichte und Offenbarungen rühmt, so wurden solche auch Anderen in der Gemeinde zu Theil (1 Kor. 14, 6, 26), der es an Wundergaben mancherlei Art überhaupt nicht fehlte (1 Kor. 12, 9 f. 29 f.). Auch die Erscheinung Christi, die ihm zu Theil geworden war, ist an sich nicht ein spezifischer Beweis seines Apostolats. Ohne sie hätte er kein Apostel sein können (9, 1), aber Christus war auch mehr als fünfhundert Brüdern erschienen, ohne daß diese darum Apostel wurden (15, 6). Wenn er bei dieser Erscheinung zum Apostel berufen zu sein behauptete, so blieb doch das einzige entscheidende Kriterium für die Wahrheit dieser Aussage der Erfolg seiner gemeindegründenden Wirksamkeit.

11) Ob Paulus den Kreis der Apostel auf sich und die Urapostel beschränkt gedacht habe, ist nicht ganz klar. Wenn er 1 Thess. 2, 6 auch Silvanus und Timotheus als Apostel Christi zu bezeichnen scheint, die mit dem Evangelium betraut sind (v. 4), so kann hier zweifelhaft bleiben, ob der Plural nicht bloß durch die communicative Redeweise herbeigeführt ist, zumal Timotheus, so oft er auch sonst genannt wird, überall nur als sein Mitarbeiter erscheint. Weder 1 Kor. 15, 7, noch Gal. 1, 19 wird Jakobus den Aposteln unmittelbar gleichgestellt; aber vielleicht dachte ihn Paulus bei der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung Christi zu apostolischer Wirksamkeit berufen. Den Barnabas (vgl. 1 Kor. 9, 6), der Act. 14, 4 geradezu *ἀπόστολος* heißt, scheint er allerdings Gal. 2, 9 ganz mit sich auf eine Linie zu stellen. Die *ὑπερίαν ἀπόστολοι*, die dem Apostel in Korinth entgegentraten (2 Kor. 11, 5. 12, 11), weist er mit ihrem Anspruch auf apostolische Würde nicht einfach ab, sondern er sucht aus anderen Gründen darzuthun, daß sie *ψευδαπόστολοι* seien (11, 13). An sich muß er es also für möglich gehalten haben, daß auch Andere außer ihm und den Zwölfen zu apostolischer Wirksamkeit berufen werden konnten.

Evangelium zu verkündigen und sie dadurch zur Mitgliedschaft der Gemeinde zu berufen. Damit war schon gegeben, daß die Heiden als solche und nicht erst nach Annahme der Beschneidung und des Gesetzes (wodurch sie ja Juden wurden) zur Theilnahme an dem christlichen Heil berufen waren. Das führt uns aber nach der Eigenthümlichkeit unseres Apostels (vgl. S. 69, a) auch hier von der mehr dogmatischen Betrachtung der Erwählung und Berufung zu der Frage, wie dieselbe sich geschichtlich, d. h. also insbesondere im Verhältniß zu den beiden großen Theilen der vorchristlichen Menschheit, Heiden und Juden, verwirklicht habe.

§. 90. Die Berufung der Heiden.

Die Universalität des christlichen Heiles ist ebenso begründet in dem allgemein menschlichen Heilsbedürfniß, wie in seiner völligen Neuheit, in der Einheit Gottes, wie in der Allherrschaft Christi. a) Hatte sich Gott auch den Heiden gegenüber nicht durch eine Verheißung gebunden, so war doch die Ausdehnung der Berufung auch auf sie vielfach in der Schrift geweissagt worden. b) Die Prärogative Israels, wonach es zuerst das Heil erlangen sollte, war auch durch die Heidenmission des Apostels nicht verleugnet, sofern die von ihm bekehrten Heiden nur in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. c) Daß aber dazu nicht der Durchgang durch das Proselytenthum gehöre, beweist Paulus daraus, daß die Rechtfertigung, auf der die Verheißung ruht, dem Abraham, als er noch unbeschnitten war, lediglich auf Grund des Glaubens ertheilt, und dadurch das Heil auch den geistlichen Kindern Abrahams zugänglich gemacht sei. d)

a) Die Universalität des christlichen Heiles war dem Apostel mit seiner ganzen Auffassung desselben von vorn herein gegeben (vgl. S. 58, c). Ging er von dem allgemein menschlichen Bedürfniß der *δικαιοσύνη* aus, so war darin kein Unterschied zwischen Juden und Heiden; sie entbehrten beide der Gerechtigkeit (Röm. 3, 22 f.), weil sie beide unter der Sündenherrschaft standen (v. 9), die als solche von dem Unterschied der vorchristlichen Religionen ganz unabhängig war und in der allen Menschen gemeinsamen Abkunft von Adam ihren letzten Ursprung hatte. Muß demnach, wenn es zum Heile kommen soll, Gott selbst ohne ihr Zuthun und aus freier Gnade den Menschen die Rechtfertigung ertheilen, da sie durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht haben und nicht erlangen können, so wird der Weg, auf dem er dies thut, nur Einer sein können, wie er selbst nur Einer ist (v. 30). Als der Eine ist Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott (v. 29), dessen allein durch ihn selbst bedingtes Handeln in der Rechtfertigung bei beiden nur das gleiche sein kann. Fast man von der anderen Seite das neue Leben ins Auge, das durch die Gnade im Menschen hergestellt werden soll, so ist dies eine Neuschöpfung, der gegenüber der Unterschied der vorchristlichen Religionen ebenfalls etwas durchaus Gleichgültiges ist (Gal. 6, 15). Diese Neu-

schöpfung kommt in Allen in gleicher Weise durch die Lebensgemeinschaft mit Christo zu Stande, in welcher die Unterschiede des vorchristlichen Lebens verschwinden (Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 13) und nur noch der Glaube etwas gilt, der die Bedingung derselben ist (Gal. 5, 6). Der erhöhte Herr endlich, dem der Apostel seine Errettung verdankte, war nicht bloß der Messias der Juden; er war der Allherrscher, und es hieße seine *αυτοκρατορία* beschränken, wenn man nicht zugeben wollte, daß er reich genug ist, Alle ohne Unterschied, Heiden wie Juden, zu erretten, wenn sie ihn im Glauben anrufen (Röm. 10, 12; vgl. v. 14).

b) Ist aber auch das christliche Heil ein universelles, so ist doch die Stellung der Juden und Heiden zu demselben nicht ganz gleich. Die Verheißung dieses Heiles war den Juden aus Gnaden geschenkt (Gal. 3, 18); aber nachdem Gott einmal diese Verheißung gegeben, hatte er sich ihnen auch zu ihrer Erfüllung verpflichtet (Röm. 15, 8). Den Heiden gegenüber hatte er sich nicht durch eine ähnliche Verheißung gebunden; sie mußten rein die Barmherzigkeit Gottes preisen, wenn er sich ihrer Noth erbarmte (v. 9), wenn er den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit dadurch bewies, daß er nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden sich etliche zu Gefäßen seiner Barmherzigkeit berief (9, 23 f.). Allein auch von dieser Seite her scheint die Berufung der Heiden keiner besonderen Rechtfertigung zu bedürfen, da sie ja nur eine reichere Beweismenge seiner Barmherzigkeit ist, die ihrem Wesen nach eine freie und unbedingte ist (v. 15). Am wenigsten konnten die Juden daran Anstoß nehmen; denn wenn Gott auch den Heiden selbst keine Verheißung gegeben hatte, so hatte doch die Weissagung der Schrift, die sie kannten und anerkannten, vielfältig die Berufung der Heiden in Aussicht genommen (vgl. §. 73, b).

c) Bei der Weissagung von der Berufung der Heiden war freilich überall die Voraussetzung, daß Israel zuerst an dem messianischen Heil Antheil erlangen und daß dasselbe durch seine Vermittlung zu den Heiden kommen sollte. In dieser Voraussetzung stimmt Paulus mit den Ur-aposteln (§. 43, a) überein, wenn auch nach ihm das Heil zuerst den Juden bestimmt ist (Röm. 1, 16). So lange nun die Bekehrung von Heiden etwas Vereinzelt blieb und der Grundstock der Gemeinde ein jüdenchristlicher war, blieb diese Prärogative Israels unangetastet. Als aber durch die Heidenmission des Apostels die Heiden in Menge zur Gemeinde geführt wurden, und der ganze Charakter derselben ein überwiegend heidenchristlicher wurde, mußte die Frage entstehen, wie die Berufung der Heiden mit der Erwählung Israels auszugleichen sei, die auch für Paulus den unverlierbaren Vorzug des Judenthums bildete (§. 72, d). Wenn auch Paulus durch die Art, wie er nach der Apostelgeschichte überall zuerst bei den Juden anknüpfte, principiell diese Prärogative Israels wahrte, so war damit faktisch doch wenig geändert; seine ihm speziell gegebene Aufgabe war doch die Heidenmission als solche, und ihr, ohnehin den aller anderen Apostel weit überragender, Erfolg die Bildung einer Heidenkirche, welche vor Israel und an der Stelle Israels des messianischen Heiles theilhaftig ward. Dies war auch für das Bewußtsein des Heidenapostels nur so zu rechtfertigen, daß die Heiden, obwohl sie nicht leibliche

Nachkommen Abrahams waren, doch in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. Durch einen Akt der göttlichen Allmacht und Güte waren die Zweige des wilden Oelbaums eingepropft in den edlen Oelbaum, dessen Wurzel die Erzväter sind (Röm. 11, 16—24, besonders v. 17, 22. 24); und so war es doch das von ihnen stammende Israel, das die Verheißung erlangt hatte, wenn auch in der neuen Gestalt, die es durch die Einverleibung der gläubigen Heiden gewonnen hatte. In ihm vollendete sich erst das Ideal der Theokratie (vgl. S. 44 f.), dessen Repräsentant nun nicht mehr das irdische Jerusalem mit seinen Kindern ist, sondern das obere Jerusalem, das die Mutter der Christen genannt wird (Gal. 4, 25 f.).¹⁾

d) Der Gedanke, daß auch solche, die nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, in die Heilsgemeinschaft Israels eintreten könnten, war dem Judenthum keineswegs fremd (vgl. S. 44, d). Alle Proselyten traten ja auf diesem Wege in die Gemeinschaft der abrahamitischen Segnungen ein, aber vollständig freilich nur, wenn sie die Beschneidung und das Gesetz annahmen. Es war darum eine scheinbar sehr nahe liegende Forderung Seitens der Jüdaiisten, wenn sie das Gleiche von den Heiden verlangten, die an dem messianischen Heil Antheil erlangen wollten. Die Urapostel hatten nach S. 43, c diese Forderung abgelehnt, und Paulus konnte sie vollends nicht gewähren, weil ja dann die Heiden nicht als solche, sondern erst, nachdem sie Juden geworden, zur Christengemeinde berufen wären. Er sucht darum nachzuweisen, daß die den Heiden gewährte Theilnahme an den abrahamitischen Verheißungen nicht durch die Beschneidung bedingt sein könne. Er zeigt, daß Abraham, als er die Rechtfertigung aus dem Glauben erlangte, die nach Röm. 4, 13 die Bedingung für die Erlangung alles ihm verheißenen Heiles ist, noch unbeschnitten war (v. 9 f.). Vielmehr empfing er die Beschneidung erst als Siegel der Rechtfertigung aus dem Glauben, die ihm in der Vorhaut zu Theil ward; und darin sieht Paulus die ausdrückliche Absicht Gottes, anzuzeigen, daß die Rechtfertigung (und damit die Heilserlangung) nicht von der Beschneidung abhängt, sondern nur davon, daß einer im Glauben dem Abraham ähnlich und insofern sein geistliches Kind sei, möge er nun beschnitten sein oder nicht (v. 11 f.). So sollte die Verheißung dem ganzen Samen Abrahams zu Theil werden, nicht nur dem, welcher es auf Grund des Gesetzes kraft leiblicher Abstammung und Beschneidung ist, sondern auch dem, welcher es in jenem metaphorischen Sinne (vgl. S. 21, c. Anm. 1. S. 83, d) kraft der Wesensähnlichkeit mit Abraham

1) Es war aber dennoch nicht jenes uns so geläufige, dem israelitischen Bewußtsein aber ganz undenkbare Quidproquo, mittelst dessen man an die Stelle des leiblichen Samens Abrahams ohne weiteres die geistlichen Kinder Abrahams setzt, wodurch sich Paulus über jene Schwierigkeit hinweghalf. Vielmehr deutet er Gal. 3, 16 die abrahamitische Verheißung auf Christus, der wirklich auch leiblich ἀνέπνυα Ἀβραάμ war. Wenn nun auch solche, die leiblich nicht Same Abrahams sind, die diesem Samen gegebene Verheißung erlangt haben, so ist es nur geschehen, weil sie durch ihre Lebensgemeinschaft mit Christo in eine Verbindung mit ihm getreten sind, kraft welcher sie von dem Kindesrecht des Erbtheils, das dieser Same im ursprünglichen Sinne erlangt hat, nicht ausgeschlossen sein können (v. 28 f. und dazu S. 83, d. Anm. 5).

durch den Glauben ist (v. 16).²⁾ In ähnlicher Weise zeigt er Gal. 3, daß die Heidenchristen auf Grund des Glaubens die Geistesmittheilung empfangen haben, wie Abraham die Rechtfertigung, daß also auf Grund Glaubens man ein Sohn Abrahams im metaphorischen Sinne und doch zugleich im Sinne des Anspruchs auf die Theilnahme an seinen Gütern sein kann (v. 5 ff.), sofern ja die Geistesmittheilung die unmittelbare Folge der Rechtfertigung ist, die sie, wie er, auf Grund Glaubens erlangt haben. Wenn er nun aber die Theilnahme der Heiden an dem vollen Segen Abrahams begründen will, so beruft er sich nicht ohne weiteres auf ein etwa mit diesem metaphorischen Kindschaftsverhältniß gegebenes Kindes- und Erbrecht, sondern darauf, daß Gen. 12, 3 allen Völkern in und mit Abraham der Segen verheißen sei, und also, da diese Verheißung dem gläubigen Abraham gegeben sei, auch die Heiden, die ja sonst keine Gemeinschaft mit Abraham haben, nur insofern in ihm gesegnet werden können, als sie mit ihm Gläubige und im Glauben ihm wesensähnlich sind (v. 8 f.).

§. 91. Die Verstockung und Bekehrung Israels.

Die mit der Berufung der Heiden Hand in Hand gehende Verwerfung Israels schien der augenfälligste Widerspruch zu sein mit der diesem Volke unwiderruflich gegebenen Verheißung. a) Allein das Verfahren Gottes in der Urgeichichte des Volkes zeigt, daß mit der dem Volke als solchem gegebenen Verheißung nicht allen Einzelnen, die leiblich von den Vätern stammen, die Theilnahme an derselben gewährleistet ist. b) Die vom Heile Ausgeschlossenen sind in Folge des Anstoßes, den sie an Christo genommen, und wegen ihres unentschuldbaren Widerstandes gegen die neue Heilsordnung durch eigene Schuld dem Verstockungsgerichte verfallen, welches nach Gottes Heilsplan dazu dienen mußte, das ihnen entzogene Heil den Heiden zuzuwenden. c) Aber doch ist noch ein Rest übrig, der das Heil erlangt hat, und selbst jene zeitweilige Bevorzugung der Heiden hat doch zuletzt den Zweck, die Juden zur Nacheiferung zu reizen und so durch Gottes Barmherzigkeit das ganze Volke zum Heile zu führen. d)

a) Was die Berufung der Heiden am bedenklichsten erscheinen lassen konnte, war der Umstand, daß Hand in Hand mit ihr die Verwerfung Israels, wenigstens dem größten Theile nach, ging. Dem Einsprossen der

2) Paulus deutet also auch hier, wo er das *σπέρμα* der abrahamitischen Verheißung kollektiv faßt (v. 13), keineswegs den leiblichen Samen ohne weiteres in einen geistlichen um, sondern er zeigt, daß die bedingungslose Aufnahme der Abrahamskinder, die es lediglich im metaphorischen Sinne sind, in die Theilnahme an den Kindesrechten begründet sei durch jene bedeutungsvolle Anordnung Gottes in Betreff des Zeitpunktes der Rechtfertigung Abrahams sowie durch die Bedingung, woran dieselbe geknüpft ist, und daß die Verheißung Gen. 17, 5 auf eine Vaterchaft Abrahams in diesem weiteren Sinne hinweise, weil leiblich Abraham der Vater vieler Völker nicht geworden ist (v. 17).

wilden Zweige war das Ausbrechen der natürlichen Zweige vorausgegangen (Röm. 11, 19). Wenn sich die christliche Mission in ihrem erfolgreichsten Arbeiter den Heiden zuwandte, so wurde ihr Segen dem Volke Israel entzogen. Ausdrücklich verkündigt es Paulus den Juden als ein Gottesgericht, daß die evangelische Verkündigung, durch welche die Berufung bewirkt werden soll, sich von den Juden zu den Heiden wendet (Act. 13, 46, 28, 28), und die Apostelgeschichte weist geslistentlich nach, wie in seiner Missionsthätigkeit dies zum Vollzuge gekommen sei. Mit der Entziehung der evangelischen Verkündigung war aber der Weg zum Heile den Juden verschlossen, sie waren, obwohl *κατὰ φύσιν κλάδοι* (Röm. 11, 24), dennoch ausgeschlossen von der Wurzel und der Fröchtigkeit des Delbaumes (v. 17), d. h. von dem den Vätern verheißenen Heil, an welchem die Heiden durch ihre Einsprossung Theil erlangt hatten. Und doch war die von den Vätern überkommene Verheißung das unverlierbare Besitztum Israels, das immer noch um der Väter willen das gottgeliebte Volk war (v. 28). Unmöglich konnte Gott sein Volk, etwa weil es sich nicht verhielt, wie es sich verhalten sollte, verstoßen haben, da er es ja vorher gekannt, ehe er es zu seinem Volke erwählte (v. 2). War es also zur Erlangung des Heiles untüchtig, so hätte Gott in Voraussicht dieser seiner Untauglichkeit es nicht zu seinem Volke erwählt; hatte er es aber einmal erwählt, so konnte keine Untreue desselben die Treue Gottes gegen seine Verheißung aufheben (3, 3), Gott konnte die ihm verliehenen Gnadengaben und insbesondere seine Berufung nicht zurücknehmen (11, 29).¹⁾ Diese Frage, welche Paulus Röm. 9—11 so eingehend verhandelt, war auch von seinen Prämissen aus ein schwer zu lösendes Problem, das sein von patriotischem Schmerze um seine Volksgenossen tief bewegtes Herz (9, 1—3. 10, 1) viel beschäftigte.

b) Daß Viele, welche leiblich von Abraham abstammten und darum Anspruch auf das dem Samen Abrahams verheißene Heil zu haben schienen, dasselbe doch nicht erlangten, war eine unzweifelhafte Thatsache. Allein Paulus behauptet, daß nicht Alle, die von dem Stammvater der Nation abstammen (*πάντες οἱ ἐκ Ἰσραήλ*), das Israel bilden, dem die Verheißung gegeben ist (Röm. 9, 6), daß nicht alle, die leiblich Abrahams Same sind, das Kindesrecht haben, das ihnen den Theil an der abrahamitischen Verheißung zusichert (v. 7).²⁾ Paulus begründet dies

1) Vgl. §. 72, d. Anm. 5. Gewiß ist das göttliche Erbarmen ein schlechthin freies (Röm. 9, 15); aber gegen wen Gott sich einmal durch ein Versprechen gebunden, dem muß er dasselbe auch halten. Paulus führt die Sendung Christi an Israel ausdrücklich auf die Wahrhaftigkeit Gottes zurück, nach der er seine den Vätern gegebene Verheißung zu halten verpflichtet war (15, 8). Wenn bei der Erwählung der Einzelnen eine solche Unwiderstlichkeit nicht stattfindet (§. 88, d), so liegt das eben daran, daß das freie Verhalten des Einzelnen ein schlechthin unberechenbares und nicht durch die geschichtlich erkannte Beschaffenheit desselben für alle Zukunft bedingt ist. Eben darum werden wir sehen, wie auch die Erwählung Israels keineswegs allen einzelnen Gliedern des Volkes die Gelangung zum Ziele der Erwählung gewährleistet.

2) Damit soll keineswegs gesagt sein, daß der Same Abrahams, dem die Verheißung gegeben ist, nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei, sondern nur, daß die dem Volke als solchem gegebene Verheißung sich nicht ohne weiteres auf jedes einzelne

durch zwei Beispiele aus der Urgeschichte des Volkes. Abraham hatte zwei leibliche Söhne, und doch wurde nur der verheißungsmäßig geborene als *πατέρας* gerechnet und empfing die Rechte der Gotteskindschaft (v. 7 ff.). Und wenn man hier noch sagen könnte, Isaak allein sei doch der Sohn der rechtmäßigen Gemahlin, Ismael aber nicht ebenbürtig und schon durch sein Verhalten vom Erbe ausgeschlossen gewesen, so waren Esau und Jakob Zwillingskinder eines Vaters und einer Mutter; und doch bestimmte Gott schon vor ihrer Geburt, ehe sie also irgend etwas gethan hatten, daß der Erstgeborene dem Nachgeborenen dienen und so dieser allein das volle Kindesrecht erlangen solle (v. 10 ff.). Wenn also auch jetzt nicht Alle, die leiblich von Abraham stammen, das Heil erlangen, wenn Gott auch jetzt sich vorbehält, zu bestimmen, welche von den leiblichen Nachkommen der Erzväter Kindesrecht erhalten sollen; und wenn er bei dieser Bestimmung gar nicht nach ihren Werken fragt, sondern nur in Einzelnen aus Israel den Glauben wirkt und sie so das Heil erlangen läßt: so thut er nur, was er schon in der Urgeschichte des Volkes gethan, wo er vor der Geburt der Kinder und ohne jede Rücksicht auf ihr Thun (v. 11) die Bestimmung über ihr Schicksal traf. Sofern nun das frühere Verfahren Gottes der beste Ansleger für den Sinn ist, in welchem er dem Samen Abrahams die Verheißung gegeben hat, so kann Paulus mit Recht behaupten, daß mit der Ausschließung vieler einzelnen Individuen vom Heile die Verheißung nicht hinfällig geworden sei (v. 6).

c) Es könnte ungerecht erscheinen, wenn Gott ohne jede Rücksicht auf das unbestreitbare Gerechtigkeitsstreben (Röm. 9, 31. 10, 2) der leiblichen Nachkommen Abrahams, das sie vor den Heiden auszeichnet, ihnen die zum Heile führende Gnadenwirkung in der Berufung versagt und an ihrer Statt die Heiden beruft, die gar nicht einmal nach der Gerechtigkeit strebten (9, 30).³⁾ Aber darin bestand ja gerade ihre Schuld, daß sie

Individuum bezieht, das kraft der leiblichen Abkunft von den Erzvätern dazu gehört, daß immerhin Einzelne leer ausgehen können, wenn nur das Volk als solches die Verheißung erlangt. Daß dies ganz im Sinne der Alten Verheißung gedacht ist, erhellt daraus, daß die Propheten stets an der Verwirklichung des Heiles für das Volk festhalten, wie vielen Einzelnen sie auch in den der messianischen Zeit vorhergehenden Gottesgerichten den Untergang drohen (vgl. §. 42, c. 44, c). Wenn Schenkel, S. 273 behauptet, die Verheißung gehe nach Paulus auf das geistliche (aus Juden und Heiden gemischte) Israel, so ist das doch nur wieder jenes Quidproquo, das dem Apostel alle die §. 90, c. d dargelegten Deduktionen erspart haben würde, wenn es ihm so nahe gelegen hätte, wie uns. Auch Röm. 2, 25 sagt nicht, daß, wenn der Beschneittene das Gesetz nicht halte, die Beschneidung jede Bedeutung verloren habe (vgl. dagegen 3, 1 f.), sondern nur, daß dann die Rechtfertigung im Gericht von ihm so wenig wie von den Heiden erlangt werden könne (v. 11 ff.). Röm. 11, 17 ist die ideale Theokratie, in welche die Heiden aufgenommen sind, doch immer die aus der Wurzel der Erzväter erwachsene, also mit deutlicher Beziehung auf ihre nationale Grundblase gedacht.

3) Diesen Gedanken schlug Paulus freilich nach §. 88, b zunächst damit nieder, daß er auf das absolute Recht provoziert, das der Schöpfer über sein Geschöpf hat (9, 20 f.); aber schon dort wies er darauf hin, wie gerade die Juden am wenigsten Anlaß zu solchem Hadern mit Gott haben, sofern er sich ihnen gegenüber keineswegs jenes absoluten Rechtes bedient, sondern sie, trotzdem sie als Zornesgefäße zum Verderben reif waren, dennoch mit vieler Langmuth getragen habe (v. 22), um sie dadurch

immer nur nach einer Norm der Rechtfertigung suchten, welche dieselbe an Werkverdienst band (v. 31 f.), und so eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten wollten, statt sich der neuen Ordnung der Rechtfertigung unterzuordnen (10, 3), nachdem doch mit Christus das Ende des Gesetzes gekommen (v. 4) und an die Stelle der Werkgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit getreten war (v. 5—13). Sie können sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft (von dieser neuen Gerechtigkeit) nicht gehört haben, denn dieselbe ist in alle Welt ergangen (v. 18); auch nicht damit, daß sie dieselbe nicht verstanden haben, denn die unverständigen Heiden haben sie gar wohl verstanden (v. 19 f.). Vielmehr sind sie ungehorsam gewesen dem Evangelium, das seine Annahme und den Glauben an das in ihm dargebotene Heil verlangte (v. 16), weil sie sich an dem gekreuzigten Messias, den dasselbe verkündigte, stießen (9, 32, vgl. 1 Kor. 1, 23). Das war aber nur die Folge davon, daß sie, wie schon der Prophet sie geschildert (Jes. 65, 2), von jeher ein ungehorsames und widerspenstiges Volk sind (Röm. 10, 21; vgl. 15, 31: *οἱ ἀπειθοῦντες*); und so ist der Fehltritt, den sie mit der Verwerfung des Evangeliums begingen (11, 11), doch zuletzt die Folge eines Verstockungsgerichts, wie es die Propheten schon geschildert haben (v. 7—10), und wie es Paulus vorgebildet sieht in der Decke Moses, die dem Volke das Verschwinden des Glanzes auf dem Angesichte Moses, d. h. die Vergänglichkeit der Herrlichkeit des Gesetzesbundes verhüllte (2 Kor. 3, 13—15). Nun ist das im Gesetzesdienst befangene, das Christenthum verfolgende Israel aus der Heilsgemeinschaft ausgestoßen (Gal. 4, 25—31). Aber diese Verstockung und die damit gesetzte Ausschließung vom Heil ist ihnen widerfahren durch eigene Schuld: *τῇ ἀνομίᾳ ἐξεκλόσθυσαν* (Röm. 11, 20).⁴⁾ Freilich kann bei diesem Verstockungsgericht die letzte Absicht Gottes nach not. a

zur Buße anzutreiben (2, 4). Damit war schon dort angedeutet, daß die Juden eine schwere Schuld auf sich geladen haben, durch welche sie dem Zorne Gottes und dem Verderben verfallen sind. Die gangbare Anschauung, daß Paulus 9, 30 ff. sich plötzlich auf einen ganz anderen Standpunkt stelle, und so bei ihm eine objektiv-theologische und subjektiv-anthropologische Betrachtungsweise unvermittelt nebeneinander herlaufen, bestätigt sich also nicht. Vielmehr geht er nun dazu über, zu zeigen, welches denn die Schuld gewesen sei, um deretwillen Gott die Mehrzahl der leiblichen Abrahamskinder vom Heile ausgeschlossen habe, und da bewährt sich denn aufs Neue, daß dieselbe nicht etwa in einem Mangel an Werkverdienst bestand, da die Heiden zugestandenemassen ein solches gar nicht einmal zu erringen versucht hatten. — 4) Ganz so lehrt Petrus, daß die ungläubig bleibenden Israeliten wegen ihres Ungehorsams aus dem erwähnten Volke ausgerottet werden, nachdem ihnen der Messias zum Stein des Anstoßes und Strahlenbus geworden (§. 44, c). Allerdings wirkt auch in den Gläubigwerdenden Gott selbst den Glauben, aber doch nur, sofern er an ihnen nach §. 88 die für solche Gnadenvirkung geeignete Beschaffenheit vorhererkannt und sie auf Grund dessen erwählt hat. So bleibt der Unglaube, auch wo er durch das Verstockungsgericht hervorgerufen ist, doch ein selbstverschuldeter, sofern dieses über die Verkehrtheit der damaligen jüdischen Denkart eben darum erging, weil dieselbe das Volk für die göttliche Gnadenvirkung unempfänglich machte. Gott straft eben Sünde mit Sünde (vgl. §. 70, d), indem in dem Volke, das nach seiner ganzen jeweiligen Beschaffenheit sich dem Willen Gottes nicht fügen wollte, die Darbietung des Evangeliums nicht nur nicht Glaubenswilligkeit, sondern Widerwillen wirkte, so daß es zuletzt nicht mehr glauben konnte.

unmöglich der definitive Fall, d. h. das Verderben des Volkes gewesen sein, vielmehr hat Gott sich der menschlichen Sünde nur bedient, um seine Heilsabsichten an den Heiden hinauszuführen; das von den Juden verworfene Evangelium ist den Heiden gebracht und damit diesen die Errettung ermöglicht (v. 11: *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*).⁵⁾

1) Die somit in der Gegenwart eingetretene Verstockung Israels ist dem Volke noch immer nur theilweise widerfahren (Röm. 11, 25: *ἀπὸ μέρους*). Auch wenn die große Mehrzahl des Volkes verstockt wird (v. 7), bleibt doch immer noch ein Rest übrig; und daß unter Umständen nur ein Rest Israels gerettet wird, das hat ja schon Jesajas geweissagt (9, 27—29).⁶⁾ Aber dabei bleibt freilich die Hoffnung des Apostels für sein Volk nicht stehen. Die Berufung der Heiden, welche durch die Verwerfung Israels ermöglicht ist, zielt in letzter Instanz darauf ab, die Juden zur Nacheiferung zu reizen (11, 11: *εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς*) und so auf einem Umwege die ursprüngliche Heilsabsicht Gottes an seinem erwählten Volke dennoch zu erreichen. Es erhellt daraus, daß selbst das Verstockungsgericht über die für jetzt verworfenen Glieder des Volkes kein definitives ist und sie keineswegs schon an sich dem Verderben überweist, vielmehr ihnen noch Raum zur Buße läßt, die in Folge der neuen wunderbaren Gottesführungen sehr wohl noch eintreten kann.⁷⁾

5) Um der Einsprossung der Zweige des wilden Delbaumes Raum zu machen, find die natürlichen Zweige ausgebrochen (v. 19); um der Heiden willen sind die Gottgeliebten Feinde Gottes geworden (v. 28); durch ihren Ungehorsam ist es geschehen, daß sich die Barmherzigkeit Gottes den Heiden zugewandt hat (v. 30). So ist die Uebertretung der Juden oder vielmehr das Gottesgericht, das sich in derselben über Israel vollzog, ein Reichthum für die Völkervelt, der Verlust, den jene durch die Ausschließung vom Heil erlitten, ein Reichthum für die Heiden geworden (v. 12); die Verwerfung jener hat diesen die Veröhnung gebracht (v. 15).

6) In der Geschichte des Elias ist es vorgebildet, daß selbst zu einer Zeit, wo Alles verloren schien, sich Gott doch noch einen Rest erhalten hatte von 7000, die ihre Kniee dem Baal nicht gebeugt (11, 2—4). Und wenn es nur er, der Heidenapostel selbst, wäre, dieser Israelite vom reinsten Geblüte (v. 1), der diesen Rest bildete, so läge der Beweis vor Augen, daß Gott das Volk als solches nicht verstoßen hat (v. 2). Es ist aber auch jetzt noch ein Rest vorhanden, den seine Gnade sich auserwählt hat, und bei dessen Auswahl ebensowenig Verdienst berücksichtigt ist, wie bei der Verstockung der Uebrigen (not. c); und dieser Rest hat das Heil erlangt (v. 5 ff.). Er ist es also, der nach not. b bestimmt ist zu demjenigen Theile des leiblichen σπέρμα, der das volle Kindesrecht empfangen soll, wie Isaak unter Abrahams, Jakob unter Isaaks leiblichen Söhnen; er ist das Israel Gottes (Gal. 6, 16) im Gegensatz zu dem Israel nach dem Fleische (1 Kor. 10, 18). — 7) Bei allem Eifer, mit welchem der Heidenapostel der Erfüllung seines eigentlichen Berufes obliegt, behält er es dennoch als letztes Ziel im Auge, durch die Verwirklichung des Heiles an den bekehrten Heiden seine Volksgenossen, deren Errettung seiner Seele heißester Wunsch und sein stetes Gebet ist (10, 1; vgl. 9, 3), zur Nacheiferung zu reizen und so etliche von ihnen zu erretten (11, 13 f.). Keineswegs aber darf man aus dem, was Paulus über die mögliche, ja gewisse Befehrung des jetzt verstockten Israel erörtert, allgemeine dogmatische Sätze über das Wesen der Erwählung ableiten, da dasselbe sich auf die durchaus einzigartige Erwählung Israels als Volk gründet. Freilich findet dabei auch kein Widerspruch gegen die sonstige paulinische Erwählungslehre statt. Die endliche Befehrung Israels erfolgt so wenig, wie irgendwo die Befehrung, ohne Gottes Gnadenwirkung, die sich

Sobald sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke der Verblendung, die jetzt auf ihren Herzen liegt, von ihnen genommen (2 Kor. 3, 16), und dann werden sie Erbarmung finden durch dieselbe Barmherzigkeit Gottes, die jetzt die Heiden erlangt haben (Röm. 11, 31). Sobald sie aufhören ungläubig zu sein, werden sie, die ausgebrochenen Zweige, wieder eingepropft werden. Ja, es ist jedenfalls relativ leichter, die natürlichen Zweige wieder einzupropfen, als es die Einpflanzung der Zweige des wilden in den edlen Delbaum war; und der, welcher dieses zu thun vermocht hat, wird jenes um so mehr können (v. 23 f.). Diese endliche Errettung Israels ist aber nicht nur möglich, sie ist dem Apostel auf Grund der göttlichen Verheißung (v. 26 f.) gewiß, so gewiß als die Erwählung des Volkes als solchen, das von den Ervätern stammt, und die darin liegende Berufung zum Heile nicht rückgängig gemacht werden kann (v. 28 f.).⁸⁾ Wenn die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird in die Gemeinde des Heils, dann wird ganz Israel gerettet werden (v. 25 f.). So wenig freilich jenes Eingehen des Heidenpleroma ausschließt, daß Einzelne im Unglauben zurückbleiben oder im Abfall sich die Strafe der Wiederauschießung zuziehen (v. 20—22), so wenig schließt die Errettung des ganzen Israel aus, daß Einzelne seiner Glieder unbekehrt bleiben und dem Verderben verfallen. Aber es wird dann nicht mehr, wie jetzt, ein kleiner Rest Geretteter dem seiner Mehrzahl nach verworfenen Israel gegenüberstehen (v. 7), sondern Israel als Volk wird, der Verheißung entsprechend, bekehrt und gerettet sein.⁹⁾

hier durch die wunderbaren Gottesführungen vollzieht, in welchen er nach seiner Verheißungstreue den Gliedern des erwählten Volkes, die jetzt verstockt sind, so lange nachgeht, bis es ihm gelingt, in dem Volke die jetzt fehlende Empfänglichkeit zu wirken, auf Grund deren es endlich zum Glauben kommt. Daß dies aber endlich gelingen muß, liegt darin, daß Gott das erwählte Volk als ein solches vorhererkannt hat (11, 2), das trotz hartnäckigen Widerstrebens doch endlich als solches gewonnen werden kann. — 8) In der Zeit der größten Spannung zwischen ihm und seinem Volke, in welcher Paulus nur den definitiven Abfall des Judenthums und das Kommen des Antichrist aus demselben erwartete (S. 63, b. c), hat er diese Hoffnung nicht zu fassen gewagt; und wir haben gesehen, daß er es mit der Weissagung zu vereinbaren wußte, wenn auch nur ein Rest Israels, so klein er immer sein mochte, gerettet wurde. Jetzt aber ist er zu der urapostolischen Hoffnung einer Gesamtbekehrung Israels (S. 42) zurückgekehrt. Freilich nicht so, daß nach der ursprünglich intendirten Ordnung Gottes, für deren Durchführung noch die Urapostel arbeiteten, Israel zuerst bekehrt werden sollte, damit dann von ihm das Heil zu den Heiden käme. Durch seine Schuld ist eine theilweise und zeitweise Verwerfung Israels dazwischen getreten, in Folge deren das Heil schon jetzt und zuerst zu den Heiden gekommen ist. — 9) Paulus preist die Wunderwege der göttlichen Weisheit (Röm. 11, 33—36), die es ermöglicht hat, daß die Sünde der Menschen, die ihren Heilsplan zu durchkreuzen schien, gerade dazu dienen mußte, ihn in umfassenderer Weise zu verwirklichen, indem die Berufung der Heiden schon jetzt in denselben aufgenommen wurde. Die zeitweise Verstockung Israels hat es herbeigeführt, daß nun bereits das Heil von den Juden zu den Heiden gekommen ist, und doch muß dies zuletzt nur dazu dienen, daß das Heil von den Heiden zu den Juden zurückkehrt und so die Verheißung des ausgewählten Volkes sich vollkommen erfüllt. Ja, schließlich muß diese Art der Erfüllung nur dazu beitragen, das göttliche Erbarmen herrlicher kundzutun. Wäre Israel gleich gläubig geworden, so hätte es das Heil empfangen,

Neuntes Kapitel.

Die Lehre von der Gemeinde.

§. 92. Die Gemeinde und die Gnadengaben.

Aus den berufenen Juden und Heiden bildet sich eine neue Gemeinschaft, die Gemeinde Gottes, in welcher Gott durch seinen Geist Wohnung macht und welche kraft ihrer realen Lebensgemeinschaft mit Christo dessen Leib bildet. a) Behufs der weiteren Erbauung der Gemeinde ist der Organismus derselben mit einer mannigfaltigen Vielheit von Gliedern ausgestattet durch die verschiedenen Gnadengaben, unter welchen die Prophetie für diesen Zweck die wichtigste ist. b) Daneben nennt Paulus die Lehrgabe in ihren verschiedenen Gestalten, die einfache Paraklese, das Zungenreden mit der Gabe der Auslegung und die Gabe des wunderwirkenden Glaubens. c) Wenn Paulus auch die Gabe der Diakonie und der Gemeindeführung erwähnt, so schließt das nicht aus, daß die Träger derselben mit ihrer Ausübung auch amtlich beauftragt wurden; doch scheint das Verfahren des Apostels in Beziehung auf die Organisation der Gemeinden nicht überall ein gleiches gewesen zu sein. d)

a) Haben in der Lebensgemeinschaft mit Christo die Unterschiede der vorchristlichen Religionsgemeinschaften aufgehört (§. 90, a), so bildet sich aus den Christen jenen Gemeinschaften gegenüber eine neue Gemeinschaft, die 1 Kor. 10, 32 ausdrücklich neben Juden und Hellenen als die *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* bezeichnet wird.¹⁾ Diese Gemeinschaft gehört also

weil Gott nach seiner Treue verpflichtet war, ihm seine Verheißung zu halten (15, 8). Nun es aber durch seinen Ungehorsam sich den ehemaligen Heiden gleichstellt und die Erfüllung der Verheißung versichert hat, bleibt es ihnen gegenüber sein reines Erbarmen, das an Juden wie an Heiden trotz ihres Ungehorsams das Heil verwirklicht (11, 30—32; vgl. 9, 23 f.), wenn auch er selbst dasselbe auf Grund seiner Verheißungstreue thut (v. 28 f.).

1) Obwohl in den LXX die israelitische Volksgemeinde als die *ἐκκλησία* schlecht-hin bezeichnet wird (Act. 7, 38) und hiernach in den Reden Jesu (§. 31, b) die geschlossene Gemeinschaft der Jünger Jesu, so hängt doch dieser Name bei Paulus schwerlich damit zusammen, daß er in der Christengemeinde das wahre Israel sah (§. 90, c). Der Ausdruck *ἐκκλησία* bezeichnet nämlich bei ihm zunächst nicht die Gesamtgemeinde, sondern, entsprechend dem klassischen Gebrauche für die Volksversammlung (Act. 19, 32. 39. 41), die Versammlung der Gemeindeglieder (1 Kor. 11, 18. 14, 28. 35), wie sie sich an einem bestimmten Orte zusammenfindet (ἡ καὶ οἶκον ἐκκλησία: 1 Kor. 16, 19. Röm. 16, 5; vgl. Kol. 4, 15. Phil. v. 2). Weiter heißt dann *ἐκκλησία* die Einzelgemeinde, wie Jac. 5, 14, d. h. die Gesamtheit der Christen in einer bestimmten Stadt (ἡ ἐκκλησία ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ: 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1. Röm. 16, 1; vgl. ἡ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων: 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. Kol. 4, 16) oder einer Landschaft (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀλατίας, τ. Ἰουδαίας,

Gott im spezifischen Sinne an; denn sie ist ja dadurch zu Stande gekommen, daß Gott die Einzelnen sich erwählt und durch die glaubenwirkende Kraft, die er der Verkündigung des Evangeliums unter ihnen mittheilte, berufen, d. h. zum Eintritt in dieselbe veranlaßt hat,²⁾ und besteht aus lauter solchen, welche durch die Geistesmittheilung in der Taufe ihm ge-
weih't oder ἅγιοι geworden sind. Indem aber der Geist Gottes in allen Gliedern der Gemeinde wohnt und mit ihm Gott selbst, weih't er nicht nur den Leib jedes Einzelnen (1 Kor. 6, 19), sondern auch die Gemeinde selbst zu seinem Tempel, der als solcher schon heilig ist (3, 16 f.).³⁾ Durch die Geistesmittheilung sind aber alle einzelnen Glieder der Gemeinde in eine reale Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt (1 Kor. 1, 2: ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), durch welche sie alle in gleicher Weise mit einem lebendigen Mittelpunkte verbunden und dadurch ein Organismus (σῶμα) geworden sind, in welchem jedes Glied mit dem andern in lebendiger Gemeinschaft steht, jedes Glied dem Ganzen und somit allen Einzelnen dienstbar ist (Röm. 12, 5: οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη).⁴⁾ Indem aber

τ. Μακεδονίας, τ. Ἀσίας; Gal. 1, 2. 22. 1 Kor. 16, 19. 2 Kor. 8, 1; vgl. 1 Thess. 2, 14: ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. Doch kommt der Ausdruck auch bereits von der Gesamtgemeinde der Christen vor (1 Kor. 12, 28). In dem Ausdruck ἐκκλησία liegt hiernach noch nichts, was die christliche Gemeinschaft als solche bezeichnet. Dies geschieht erst durch den Zusatz τοῦ Θεοῦ, der bald die Einzelgemeinde (1 Kor. 1, 2. 11, 16. 22. 2 Kor. 1, 1; vgl. 1 Thess. 2, 14, 2 Thess. 1, 4), bald die Gesamtgemeinde (Gal. 1, 13. 1 Kor. 10, 32. 15, 9) als ein Gott angehöriges Gemeinwesen charakterisirt. — 2) Natürlich betrachtet daher Paulus alle Glieder der Gemeinde als Erwählte und Berufene, was nach §. 88, d keineswegs ausschließt, daß sie noch abfallen können. Hat sich ein Gemeindeglied grober Sünden oder beharrlichen Ungehorsams gegen die apostolischen Anordnungen schuldig gemacht, so wird jede gesellige Gemeinschaft mit ihm abgebrochen (1 Kor. 5, 11; vgl. 2 Thess. 3, 14), ohne daß damit die Bemühungen, es zur Umkehr zu bewegen, aufhören (2 Thess. 3, 15). Dahin gehört namentlich auch die von Paulus gegen den Blutschänder intendirte disziplinarische Maßregel (1 Kor. 5, 5). Eventuell wird der Unbußfertige förmlich aus der Gemeinde ausgeschlossen (v. 2. 13), bis er Buße thut (2 Kor. 2, 6—8). — 3) Auch für Paulus, wie für Petrus (§. 45, a), erfüllt sich so die Weissagung von dem Wohnen Gottes inmitten seines Volkes (vgl. Lev. 26, 11 f.) erst vollkommen in der Christengemeinde (2 Kor. 6, 16). Allein er hat diese urapostolische Vorstellung sich ausdrücklich vermittelt durch die Reflexion auf den Geistesbesitz der Christen und sie so mit seiner Heilslehre in nähere Beziehung gesetzt. — 4) Durch die Taufe, welche den Geist mittheilt, sind Alle, Juden und Heiden, zu Einem Leibe getauft (1 Kor. 12, 13), obwohl Rössgen, S. 362 trotz dieses ἐν ἐνι πνεύματι bestreitet, daß die Bildung der Gemeinde auf die Geistesmittheilung zurückgeführt werde. Freilich sind sie eben dadurch in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt, haben Christum angezogen, und darauf beruht es nach Gal. 3, 27 f., daß sie alle unterscheidenden Merkmale der vorchristlichen Religionsgemeinschaften aufgegeben haben und eins geworden sind (vgl. 6, 15). In anderer Weise vermittelt das Brod im Abendmahl, das in die Gemeinschaft mit Christo (näher mit dem für uns dahingegebenen Leibe Christi) versetzt, die organische Einheit der Vielen (10, 17; vgl. §. 85, c. Anm. 5), und von dieser Seite her kann man sagen, daß Paulus im Abendmahl ebenso ein konstitutives Moment für das wahre Wesen der Gemeinde sieht, wie in der Taufe. Aber dieser Gesichtspunkt wird von dem Apostel nirgends sonst näher verfolgt, und es ist daher nicht angemessen, die Lehre von den Sakramenten der Lehre von der Gemeinde einzureihen (vgl. §. 85, a. Anm. 1).

Christus in dieser Lebensgemeinschaft jeden Einzelnen durch seinen Geist regiert und sich so der *σώματα* derselben zur Ausrichtung seiner Zwecke bedient, können auch diese 1 Kor. 6, 15 als seine Glieder bezeichnet werden. Wie nun der natürliche Leib eine Einheit ist und doch viele Glieder hat, alle einzelnen Glieder aber, obwohl sie viele sind, doch nur einen einheitlichen Leib bilden, so verhält es sich auch mit Christo (12, 12). Auch er hat viele Glieder, aber diese vielen Glieder bilden doch nur Einen Leib; und insofern kann die organische Einheit der Gemeinde als der Leib Christi bezeichnet werden, dessen Glieder die einzelnen Christen sind (v. 27).⁵⁾

b) Im Wesen der christlichen Gemeinde liegt es, daß sie sich beständig nach außen hin weiter ausbreiten muß, und daß in jedem einzelnen Mitgliede derselben das neue, bei der Aufnahme in sie, d. h. bei der Taufe erzeugte Leben sich nach allen Seiten hin immer mehr verwirklichen muß. In dieser Beziehung ist sie ein Gott angehöriges Ackerfeld, auf welchem Paulus und seine Mitarbeiter unausgesetzt arbeiten, ein ihm gehöriges Bauwerk, an welchem sie beständig fortzubauen haben (1 Kor. 3, 9). Der Grundstein zu diesem Gebäude ist ein für allemal von Gott gelegt (v. 11), indem er Jesum zum Messias und damit zum Eckstein der vollendeten Theokratie gemacht hat (vgl. schon §. 38, c. 50, a), wird aber durch die glaubenweckende und gemeindegründende Verkündigung von Christo immer aufs Neue gelegt als Fundament jeder Einzelgemeinde (v. 10. Röm. 15, 20). Jede Förderung der Gemeinde in ihrer Ausbreitung wie in ihrer Lebensentwicklung ist, diesem Bilde entsprechend, eine Erbauung (*οἰκοδομή*: 1 Kor. 14, 12. 26; *οἰκοδομεῖν*: 14, 4).⁶⁾ Wie nun die Gründung der Gemeinde nur dadurch zu Stande kommt, daß Gott durch seinen Geist in den Aposteln die Gnadengabe der glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums wirkt, so kann auch ihre Erbauung nur zu Stande kommen durch eine gleiche Gotteswirkung, welche in gleicher Weise von dem Geiste ausgeht, den die einzelnen Glieder der Gemeinde haben, und der sich darin kundgibt, daß er jedem Einzelnen eine Gabe verleiht zum Nutzen der Gemeinde (12, 7). Diese Gnadengaben (*χαρίσματα*: v. 4), d. h. die Fähigkeiten, welche der Eine Geist gibt (v. 11), werden aber, der Natur

5) Als das Haupt dieses Leibes ist Christus in unseren Briefen noch nicht ausdrücklich bezeichnet. Denn wenn er nach 1 Kor. 11, 3 das Haupt jedes Mannes ist, so bezeichnet dies nur, wie unser „Oberhaupt“, seine Herrscherstellung überhaupt. Diese ist aber die Folge seiner *κρῖσις*, die er durch seinen Tod erworben hat. Doch wird dieselbe nicht ausdrücklich zum Wesen der Gemeinde als solcher in Beziehung gesetzt. Daß aber im Gegensatz zu den späteren Briefen hier Christus als der den Leib belebende Geist vorgestellt werde (Pfleiderer, S. 380), läßt sich durchaus nicht nachweisen. Dagegen findet sich 2 Kor. 11, 2 bereits die Vorstellung angedeutet, wonach die Gemeinde die Braut Christi ist, die ihm als eine keusche Jungfrau darzustellen (behufs der ehelichen Verbindung mit ihr bei der Parusie) die Aufgabe des Apostels ist (vgl. Röm. 7, 4: *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρω* scil. *ἀνδρὶ*).

6) Dieser bildliche Ausdruck ist dem Apostel so geläufig geworden, daß er ihn, ohne seines Ursprunges zu gedenken, auch auf die Förderung des christlichen Lebens im Einzelnen überträgt (1 Kor. 8, 10. 14, 4. 17. 2 Kor. 12, 19. Röm. 14, 19. 15, 2, vgl. Eph. 4, 29).

des Organismus (σῶμα) entsprechend, sehr mannigfaltige sein.⁷⁾ Denn zu einem Organismus gehört nicht bloß die einheitliche Verbundenheit mit einem lebendigen Mittelpunkt, sondern auch eine lebensvolle Vielheit von Gliedern (v. 14. 19 f.), von denen jedes sein eigenthümliches Geschäft hat (Röm. 12, 4). Der einheitliche Zweck aller dieser Gaben mit Ausnahme des Apostolats ist aber die Erbauung der Gemeinde (1 Kor. 14, 26). Insbesondere ist dies der Zweck der προφητεία (v. 3 f.), die 12, 28 und Röm. 12, 6 als die höchste unter allen Gaben neben der des Apostolats erscheint (vgl. 1 Thess. 5, 20).⁸⁾

c) Neben den Propheten stehen 1 Kor. 12, 28 die Lehrer, welche also ohne besondere theopneustische Erregung zur Belehrung der Gemeinde befähigt waren (14, 26: διδασχῇ, Röm. 12, 7: διδασκαλία). Ihre Rede war nach 1 Kor. 12, 12, 8 theils ein λόγος σοφίας, welcher neue Geheimnisse der göttlichen Heilsrathschlüsse, vor Allem über die Zukunft enthüllte,⁹⁾ theils ein λόγος γνώσεως, welcher eine mehr verstandesmäßige Entwicklung und Begründung der Glaubenswahrheit gegeben zu haben scheint (vgl. 14, 6, wo διδασχῇ auf die Form und γνώσις auf den Inhalt geht, wie προφητεία und ἀποκάλυψις). Ebenso erscheint Röm. 12, 8 neben der Prophetie noch die Paraklese, die also auch ein an sich der prophetischen Rede eignendes Moment enthält (1 Kor. 14, 3. 31),

7) Der letzte Urheber aller Gaben ist natürlich Gott selbst, der einem jeden gegeben hat (1 Kor. 3, 5) je nach dem Maße des Glaubens (Röm. 12, 3) und nun die verschiedenen Wunderkräfte in dem Einzelnen wirkt (Gal. 3, 5: δυνάμεις, 1 Kor. 12, 6: ἐνεργήματα), durch welche Christo als dem Einen Herrn, dessen nächstes Interesse die Erbauung der Gemeinde ist, gedient wird (v. 5: διακονία). Einen Unterschied von natürlichen Gaben und Wundergaben im engeren Sinne giebt es nicht. Alle diese Gaben sind schlechtthin höheren Ursprungs, wenn auch bei ihrer Vertheilung an die Einzelnen überall die natürliche Anlage und Empfänglichkeit derselben berücksichtigt sein wird. — 8) In der Regel scheint mit der Prophetengabe die Gabe der Geisterprüfung verbunden gewesen zu sein (1 Kor. 14, 29), die freilich auch als besondere Gabe vorkommt (12, 10) und 1 Thess. 5, 21 in gewissem Sinne von der ganzen Gemeinde gefordert wird. Es handelt sich dabei um die Beurtheilung, ob die höhere Begeisterung, welche den Propheten erfüllt, göttlichen oder dämonischen Ursprungs sei (2 Thess. 2, 2 und dazu §. 62, d). Der Inhalt der prophetischen Rede kann strafender (1 Kor. 14, 24 f.), ermahnender, tröstender (v. 3) und belehrender Art sein (v. 31); das Wesentliche an ihr ist, daß sie auf einen Impuls des Geistes erfolgt (v. 30: ἐὰν ἄλλω ἀποκαλυφθῇ). Dennoch beherrscht der Prophet sein theopneustisch erregtes Geistesleben soweit, daß er aufhören kann zu reden, wenn ein Anderer zu prophezeien beginnt (v. 30—32), was der Apostel der Ordnung wegen (v. 33) ausdrücklich verlangt. Auch sollen in der Regel nicht mehr als zwei oder drei Propheten in einer Gemeindeversammlung auftreten (v. 29).

9) Nach 1 Kor. 2, 6 f. ist die Erkenntniß der von Gott durch seinen Geist offenbarten Mysterien (v. 10) die Sache der christlichen σοφία, wie auch 13, 2 die Kenntniß der μυστήρια und der γνώσις verbunden und von der Prophetie unterschieden wird. Nach 2, 9 denkt Paulus dabei wohl hauptsächlich an eschatologische Geheimnisse, wie 15, 51. Röm. 11, 25, und somit unterscheidet er die Weissagung im engeren Sinne noch von der Prophetie (not. b), weil in dieser mehr die Form, in jener auch der ganze Inhalt aus der ἀποκάλυψις stammt. Vgl. auch 14, 26, wo neben dem ψαλμὸν ἔχειν, das doch offenbar auf eine prophetische Rede in dichterischer Form, wie die Psalmenpoesie, geht, noch das ἀποκάλυψεν ἔχειν genannt wird.

nur daß sie als solche ebenfalls nicht auf Grund einer besonderen theopneustischen Erregung, sondern auf Grund einer allgemeinen durch den Geist gewirkten Befähigung geübt wird. Das in Korinth so sehr überschätzte Zungenreden (*λαλεῖν γλώσση*: 14, 2. 4. 27) war nach den gelegentlichen Andeutungen des Apostels ein Gebet in ekstatischen Zustände gesprochen (*πνεύματι*: v. 2. 14), den Hörern völlig unverständlich (v. 2. 7—11. 16), das darum wohl in abgerissenen Exclamationen, vielleicht selbst in unartikulirten Lauten (vgl. besonders v. 9) bestand.¹⁰⁾ Unter den praktischen Gaben steht 12, 9 f. voran die Gabe der *πίστις*, d. h. des wunderwirkenden Gottvertrauens, das 13, 2 als bergewerkendes charakterisirt wird (vgl. Matth. 17, 20), als dessen hauptfächlichste Formen wohl die Heilgaben (*χαρίσματα ἰαμάτων*) und die Dämonenaustreibungen (*ἐνεργήματα δυνάμεων*) gedacht sind, da diese beiden 12, 28 ff. ohne die Gabe der *πίστις* genannt werden, und umgekehrt 13, 2 die Gabe der *πίστις* ohne sie erscheint.

d) Eine Bethätigung der Gabe der Diaconie (Röm. 12, 7) waren jedenfalls die Hilfsleistungen (*ἀντιλήψεις*: 1 Kor. 12, 28), wozu das *μεταδιδόναι* und *ἐλεεῖν* (Röm. 12, 8) gehört, wenn dasselbe auch nicht gerade ausschließlich auf Almosenvertheilen und Krankenpflege zu beziehen ist. Endlich nennt Paulus 1 Kor. 12, 28 die Gaben der Gemeindeleitung (*κυβερνήσεις*), wenn auch allerdings alle *προϊστάμενοι* (Röm. 12, 8), auch die, welche in anderen Verhältnissen einem Ganzen vorstehen sollten, diese Gaben anwenden konnten. Daß Paulus die Diaconie und die Ägberneise als Gaben des Geistes aufführt, schließt natürlich an sich in keiner Weise aus, daß die also Begabten mit dem entsprechenden Dienst auch amtlich betraut wurden. Wenn Paulus mit Barnabas in den auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden Presbyter einsetzt (Act. 14, 23),¹¹⁾ so ist freilich zu erwägen, daß jene Reise von ihm nicht selbstständig unternommen war, und jene Gemeinden auch in anderer Beziehung von der Urgemeinde abhängig blieben (Act. 16, 4; vgl. §. 43, c. Anm. 3). In den Gemeinden Galatiens und Korinths finden wir keine Spur von beamteten Vorstehern (auch nicht 1 Kor. 16, 15); ja die in der letzteren eingerissenen Unordnungen und die Art, wie Paulus nirgends die

10) Es gab verschiedene Arten von Zungenreden (*γέννη γλωσσῶν*: 12, 10. 28, *λαλεῖν γλώσσας*: v. 30. 13, 1. 14, 5 f. 18. 23. 39; vgl. Act. 10, 46. 19, 6), wovon wohl in der Unterweisung des *προσέχουσθαι* und *ψάλλειν τ. πνεύματι* (v. 15) eine Andeutung zu finden ist. Den des Christenthums Unkundigen oder gar den Ungläubigen erschien der Zungenredner leicht als wahnsinnig (v. 23; vgl. Act. 2, 13). Das Zungenreden konnte zur Selbsterbauung dienen (14, 4), aber für die Gemeinde brachte es keine Frucht der Erbauung (v. 17) und war höchstens ein *σημεῖον* für die Nichtchristen (v. 21 f.). Zuweilen verband sich damit die Gabe der Zungenauslegung (v. 5. 13). Doch kommt die *ἐρμηνεία γλωσσῶν* auch als eigene Gabe vor (12, 10. 30). Der Apostel will deshalb die Ausübung dieser Gabe in der Gemeindeversammlung nur gestatten, wenn zugleich ein Ausleger da ist, und auch dann nur in beschränktem Maße (14, 27 f.).

11) Man darf, wie der Sprachgebrauch (Act. 10, 41) zeigt, schwerlich wegen des Dativ bei dem *χειροτονεῖν* bloß an Leitung der Gemeindevahl denken, derselbe weist aber darauf hin, daß von ihnen die Initiative ausging.

Vorsteher für dieselben oder ihre Abstellung verantwortlich macht, schließen das Vorhandensein solcher schlechthin aus. Dagegen scheinen die makedonischen Gemeinden beamtete Vorsteher und Helfer gehabt zu haben (1 Theff. 5, 12: *προϊστάμενοι*; vgl. Phil. 1, 1: *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*), und in der Hafenstadt Korinths finden wir Röm. 16, 1 eine Diakonissin. Nur von einem eigenen Lehramt kann nach 1 Kor. 14 nicht die Rede sein.

§. 93. Die Gemeindepflichten.

Sollen die verschiedenen Gaben segensreich zusammenwirken, so bedarf es der Bescheidenheit, die sich der Stellung jeder einzelnen Gabe im Organismus des Ganzen, sowie des relativen Werthes der Gaben überhaupt bewußt bleibt, und die zuletzt in der Demuth wurzelt. a) Die erste christliche Grundtugend bleibt aber die Liebe gegen die Brüder und gegen alle Menschen, auch gegen die Feinde. b) Eine besondere Uebung der Liebe erforderte die Verschiedenheit der Ansichten über den Genuß des Gözenopferfleisches, sowie über andere Enthaltungen und Uebungen, die der Apostel für *Abiaphora* hielt, die aber einem Theil der Gemeinde Gemeinssache waren. c) Hier verlangt der Apostel, daß man sich gegenseitig in seiner verschiedenen Praxis anerkenne, und daß der Freigesinnte in selbstloser Liebe auf seine Freiheit verzichte, um dem schwächeren Bruder keinen Anstoß zu geben. d)

a) Aus der Verschiedenheit der Begabung ergiebt sich als die erste christliche Grundpflicht, daß keiner mehr von sich halte, als er von sich halten darf, daß jeder bei der Selbstschätzung das rechte Maß halte (Röm. 12, 3), und daß er andererseits jedem die Ehrerbietung zu Theil werden lasse, die ihm nach seiner Begabung und Stellung in der Gemeinde zukommt (12, 10. 13, 7). Da der Organismus der Gemeinde der geringeren Gaben so gut bedarf wie der höheren, so soll keiner den Werth der ihm verliehenen Gabe geringschätzen (1 Kor. 12, 15—18), aber auch keiner diejenigen, welche geringere Gaben empfangen haben, als er (v. 21—26). Vor Allem aber soll man den Werth der Gaben an sich selbst nicht überschätzen; denn ohne die Liebe, welche sie ganz in den Dienst der Gemeinde stellt und zu ihrem Besten verwerthet, sind sie alle werthlos (13, 1—3), ja sie können gefährlich werden, wenn sie den Einzelnen aufblähen (8, 1: *ἡ γνῶσις πνέου*). Dazu sind sie alle vergänglich (13, 8), weil sie immer nur Unvollkommenes produziren und darum mit dem Eintritt der Vollendung aufhören (v. 9—12). Die christliche Bescheidenheit beruht aber auf der Demuth, welche nicht bei sich selbst klug sein will (Röm. 12, 16; vgl. 11, 25), sich nicht einbildet, irgend etwas zu sein (Gal. 6, 3), welche weiß, daß sie überhaupt nichts hat, was sie nicht empfangen hätte (1 Kor. 4, 7), und daß die ganze Gnadenanstalt des Christenthums darauf angelegt ist, jeden menschlichen Selbstruhm auszuschließen (Röm. 3, 27. 1 Kor. 1, 29. 3, 21. 2 Kor. 10, 17). So ist die Demuth auch hier, wie in der Lehre Jesu und bei Petrus (§. 25, d. 47, a), eine der

beiden christlichen Kardinaltugenden, nur daß sie hier besonders in der Form der Bescheidenheit als Gemeindepflicht auftritt.

b) Sind die Gaben vergänglich, so ist die Liebe dagegen ihrem Wesen nach unvergänglich (1 Kor. 13, 8). Können die Gaben durch Mißbrauch gefährlich werden, so liegt es dagegen im Wesen der Liebe, daß sie auf die Förderung des geistlichen Lebens im Nächsten gerichtet ist (8, 1: *ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*; vgl. 13, 4: *οὐ φθοροῦται*). Sind die Gaben ohne die Liebe werthlos, so muß diese auch die Norm sein für das Streben nach den höheren Gaben (12, 31. 14, 1. 39), sie muß diejenigen Gaben für die höheren halten, welche am meisten zur Förderung der Gemeinde beitragen (vgl. 14, 12). In dieser Beziehung ist die Liebe sogar werthvoller als der Glaube und die Hoffnung (13, 13), sofern diese nur für das individuelle Leben der Einzelnen Bedeutung haben, jene aber zugleich für das Leben der Gemeinde.¹⁾ Gemeint ist hiermit zunächst die Bruderliebe (Röm. 12, 10: *ἡ φιλαδελφία εἰς ἀλλήλους*; vgl. 1 Theß. 4, 9 f.), d. h. die Liebe gegen die Glaubensgenossen (Gal. 6, 10); denn gerade um dieser Liebe willen, welche sie unter einander verbindet, nennen sich die Christen Brüder.²⁾ Aber sie soll sich nach §. 62, b auch auf alle Menschen erstrecken. Daher ermahnt Paulus, mit allen Menschen, so viel an uns ist und so lange es möglich, Frieden zu halten (Röm. 12, 18), wozu schon nach §. 25, c. 47, a. 56, d die Sanftmuth gehört (Gal. 5, 22. 6, 1), die durch das Unrecht, das der Andere uns thut, nicht erbittert wird (*οὐ παροξύνεται*), sondern das Böse nicht anrechnet (1 Kor. 13, 5). Man soll sich selbst nicht rächen, sondern das Böse mit Gutem überwinden (Röm. 12, 19—21) und die

1) So kommt Paulus, wie in den Theßalonicherbriefen (§. 62, b), übereinstimmend mit der Lehre Jesu und der Urapostel, dazu, die Liebe für die höchste unter den christlichen Tugenden zu erklären. Wie er 1 Kor. 13 ihren Primat ausdrücklich begründet, so weist er Röm. 13, 8—10 nach, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist (§. 87, d. Anm. 8), sofern sie dem Nächsten nichts Böses thut (v. 10), und also der im Gesetz ausgesprochene Wille Gottes, welcher darauf gerichtet ist, daß dem Nächsten keinerlei Unbill geschehe (v. 9), dadurch erfüllt wird, daß man sich beständig zur gegenseitigen Liebe verpflichtet fühlt und dieser Pflicht nie sich entledigt zu haben glaubt (v. 8). Ebenso ist nach Gal. 5, 13 f. die Liebe von positiver Seite des Gesetzes Erfüllung, sofern man durch sie angetrieben wird, einander zu dienen. Sie ist die Quelle aller Tugenden (1 Kor. 13, 4—7), die erste Frucht des Geistes (Gal. 5, 22), durch die darum der Glaube, welcher die Geistesmittheilung zur Folge hat, sich wirksam erweist (v. 6). Die Liebe, und zwar die ungeheuchelte (2 Kor. 6, 6), steht darum auch Röm. 12, 9 unter allen Ermahnungen voran und faßt sie 1 Kor. 16, 14 alle zusammen. — 2) Sie wird erhalten durch die Einheit der Ansichten (1 Kor. 1, 10) und des Strebens (Röm. 15, 5. 2 Kor. 13, 11: *τὸ αὐτὸ προῖναι*), besonders durch das gleiche Trachten nach dem Besten der Anderen (Röm. 12, 16), welches den Frieden der Eintracht sichert (2 Kor. 13, 11) und den Spaltungen (1 Kor. 1, 10. 11. 18. 12, 25) wehrt. Sie zeigt sich als gegenseitige Sympathie (1 Kor. 12, 26. Röm. 12, 15) in thätiger Handreichung (Röm. 12, 13. 16, 2), welche Paulus namentlich durch seine Kollekte für Jerusalem beförderte (1 Kor. 16, 2. 2 Kor. 8, 9. Röm. 15, 25—28), und in der Fürbitte (2 Kor. 1, 11. Röm. 1, 10. 15, 30). Symbolischer Ausdruck der Bruderliebe ist der heilige Kuß (*φιλημα ἁγιον*: 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. Röm. 16, 16; vgl. §. 47, a Anm. 1).

Verfolger segnen (v. 14. 1 Kor. 4, 12 f.; vgl. Matth. 5, 44). Die Liebe ist ihrem Wesen nach langmüthig (1 Kor. 13, 4. 1 Thess. 5, 14: *μακροθυμεί*; vgl. Gal. 5, 22. 2 Kor. 6, 6: *μακροθυμία*) und huldreich, so daß sie Allen mit Wohlthaten zuvorkommt (Röm. 12, 17. 1 Kor. 13, 4: *χρηστεύεται*; vgl. Gal. 5, 22. 2 Kor. 6, 6: *χρηστότης*), wie die göttliche Liebe (Röm. 2, 4).

c) Besondere Schwierigkeiten für das Gemeindeleben bereiteten die zum Theil aus der vorchristlichen Zeit herübergebrachten Verschiedenheiten in der Auffassung gewisser Fragen, welche die Einen für Abiaphora hielten, während die Anderen ihnen religiöse Bedeutung beileigten. Ein solcher Punkt war der Genuß des Gözenopferfleisches, in welchem die Einen eine gögendienerische Verunreinigung sahen, weil sie nicht von der Anschauung loskommen konnten, daß die Götter der Heiden, die unter den Idolen verehrt wurden, wirkliche Gottheiten seien, wenn auch falsche oder untergeordnete (1 Kor. 8, 7 vgl. mit v. 4—6), während Andere dies Fleisch ohne Scheu aßen.³⁾ Ebenso gab es solche in den Gemeinden, die aus asketischen Gründen allen Fleisch- und Weingenuß sich versagen zu müssen glaubten (Röm. 14, 2. 21) und an die Feier gewisser Tage (wahrscheinlich Fasttage) sich gebunden hielten (v. 5). Paulus bezeichnet sie als schwach im Glauben (v. 1), weil ihr Vertrauen auf das in Christo gegebene Heil nicht stark genug war, um zu erkennen, daß der Heilsbesitz durch solche Dinge nicht gefährdet werden könne. Er ging von dem Grundsatz aus, daß weder der Genuß noch das Sichversagen einer Speise, die ja gleich dem Organ, für das sie bestimmt, vergänglich ist (1 Kor. 6, 13), den Werth des Menschen vor Gott bestimmen könne (8, 8). Er weiß, daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken besteht (Röm. 14, 17), und stimmt daher denen zu, die sich zutrauen, Alles zu essen und jeden Tag gleich zu achten (v. 2. 5). Er ist überzeugt, daß keine Speise durch sich selbst unrein ist (v. 14. 20), sondern jede gleich gut, sobald sie mit Dankagung gegen Gott genossen wird (1 Kor. 10, 30 f. Röm. 14, 6), und macht daher in dieser Beziehung mit Entschiedenheit den Grundsatz geltend, daß dem Christen alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12. 10, 23; vgl. 3, 22). Aber er erkennt ebenso bestimmt an, daß für denjenigen, welcher etwas für unrein achtet, es unrein ist (Röm. 14, 14), weil er es nicht essen kann, ohne daß sein schwaches Gewissen (*conscientia consequens*; vgl. §. 69, a) mit dem Bewußtsein einer Schuld befleckt wird (1 Kor. 8, 7). Ist er nun trotzdem, daß sein Gewissen an dem Genuß

3) Das Dekret des Apostelkonzils hatte zwar den Genuß des Gözenopferfleisches verboten; aber theils galt dieser Beschluß nicht in dem paulinischen Missionsgebiet (§. 87, b), theils zielte auch seine ursprüngliche Intention gar nicht auf die Regelung des Verhaltens in gemischten Christengemeinden. Wenn der Apostel, von der Ansicht ausgehend, daß die Götter der Heiden zwar Dämonen, aber keine wirkliche Gottheiten seien (§. 70, c), mit Allen, die diese Erkenntniß hatten (1 Kor. 8, 1. 4. 10), das *εἰδωλόθυτον* nicht für einer Gottheit geweihtes Fleisch halten konnte (10, 19; vgl. 8, 4), sondern nur für gemeine Speise (8, 8), die Gottes Gabe ist, wie alle Speise (10, 26), so trat er damit gar nicht einmal in einen Gegensatz zum Aposteldekret, das keineswegs prinzipiell den Genuß des Gözenopferfleisches für sündhaft erklärt, sondern um der Synagoge willen die Enthaltung davon verlangt hatte (§. 43, c).

Anstoß nimmt (Röm. 14, 20), so ist dieses nicht aus seiner Glaubenszuversicht hervorgegangene Thun Sünde, wodurch er dem göttlichen Strafurtheil verfällt (v. 23), und ein solches gewissenswidriges Thun kann, indem es ihn an der tiefsten Wurzel seines religiösen Lebens verwundet, ihm geradezu zum Verderben gereichen (1 Kor. 8, 11. f. Röm. 14, 15. 20). Hiernach konnte die bestehende Differenz der Anschauung nicht gehoben werden, und Paulus verlangt nur, daß jeder in seinem Sinne (*voûs*, der ja nach §. 86, b der Sitz dieser verschiedenen Ansichten ist) vollüberzeugt werden solle (Röm. 14, 5), so daß er nicht zweifelnd hin- und herschwankt (v. 23), und, was er auch für eine Observanz befolgt, dieselbe im Dienste Christi übe (v. 6 f.).

1) Waren aber solche Differenzen der Ansichten vorhanden, so mußte man vor Allem in diesen Stücken die Bruderliebe zur höchsten Norm für sein Verhalten machen (Röm. 14, 15: *κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν*) und nur fragen, wie man am besten für den Frieden der Gemeinde und die Förderung der Anderen sorgen könne (v. 19). Dazu gehört nun zunächst, daß der Stärkere d. h. der Freiergesinnte den Schwächeren nicht wegen seiner unnöthigen Strupulosität verachte, und wiederum dieser jenen nicht verurtheile als einen, der durch seine freiere Praxis sich des Heiles verlustig gemacht habe (v. 3. 10). Beide Theile sollen einander in brüderlicher Liebe aufnehmen (15, 7), ohne daß der Stärkere die Skrupel des Schwächeren seiner Kritik unterwirft (14, 1). Eine besondere Liebespflicht hat hierbei aber der Stärkere zu erfüllen; denn ihm allein ist die Sache, um die es sich handelt, ein *Adiaphoron*, er allein kann einen Genuß aufgeben, den er für erlaubt hält, ohne seiner Ueberzeugung etwas zu vergeben (v. 22) und ohne dadurch in Gottes Augen etwas zu verlieren (1 Kor. 8, 8). Nun aber fordert die Liebe, daß er dem Bruder keinen Anstoß gebe (8, 9. 13. 10, 32. Röm. 14, 13. 21), d. h. ihn nicht zu einem gewissenswidrigen Handeln verleite, das ihn ins Verderben bringen kann. Verleitet er ihn nämlich durch seine freiere Praxis zu gleichem Thun, ohne daß die Ueberzeugung des schwachen Bruders im tiefsten Grunde geändert wird, so ist das nur scheinbar eine Förderung (1 Kor. 8, 10), in Wirklichkeit ein Verderben desselben. Er wird also um des fremden Gewissens willen unter Umständen einen ihm an sich erlaubten Genuß aufgeben müssen (10, 28 f.), in diesem Falle wird für ihn die Entsagung das sittlich Lobenswerthe sein (Röm. 14, 21). Es gilt hier die Schwäche der Unvermögenden zu tragen (15, 1; vgl. Gal. 6, 2) und nicht sich selbst zu gefallen in rücksichtslosem Geltendmachen seiner freieren Ueberzeugung, sondern dem Nächsten zu gefallen, indem man ihn in seinem christlichen Leben fördert (Röm. 15, 2. 1 Kor. 10, 33). Die wahre Liebe sucht nicht das Ihre (1 Kor. 13, 5), sondern das, was des Anderen ist (10, 24; vgl. Phil. 2, 4).⁴⁾

4) Paulus kann hierfür auf sein eigenes Beispiel verweisen, indem er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, den Schwachen ein Schwacher wurde und sich so Allen zum Knechte machte, um Alle zu gewinnen (1 Kor. 9, 19—22; vgl. §. 87, b). Indem der Apostel die Forderung an die Freiergesinnten gerade auf dieses Vorbild gründet, erhellt am klarsten, daß seine Behandlung dieser Frage von demselben Geiste geleitet

§. 94. Die Gemeinde und die Ordnungen des natürlichen Lebens.

Der Apostel erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung als solche für eine göttliche und hält nur das Prozessiren vor heidnischen Tribunalen für des Christen unwürdig. a) Auch in dem bestehenden Sklavenverhältniß soll der Christ eine Ordnung sehen, der er sich als Knecht Christi mit wahrer Freiheit zu fügen hat und der er sich darum nicht entziehen soll, selbst wenn sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. b) Obwohl Mann und Weib in ihrem religiösen Verhältniß zu Christo einander völlig gleichstehen, so bleibt doch das Weib kraft der in der Schöpfung begründeten Gottesordnung dem Manne unterthan. c) Ein Ausdruck dieser Stellung des Weibes ist es, daß dasselbe die Kopfbedeckung, die ein Symbol seiner Unterthänigkeit ist, in öffentlicher Versammlung nicht ablegen und in der Gemeindeversammlung nicht das Wort ergreifen darf. d)

a) Die christliche Gemeinschaft konnte nicht ein Leben ganz abgeschlossen für sich führen, sie befand sich inmitten einer Welt, der sie sich ihrem eigensten Wesen nach entnommen wußte und mit der sie doch durch die Bande mannigfacher Verhältnisse und Lebensordnungen aufs Engste verflochten war. Nach dem Grundsatz, daß der Christ in den Verhältnissen bleiben solle, in welchen ihn die Berufung getroffen habe (1 Kor. 7, 17. 20. 24; vgl. §. 87, b), darf er nicht die Bande zerreißen, welche ihn mit den Ordnungen des natürlichen Weltlebens verknüpfen; er soll vielmehr die Thatsache, daß ihn die Berufung in einem bestimmten Lebensverhältniß vorgefunden hat, als eine Aufforderung Gottes betrachten, gerade in den Ordnungen dieses Verhältnisses die Gebote Gottes zu erfüllen (v. 19). Die nächste Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes ergab sich im Blick auf die bestehende Staatsordnung. Paulus erklärt, darin noch weiter gehend als Petrus, die bestehende obrigkeitliche Ordnung als solche (*αἱ ὀφθαί* scil. *ἐξουσίαι*) direkt für eine von Gott geordnete, der sich zu widersetzen statt sich ihr unterzuordnen das Strafurtheil Gottes zuziehe (Röm. 13, 1.).¹⁾ Eine göttliche Ordnung ist sie aber zunächst insofern, als die Obrigkeit als Gottes Dienerin dem Gutesthuenden Lob, dem Uebelthäter Strafe zuerkennt, wie ihr denn eben behufs dieser Rechtsvollstreckung das Schwert und damit das Recht über Leben und Tod

war, wie der Beschluß des Apostelkonzils (§. 43, c), wenn dieser auch zunächst durch andere Verhältnisse und andere Zwecke bestimmt wurde.

1) In der Sache kommt Paulus natürlich damit auf dieselbe Unterordnung unter alle menschlichen Ordnungen hinaus, die auch Petrus nach §. 47, b um Gottes willen fordert; er steuert damit von vorn herein jedem Versuche, die bestehenden Ordnungen des natürlichen Lebens im Namen des neuen christlichen Prinzips in revolutionärer Weise umzustürzen oder die spezifischen Ziele des christlichen Gemeindelebens mit fremdartigen Weltverbesserungsplänen zu vermischen und durch sie zu kompromittiren. Vgl. die Bedeutung, die Paulus schon nach §. 63, a der bestehenden Staatsordnung beilegt und die wohl nur noch Nösgen bestritten, weil er den *κατέχων* vom heiligen Geiste deutet (§. 347, 73).

verliehen ist (v. 3 f.). Aber auch darin ist sie Gottes Dienerin, daß sie die Aufgabe hat, Zoll und Steuern einzunehmen und dieselben im Interesse des Gemeinwohles als *leitourgós* zu verwenden, d. h. als ein solcher, dem öffentliche Dienste übertragen sind (v. 6 f.). Eben darum muß ihr der Gehorsam um des Gewissens willen geleistet (v. 5) und die schuldige Ehrerbietung gezollt werden (v. 7). Diese volle Anerkennung der bestehenden obrigkeitlichen Ordnung schließt nicht aus, daß Paulus es der Christen für unwürdig erklärt, wenn sie ihre Civilstreitigkeiten vor heidnische Gerichte bringen (1 Kor. 6, 1—8). Wo die (heidnische) Obrigkeit, wie in der Strafrechtspflege, als Gottes Dienerin handelt, da hat der Christ sich ihrem Urtheilspruch um Gottes Willen zu unterwerfen, auch wenn derselbe nicht dem Rechte entspricht; wo er sie aber selbstbeliebig anruft, wie in jenen Civilstreitigkeiten, da legt er selbst ihrem Spruche einen Werth bei, den derselbe nicht beanspruchen kann.²⁾

b) Eine besonders wichtige Anwendung erlitt der Grundsatz 1 Kor. 7, 17 mit Beziehung auf das Sklavenverhältniß. Sollte der um theuern Preis aus der Schuld- und Strafschast Erkaufte nicht ein Menschenknecht werden (7, 23), so konnte darin die Aufforderung zu liegen scheinen, sich einem solchen des Christen unwürdigen Verhältnisse zu entziehen; hatte in der Gemeinschaft mit Christo der Unterschied von Herren und Sklaven aufgehört (Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 13), so konnte der christgewordene Sklave sich durch das Evangelium selbst emanzipirt glauben. Allein auch hier gilt die Regel, daß der Sklave in der Thatfache des bestehenden Sklavenverhältnisses die Aufforderung Gottes sehen soll, gerade in dem Gehorsam gegen die Ordnungen dieses Verhältnisses seine Christenpflicht zu erfüllen. Er soll daher nicht nur kein Bedenken tragen, Sklave zu bleiben, wenn er als Sklave befehrt ist, sondern er soll, selbst wenn sich ihm die Gelegenheit bietet, frei zu werden, es vorziehen, in dem Stande seinen Christenberuf zu erfüllen, in welchem ihn die Berufung getroffen hat (1 Kor. 7, 21). Auch als Sklave ist er ja, wenn er Christ geworden, ein Freigelassener Christi, d. h. ein von Christo zur wahren Freiheit Geführter, während er als Christ, auch wenn er frei würde, doch ein Knecht Christi bliebe (v. 22). Der Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit in den irdischen Lebensverhältnissen ist für den Christen in die höhere Einheit der wahren Knechtschaft und Freiheit (vgl. Röm. 6, 18. 22) aufgehoben; er bleibt für ihn etwas relativ Gleichgültiges, da er in jedem Stande mit wahrer Freiheit Christo zu dienen hat durch Erfüllung der Pflichten,

2) Es ist schon schlimm genug, wenn christliche Brüder es unter sich überhaupt zu Rechtsentscheidungen kommen lassen, weil dieses voraussetzt, daß der eine Theil dem Bruder Unrecht gethan oder ihn beraubt hat, und daß der andere, statt um des Friedens willen lieber Unrecht zu leiden, Streit und Prozeß begonnen hat (v. 7 f.). Es ist aber entwürdigend, wenn man solche Prozesse vor den Ungläubigen führt, als ob kein christlicher Bruder weise genug wäre, dergleichen im Wege des Schiedsgerichtes zu entscheiden (v. 5 f.). Dadurch erachten die Christen, die doch berufen sind, die Welt, ja die Engel zu richten, sich selbst der Rechtsentscheidung in diesen kleinsten irdischen Dingen für unwürdig (v. 2 f.) und setzen diejenigen auf die Richterstühle, die sie doch sonst so tief unter sich stehend achten (v. 4), und die ihrem Wesen nach *ἀδικοι* (v. 1), also zu Richtern über sie wenig geeignet sind.

die ihm die bestehende Ordnung auflegt. Eine prinzipielle Aufhebung oder Umgestaltung des ganzen Verhältnisses durch die fortschreitende Herrschaft des Christenthums ins Auge zu fassen, konnte dem Apostel bei seiner Erwartung der nahen Parusie gar nicht in den Sinn kommen.

c) In der Lebensgemeinschaft mit Christo, also auf dem religiösen Gebiet, ist nicht nur der Unterschied der vorchristlichen Religionen und der natürlichen Standesverhältnisse, sondern auch der Unterschied der Geschlechter aufgehoben (Gal. 3, 28).³⁾ Für die soziale Stellung der beiden Geschlechter zu einander bleibt aber Paulus bei dem durch die ursprüngliche Schöpfungsordnung gesetzten Abhängigkeitsverhältniß des Weibes stehen. Das Weib ist aus dem Manne geschaffen, weil es überhaupt um des Mannes willen geschaffen ist (1 Kor. 11, 8 f.; vgl. Gen. 2, 18—22). Daher ist der Mann allein unmittelbar nach dem Bilde Gottes geschaffen und trägt zur Verherrlichung Gottes die ihm Gen. 1, 26 verliehene Herrschermajestät Gottes abbildlich an sich (1 Kor. 11, 7: εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ), während das Weib eines Mannes Ehre ist (ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός), sofern an ihm die Herrscherherrlichkeit des Mannes in die Erscheinung tritt, weil er sein Oberhaupt ist (v. 3: κεφαλὴ), das Weib ihm schlechthin untergeordnet. Wenn im Zusammenhange damit gesagt wird, daß Christo das Oberhaupt des Mannes sei, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß er nur mittelbar, nämlich durch den Mann vermittelt, das Oberhaupt des Weibes und das Verhältniß dieses auch zu Christo ein anderes sei, als das des Mannes; vielmehr soll dies nur darauf hindeuten, daß der Mann deshalb doch kein absoluter Selbstherrscher über das Weib ist, sondern daß auch er von Christo schlechthin abhängig ist, seine Herrschaft nur nach dessen Willen ausüben darf.

d) Dies Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander realisirt sich allerdings vollständig erst in der Ehe, und der Apostel hat bei diesen Auseinandersetzungen stets das verheirathete Weib und den Ehemann im Auge; doch bezieht er sich auf dasselbe auch in Fragen, die mit der Ehe nicht oder doch nicht ausschließlich zusammenhängen. Die mit einem Schleier versehene Kopfbedeckung der Frauen betrachtet Paulus als ein Symbol der Herrschermacht (ἐξουσία), welche der Mann über das Weib besitzt (1 Kor. 11, 10). Während daher der Mann das Haupt nicht verhüllen darf, indem er das Zeichen der Abhängigkeit annimmt (v. 7), ja während er sein Haupt dadurch schänden würde (v. 4), als dürfe er es nicht in freier Unabhängigkeit erheben, so schändet das Weib umgekehrt ihr Haupt durch Entschleierung (v. 5). Das gesunde Schickslichkeitsgefühl erklärt sich gegen diese Entblößung des Hauptes (v. 13: πρέπον ἐστίν), und zwar auf Grund der Naturordnung, die dem Weibe in dem langen

3) Daß in der Gemeinschaft mit Christo weder Weib ohne Mann, noch Mann ohne Weib sein darf, d. h. daß nur beide Geschlechter gemeinsam an dem Heil in Christo theilnehmen können, begründet Paulus 1 Kor. 11, 11 f. sogar aus der gottgesetzten Naturordnung, wonach, wie das Weib bei der Schöpfung aus dem Manne entstanden, doch der Mann immer wieder durch das Weib geboren wird, also beide Geschlechter auf einander angewiesen sind.

Haarwuchs gleichsam einen natürlichen Schleier gegeben hat (v. 14 f.).⁴⁾ Wenn der Apostel bei der Verhandlung dieser Frage von einem öffentlichen Auftreten der Weiber in den Gemeindeversammlungen redet, wobei sie vorbeteten oder prophetische Reden hielten, ohne dies ausdrücklich zu rügen (v. 5. 13), so geschieht das nur, weil mit der dort geforderten Verhüllung ein solches öffentliches Auftreten ja von vorn herein abgeschnitten war. Dagegen erklärt er 14, 34 ausdrücklich, daß nach allgemeiner christlicher Sitte das Weib in der Gemeindeversammlung zu schweigen habe (vgl. v. 36). Es widerspricht das Reden in der Gemeinde ebenso dem natürlichen Schicklichkeitsgefühl (v. 35: *αισχροὺν ἔστιν*), wie der Gen. 3, 16 gebotenen Unterordnung des Weibes unter den Mann (v. 34). Denn der Redende oder Vorbetende ist wenigstens momentan der Leiter der Gemeindeversammlung (vgl. §. 41, d), er beherrscht dieselbe, und da auch Männer in ihr sind, so ist damit das natürliche Unterordnungsverhältniß des Weibes verkehrt.⁵⁾

§. 95. Die Ehe.

Die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter außerhalb der Ehe ist kein *Adiaphoron*, sondern ein Mißbrauch und eine Entwürdigung des eigenen Leibes. a) Wenn der Apostel die Ehe der herrschenden Unzucht gegenüber als die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung des Geschlechtstriebes betrachtet, so schließt er damit keineswegs eine höhere Würdigung derselben als einer in Christo geschlossenen Gemeinschaft der Gottangehörigkeit aus. b) Die bestehende Ehe darf nicht gelöst und, wo eine Scheidung eingetreten, die Möglichkeit der Versöhnung nicht durch Wiederverheirathung abgeschnitten werden, auch wenigstens Seitens des christlichen Theiles nicht in gemischten Ehen. c) Paulus für seine Person zieht aus asketischen Gründen und Angesichts der nahenden Endzeit die Ehelosigkeit

4) Auf Grund derselben gilt das lange Haar beim Manne für eine Schande, beim Weibe für eine Ehre (v. 14 f.). Das Abschneiden desselben charakterisirt die schamlose Buhldirne (v. 5). Will das Weib also den Schleier der Kopfbedeckung ablegen, so möge sie auch diesen natürlichen Schleier ablegen; gilt dieses nach dem ganz allgemeinen Schicklichkeitsgefühl für einen Schimpf, so ist auch jenes ein solcher (v. 6: *αισχροὺν ἔστιν*), indem es das Weib der Buhldirne gleichstellt (v. 5). Eigenthümlich ist an dieser Argumentation besonders, daß der Apostel die Kopfbedeckung des Weibes unter den doppelten Gesichtspunkt eines Zeichens der Abhängigkeit vom Manne und eines Zeichens der Schamhaftigkeit stellt. Ihm ist also das Emanzipationsgeliuste zugleich eine Verleugnung der natürlichen Schamhaftigkeit. Nur in der Unterordnung unter den Ehemann ist die Ehre des Weibes gesichert, das nur im Interesse schamloser Buhlerei das Unterordnungsverhältniß in der Ehe verschmähen könnte. — 5) Nicht einmal unter dem Vorwande, Fragen aufzuwerfen und Belehrung darüber zu empfangen, sollen sie in der Versammlung das Wort ergreifen. Wollen sie Belehrung empfangen, so ist ihr Haus die natürliche Stätte dazu; dort mögen sie ihre eigenen Männer fragen (14, 35), wobei der Apostel wohl voraussetzt, daß, falls diese ihre Fragen nicht zu beantworten wissen, die Männer sich ja in der Gemeindeversammlung Rathes erholen können.

vor, hält aber das Heirathen nicht nur für erlaubt, sondern unter Umständen für geboten. d)

a) Eine der schwierigsten Aufgaben hinsichtlich der geschlechtlichen Verhältnisse war es, die heidenchristlichen Gemeinden über die richtige Betrachtung der *πορνεία*, d. h. der fleischlichen Geschlechtsgemeinschaft außerhalb der Ehe zu verständigen. Diese galt bei Griechen und Römern als ein *Adiaphoron*. Daher hat schon das Apostelkonzil (Act. 15, 20. 29) von den Heidenchristen die Enthaltung von der Hurerei gefordert (§. 43, c), weil dieselbe für sie zunächst noch auf gleicher Linie mit solchen Enthaltungen stand, welche lediglich die jüdische Sitte gebot. Aus 1 Kor. 6, 12 f. erhellt, daß man auch in Korinth immer noch geneigt war, die so tief gewurzelte Neigung zur Hurerei durch Hinweisung auf ihren *adiaphoristischen* Charakter zu beschönigen. Daher hebt Paulus mit solchem Nachdruck hervor, daß die Hurerei nicht weniger wie Ehebruch und unnatürliche Wollustlaster vom Himmelreich ausschließe, und stellt sie darin den andern spezifisch heidnischen Lastern ganz gleich (v. 9 f.). Er will aber auch hier dieselbe nicht mit einer einfachen gesetzlichen Vorschrift bekämpfen, sondern er weist eingehend nach, daß die Hurerei kein *Adiaphoron* und mit den Voraussetzungen der christlichen Heilslehre unverträglich sei, da der Leib ein Organ werden soll, dessen sich Christus zur Ausrichtung seiner Zwecke bedient (*μέλος Χριστοῦ*), und es dieser seiner Bestimmung widerspricht, wenn man ihn zum *μέλος πόρνῃς* macht (v. 15 f.).¹⁾ Die Hurerei ist darum die spezifische Versündigung an dem eigenen Leibe, weil derselbe durch solchen Mißbrauch besleckt und seiner hohen Bestimmung zuwider entwürdigt wird. Dasselbe erhellt daraus, daß Gott den Leib durch die Einwohnung seines Geistes zu seinem Tempel geweiht und ihn dadurch solchem profanen Mißbrauch entnommen hat. Ihn, der uns erlöst hat, und dem wir darum zu eigen gehören, gibt es, auch in unserem Leibe zu verherrlichen, indem wir denselben vor solcher Befleckung bewahren (v. 18—20).

b) In der gottgestifteten Ordnung der Ehe wird die fleischliche Ge-

1) Er zeigt nämlich, daß es sich mit der Hurerei anders verhalte, als mit dem allerdings *adiaphoristischen* Speisegenuß; denn während bei diesem außer der vergänglichen Speise nur die *κοιλία* in Betracht kommt, die bei der Verklärung des Leibes wegfällt, also Genußmittel und Genußorgane nur für einander da sind (6, 13), wird bei der fleischlichen Vermischung (Gen. 2, 24) der ganze Leib dergestalt an die Hure hingegeben, daß der Mensch mit ihr *ἐν σάρκι* wird, sein Leib also ganz ein dienstbares Glied derselben (v. 15 f.). Da nun der Leib nicht vergeht, wie die *κοιλία*, sondern bei der Auferstehung in verklärter Gestalt wiederhergestellt wird (v. 14), so hat derselbe nicht bloß eine vorübergehende Bedeutung wie jene, sondern eine ewige; er gehört dem Herrn an, wie der Herr ihm zum regierenden Herrn bestimmt ist, der den rechten Gebrauch all seiner Gaben und Kräfte dirigiren soll (v. 13). Wenn freilich die in der fleischlichen Gemeinschaft sich vollziehende Hingabe des Leibes an einen Menschen statt an Gott und Christum das eigentlich Verwerfliche an der Hurerei ist, so scheint damit auch die Ehe verworfen zu sein, in welcher eine solche ebenfalls stattfindet. Aber da die Ehe nach Gen. 2, 24 eine gottgestiftete Ordnung ist, welche die fleischliche Gemeinschaft fordert, so geschieht innerhalb derselben diese Hingabe gerade im Dienste Gottes, ist also vielmehr eine Hingabe an ihn.

meinschaft der Geschlechter von vorn herein unter den Gesichtspunkt der gegenseitigen Pflicht gestellt, die der Mann dem Weibe und das Weib dem Manne in gleicher Weise schuldet (1 Kor. 7, 3). Findet also auch hier (vgl. Anm. 1) eine Hingabe der Verfügungsgewalt über den eigenen Leib zu Gunsten des Anderen statt (v. 4), so geschieht es kraft der göttlichen Ordnung, welche die fleischliche Gemeinschaft zu einem wesentlichen Moment in der Vollziehung der Ehe gemacht hat (Gen. 2, 24; vgl. 1 Kor. 6, 16). Wie Paulus überhaupt die *πρόνοια τῆς σαρκός* an sich für berechtigt hält (Röm. 13, 14), so ist ihm auch der Geschlechtstrieb an sich ein berechtigter und die Ehe die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung desselben (1 Theß. 4, 4 f.).²⁾ Da er die Fähigkeit zu völliger geschlechtlicher Enthaltbarkeit für eine besondere Gnadengabe hält, die nicht jeder hat (1 Kor. 7, 7), so verlangt er in Korinth mit Rücksicht auf die faktisch vorhandene Unenthaltbarkeit, daß zur Vermeidung der Unzuchtvergehungen jeder (scil. dem die Gabe der Enthaltbarkeit fehlt) sein eigenes Gemahl habe (v. 2), und daß auch in der Ehe der eheliche Umgang höchstens auf kurze Zeit und in Folge gegenseitiger Uebereinkunft, etwa zu asketischen Zwecken, suspendirt werde (v. 5). Wenn er aber unter besonderen Verhältnissen diesen Zweck der Ehe besonders geltend macht, so folgt daraus natürlich nicht, daß dies ihr einziger Zweck ist, oder daß ihr ganzes Wesen in der fleischlichen Gemeinschaft aufgeht. Es kann keine tiefere Auffassung der Ehe geben, als wenn Paulus gegenüber dem Bedenken, das christliche Eheleute haben könnten, die Ehe mit dem ungläubig gebliebenen Theile fortzusetzen, geltend macht, daß nicht die Profanität des ungläubigen Theiles die Heiligkeit des christlichen schädige, sondern daß umgekehrt die Gottgeweihtheit des christlichen Theiles in Kraft der gottgeordneten Lebensgemeinschaft in der Ehe auf den nichtchristlichen übergehe.³⁾ Wenn ferner der Apostel bei der Wiederverheirathung der Wittwen nur die eine Bedingung stellt, daß dieselbe *ἐν κυρίῳ* geschehe (v. 39), so schließt er damit nicht nur aufs Bestimmteste die Schließung gemischter Ehen Seitens der Christen aus, sondern er läßt die Verheirathung ausdrücklich als einen in Christo vollzogenen, d. h. als einen unter die Weihe des religiösen Lebens zu stellenden Akt erscheinen.

c) Wenn jeder in den Verhältnissen bleiben soll, in welchen ihn die Berufung getroffen hat, so gilt dies auch von den Verheiratheten. Wie man auch sonst über das Schließen der Ehe denke: wer einmal ver-

2) Er betrachtet hier die Ehe als das Mittel, wodurch der Einzelne sich sein eigenes Gefäß, d. h. sein Organ zur Befriedigung des Geschlechtstriebes verschafft in einem Akte, in welchem er das Weib zur Vollziehung einer göttlichen Ordnung mit ihm weiht und ihm Ehre anthut (*ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ*), statt in der Leidenschaft der Begierde, wie es bei der Hurerei geschieht, es zu mißbrauchen und zu schänden. —

3) Er beweist dies aus der dem christlichen Bewußtsein von vorn herein feststehenden Thatsache, daß die Kinder christlicher Eltern, obwohl noch nicht getauft, in Kraft des gottgestifteten Familienbandes geheiligt seien, d. h. an der Gottgeweihtheit der Eltern theilnehmen (7, 14; vgl. §. 84, d. Anm. 12). Wenn diese Auffassung einerseits aufs Klarste das Nichtvorhandensein der Kindertaufe zur Zeit des Apostels voraussetzt, so ist sie es doch offenbar andererseits gewesen, woraus fast nothwendig die Kindertaufe sich bilden mußte.

heirathet ist, darf sich nicht scheiden (1 Kor. 7, 27), weder der Mann vom Weibe, noch das Weib vom Manne, wofür sich der Apostel ausdrücklich auf einen Befehl des Herrn beruft (v. 10 f.; vgl. Marc. 10, 9). Auch Röm. 7, 2 setzt der Apostel als selbstverständlich voraus, daß nur der Tod die Ehe löst. Auf demselben Herrenwort beruht unstreitig die Vorschrift, daß, wenn trotzdem eine Scheidung vorkommen sollte, der geschiedene Theil unvermählt bleiben (weil seine frühere Ehe in Gottes Augen noch fortbesteht) oder sich mit dem Gatten ausöhnen soll (1 Kor. 7, 11). Dieses absolute Verbot der Ehescheidung hatte eine besondere Bedeutung in dem Falle, wo von einem Ehepaare nur der eine Theil sich bekehrte, und dem Christgewordenen Theile wohl der Zweifel entstehen konnte, ob er mit dem nichtchristlichen das eheliche Leben fortsetzen müsse oder auch nur dürfe. Hier soll nun nach der apostolischen Anwendung des Gebotes Christi, das sich natürlich auf dergleichen Verhältnisse nicht direkt beziehen konnte, der christliche Theil unbedingt bereit sein, das eheliche Verhältniß fortzusetzen, so lange der ungläubige irgend einwilligt (v. 12 f.). Trennte sich dagegen der nichtchristliche Theil vom christlichen, so soll dieser sich durch jenes Gebot nicht geknechtet fühlen (v. 15);⁴⁾ ihm bleibt nur übrig, seinerseits nichts zu thun, um den Stand zu ändern, in dem ihn die Berufung getroffen hat (v. 17). Es erhellt also, daß hier von keinem erlaubten Ehescheidungsgrunde die Rede ist, sondern lediglich von dem Verhalten des christlichen Theiles gegenüber der ihm angethanen Scheidung.

d) Paulus selbst war unverheirathet (1 Kor. 9, 5), und er für seine Person hält die völlige Enthaltung von allem geschlechtlichen Umgange für etwas Lobenswerthes (*καλόν*: 7, 1), sofern ihm jede Uebung in der Ueberwindung eines natürlichen Triebes etwas sittlich Werthvolles war (9, 24—27). Er sähe es gern, wenn alle Menschen unverheirathet wären, wie er selbst, also die Ledigen ehelos blieben und die Verwitweten nicht wieder heiratheten (7, 7 f.); ja im Grunde ist dies nur die Konsequenz der Vorschrift, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem ihn die Berufung getroffen hat (v. 17).⁵⁾ Für diese Bevorzugung der Ehelosigkeit

4) Dies kann nun weder heißen, er solle die Ehe nicht fortsetzen (Beyschlag, S. 218), was er ja, wenn der andere Theil ihn verließ, ohnehin nicht konnte, noch, er dürfe sich wieder verheirathen, was im direkten Widerspruche mit v. 11 stehen würde; es kann nur heißen, er solle sich kein Gewissensbedenken darüber machen, daß seine Ehe dem Gebote Christi (v. 10) zuwider nun doch gelöst sei. Ausdrücklich deutet der Apostel an, er dürfe sich den Frieden, in dem er berufen sei (v. 15), dadurch nicht rauben lassen; denn auch die Möglichkeit, die ihm in Folge der Scheidung geraubt sei, eventuell den ungläubigen Theil noch zu bekehren bei der Fortsetzung der Ehe, sei doch eine sehr zweifelhafte (v. 16).

5) Die Rücksicht auf die Fortpflanzung des Geschlechts konnte ihn an diesem Wunsche nicht hindern, da er ja die Parusie unmittelbar bevorstehend erwartete. Dennoch giebt er denselben nur als seine immerhin sehr beachtenswerthe Meinung (1 Kor. 7, 25, 40), die aber für Niemanden schlechthin verbindlich sein soll (v. 35). Er verkennet nicht, daß eine allgemeine Erfüllung des Wunsches unmöglich sei, da nicht Alle die Gabe der Enthaltensamkeit haben und in diesem Falle das Heirathen sogar Pflicht sein kann (not. b). Aber Paulus konnte nach seiner Individualität nicht anders urtheilen, als daß Nichtheirathen besser (v. 38) und seliger (v. 40) sei. Handelt es sich also z. B. darum, ob ein Vater seine Tochter verheirathen soll, so kommt es zunächst

macht er zunächst geltend, daß die Ehe nothwendig in eine Menge irdischer Angelegenheit verwickelt und unsere Sorge auf sie zieht. Dadurch wird das Interesse, das ganz Christo angehören soll, getheilt zwischen ihm und dem Gatten, während der Ehelose volle Freiheit hat, sich der Sache Christi und seinem Dienst allein mit Leib und Seele zu ergeben (v. 32—34; vgl. Matth. 19, 12). Freilich weiß Paulus sehr wohl, daß es ein *ἔχειν γυναικας ὡς μὴ ἑωρες* giebt, d. h. ein solches, wobei der Mensch innerlich frei und unbehindert bleibt durch das eheliche Verhältniß (v. 29). Allein wenn die Weltperiode bis zur Parusie ausdrücklich abgekürzt ist, damit man lerne, sich innerlich von allen weltlichen Verhältnissen zu befreien und so auf die Parusie vorzubereiten (v. 29—31), so erschwert man sich diese Aufgabe nur, wenn man noch neue derartige Verhältnisse sich aufbürdet.⁶⁾ Dazu kam, daß der Parusie eine Zeit schwerer Bedrängnisse vorhergehen sollte, die natürlich in den gebundenen Verhältnissen des ehelichen Standes noch härter empfunden werden mußten, als im ledigen Stande (v. 26). Daher kann Paulus mit Recht sagen, es sei nur Schonung gegen sie, wenn er den Jungfrauen durch den Rath, ehelos zu bleiben, die Bedrängnisse, welche sie als Ehefrauen in jener Zeit würden zu erfahren haben (vgl. Matth. 24, 19), ersparen wolle (v. 28). Es geschieht nur zu ihrem Besten, wenn er durch denselben die Drangsale der Endzeit und die ungetheilte Hingabe an den Herrn ihnen erleichtern will (v. 35); und hierin eben liegt es begründet, daß das Nichtheirathen besser und seliger ist (v. 38. 40). Sehen wir so die Anschauung des Apostels über die Stellung des Christen zu den Ordnungen des natürlichen Lebens überall bedingt durch den Blick auf den nahe bevorstehenden Abschluß der Weltentwicklung, so leitet dies naturgemäß zur Darstellung seiner Eschatologie über.

darauf an, ob in dem Naturell derselben eine objektive Nothigung dazu liegt; ist diese nicht vorhanden und der Vater auch subjektiv fest überzeugt von dem Vorzug des ehelosen Standes, so thut er gut, wenn er sie nicht verheirathet (v. 36 f.). Das Heirathen aber ist nicht nur keine Sünde (v. 28. 36), es ist sogar ein *καλῶς ποιεῖν* (v. 38). — 6) Offenbar ist es also hier, wie §. 94, b, der Glaube an die Nähe der Parusie, was den Apostel gar nicht dazu kommen ließ, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Ehe, richtig aufgefaßt und geführt, die Ehegatten gegenseitig in dem *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου* vielmehr fördern als hindern kann. Und so gewiß die Erfahrung tausendfältig das Gegentheil zeigt, so erkennen wir doch in der Art, wie Paulus dasselbe ausschließlich geltend macht, die Erfahrung seines eigenen Lebens, in welchem gerade seine Freiheit von Familienbanden ihm die ungetheilte Hingabe an die Sache seines Herrn ermöglichte.

Zehntes Kapitel.

Die Eschatologie.

Vgl. R. Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie (Jahrb. f. deutsche Theol. 1874, 2).
R. Rabich, die Eschatologie des Paulus, Göttingen 1893.

§. 96. Die Errettung und das Leben.

Auf die bereits in Christo erfahrene Gnade Gottes gründet sich die Hoffnung, die in dem Christen durch den heiligen Geist gewirkt wird. a) Ihr Gegenstand ist die Errettung vom ewigen Verderben, die freilich erst bei der Wiederkunft Christi erfolgt, aber dem Gläubigen in der Hoffnung so gewiß ist, daß er sich bereits errettet weiß. b) Als Erretteter empfängt er das ewige Leben, welches ebenso wegen der zugerechneten, wie wegen der faktisch in ihm gewirkten Gerechtigkeit, ebenso wegen der Wirksamkeit des Geistes in ihm, wie wegen seiner Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gläubigen zu Theil werden muß. c) Der leibliche Tod hat dadurch seine Bedeutung verloren, sofern er nur noch dazu dienen kann, die Christen zu einer höheren himmlischen Gemeinschaft mit dem Herrn zu führen. d)

a) Im Gegensatz zu dem ungläubigen Judenthum, das sich mit eiteln Hoffnungen täuscht (Röm. 2, 3), rühmt sich der Christ, in welchem die Trübsal nur immer aufs Neue Geduld und Bewährung gewirkt hat, einer Hoffnung, die nicht beschämt, indem sie zuletzt durch den Erfolg als nichtig dargethan wird (5, 4 f.); denn sie ist auf die Liebe Gottes gegründet, deren bereits erfahrene Beweise auf ihre noch in der Hoffnung erwarteten ferneren Beweisungen mit Sicherheit schließen lassen (v. 8—11. 8, 30—32). Es liegt nämlich im Wesen der Hoffnung, daß ihr Gegenstand nicht vor Augen liegt, sondern in Geduld erwartet werden muß (v. 24 f.); aber dennoch erfüllt sie das Herz mit Freude und Zuversicht (12, 12. 2 Kor. 3, 12). Umgekehrt, je mehr Gott, der allein die Hoffnung wirken kann (vgl. 2 Thess. 2, 16), unsere Herzen im Glauben mit Freude und Friede erfüllt, um so mehr wächst die Hoffnung in uns (Röm. 15, 13), die in Christo beruht (v. 12), weil wir in dieser lebendigen Erfahrung unseres Heilsstandes das Unterpfand haben, daß wir das letzte Ziel desselben erreichen werden. Als das dritte Hauptmoment des subjektiven Christenlebens (neben dem Glauben und der Liebe: 1 Kor. 13, 13; vgl. 1 Thess. 1, 3. 5, 8. Kol. 1, 4 f.) kann aber die Hoffnung, wie alles, was zum Bestande desselben gehört, nur gewirkt und gemehrt werden durch die Kraft des heiligen Geistes, der uns der göttlichen Liebe gewiß macht (Röm. 5, 5. 15, 13. Gal. 5, 5) und selbst das Angeld der noch zu erwartenden Liebesbeweise Gottes ist (§. 83, c). Schon hiernach liegt der Schwerpunkt des paulinischen Systems nicht in der Hoffnungslehre, sondern in dem bereits in Christo empfangenen und im Glauben angeeigneten Heil; und das Eigenthümlichste an der Gestaltung

der Hoffnungslehre bei ihm ist die Art, wie er sie immer wieder an die Grundthatfachen seiner Heilslehre anknüpft und aus ihnen ableitet.

b) Der Gegenstand der Christen Hoffnung ist, wie wir es übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen fanden (§. 61, b), die messianische Errettung, da Allehe Stellen, die von dieser handeln, unmittelbar auf die Christen angewandt werden (Röm. 9, 27. 10, 13; vgl. Jes. 10, 22. Joel 3, 5). Diese Errettung (*σωτηρία*) ist nach Röm. 10, 9 f. das Ziel des christlichen Glaubens und Bekenkens, wie nach 1, 16. 1 Kor. 1, 21. 15, 2 das Ziel aller Wirksamkeit des Evangeliums. Auch hier bezeichnet *σωτηρία* nicht die Seligkeit im positiven Sinne und nicht die Errettung von irgend welchen gegenwärtigen (leiblichen oder geistlichen) Uebeln, sondern ausschließlich die Errettung vom göttlichen Zorne (Röm. 5, 9; vgl. 1 Thess. 1, 10), vom Tode (2 Kor. 7, 10) oder von dem ewigen Verderben, das 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15 ihren Gegensatz bildet, also von dem Ende, das nach §. 66, d Alle trifft, die nicht zur Gerechtigkeit gelangt sind. Sie erfolgt demnach am Tage der Wiederkunft Christi (1 Kor. 5, 5. Röm. 13, 11), wo durch ihn (5, 9; vgl. 1 Thess. 5, 9) das Gericht Gottes entscheidet, wer dem Verderben verfallen und wer von demselben errettet werden soll, um die erhoffte Endvollendung zu empfangen, für die wir errettet sind (Röm. 8, 34). Die Errettung ist also eine schlechthin zukünftige; aber es liegt im Wesen dieses rein negativen Begriffes, daß, wenn die Bedingungen der zukünftigen Errettung vollständig erfüllt sind, der Mensch sich gerettet weiß, obwohl dasjenige, wovon er errettet werden soll, erst in der Zukunft eintritt und damit auch erst die volle Realität der Errettung selbst. In diesem Sinne ist den Heiden bereits die Errettung zu Theil geworden (11, 11), wir wissen uns errettet für die erhoffte Endvollendung (8, 34), der Tag der Errettung ist schon da (2 Kor. 6, 2); denn indem das Evangelium die Gerechtigkeit darbietet, deren Mangel allein dem Verderben verfallen läßt, muß es heilskräftig sein zur Errettung für den Gläubigen (Röm. 1, 16 f.). Wer darum durch die evangelisch-Verkündigung zum Glauben gebracht wird, der wird eben damit gerettet (1 Kor. 7, 16 f. 9, 22. 10, 33. Röm. 11, 14. 26. 10, 1). Wir haben hier nur dasselbe Sineinandersein von Gegenwart und Zukunft, das wir in der Lehre Jesu und Petri (§. 15, c. 51, c) beobachteten.

c) Das positive Korrelat zu dem negativen Begriff der *σωτηρία* ist der Begriff der *ζωή*, die wir übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen als Gegenstand der Christen Hoffnung finden (§. 64, d). Daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Errettung ist, wird dadurch begründet, daß es eine Gerechtigkeit offenbart, deren Folge das Leben ist (Röm. 1, 16; vgl. 5, 10: *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ*; 2 Kor. 2, 15 f.: *ἐν τοῖς σωζομένοις — εἰς ζωὴν*). Das Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wonach der Gerechtigkeit das Leben zu Theil wird (§. 65, 1), ist im Christenthum nicht aufgehoben; dem aus Gnaden gerecht Gesprochenen wird das Leben zuerkannt (Röm. 5, 21: *ἡ χάρις βασιλεύει διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον*; vgl. v. 17 f.: *δικαίωσης ζωῆς*), wie den, in welchem durch die Erlösung aus der

Sünden knechtschaft die Gerechtigkeit auch faktisch hergestellt ist (6, 22), nur daß das auf diesem Wege erworbene ewige Leben immer eine Gnadengabe Gottes bleibt, die wir in Christo empfangen (v. 23).¹⁾ Nun wird aber die faktische Gerechtigkeit im Menschen gewirkt durch den Geist, und dadurch ergibt sich eine neue Begründung für die Hoffnung des Lebens. Denn der Geist war es ja, nach welchem Christus im Tode nicht bleiben konnte (§. 78, d); zu seinem Wesen gehört es, daß er ζωοποιῶν ist (1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 6), weshalb er Röm. 8, 2 der Geist des Lebens heißt, dessen Trachten das Leben ist (v. 6. 13), von dem her wir ewiges Leben ernten (Gal. 6, 8). Hat dieser Geist erst in uns ein neues Geistesleben gewirkt, so tragen wir um der ihm eignenden Gerechtigkeit willen ein Leben in uns, das erhaben ist über den Tod, dem der Leib um der Sünde willen verfällt (Röm. 8, 10);²⁾ und auch in diesem Sinne kann man sagen, daß der Geist das Angelb der zukünftigen Vollendung ist. Durch seinen Geist treten wir aber mit Christo in Lebensgemeinschaft, und ein Leben in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, der nicht mehr sterben kann (v. 9 f.), auch wenn es zunächst erst ein neues sittliches Leben ist, trägt in sich selbst die Gewähr seiner ewigen Dauer.

d) Ausdrücklich will Röm. 8, 10 (vgl. not. c) hervorheben, daß das Sein Christi in uns, wie natürlich erst am Abschlusse des irdischen Lebens klar werden kann, zwar darin nichts ändert, daß der Leib (dann) todt ist um der Sünde willen, wohl aber der durch ihn (oder seinen Geist) in uns geweckte Geist seinem Wesen nach Leben ist, also wahres Leben auch in sich trägt, wenn der Leib todt ist. Der leibliche Tod hat darum für den Christen seine Bedeutung verloren; das Leben, dessen er nach v. 13 theilhaftig wird, ist dem leiblichen Tode entgegengesetzt, als ob dieser für ihn völlig fortfällt. Dieser Tod kann ihn nicht mehr von der

1) Es folgt schon aus der ausdrücklichen Nennung des ewigen Lebens daß jene Korrelation von Gerechtigkeit und Leben sich nicht auf das neue sittliche Leben bezieht, wie Schmid (II, S. 245) und Meßner (S. 200) annehmen, in welchem Sinne sie auch eine leere Tautologie ergäbe. Das neue sittliche Leben wird überhaupt in unseren Briefen nur im Gegensatz zu dem Gestorbensein mit Christo (vgl. Röm. 3) als Leben im prägnanten Sinne bezeichnet. Außerdem kommt ζῆν Röm. 7, 9 in metaphorischem Sinne vor, wo das Gedankenspiel, daß der Mensch lebt, so lange die Sünde in ihm todt ist, und stirbt, sobald diese auflebt, die Darstellung bestimmt. Weder 1 Kor. 15, 22, noch Röm. 5, 10 (Geß, S. 106. 191) ist von neuem sittlichen Leben die Rede, geschweige denn in dem ζωοποιῶν Gal. 3, 21 (Zimmer, S. 283). — 2) In dieser Stelle kann πνεῦμα nur das neue in uns durch den Geist gewirkte Geistesleben bezeichnen (§. 86, b), nicht den empfangenen Geist selbst, wie Hofmann (z. d. St.) will, weil dieser an sich Leben ist und nicht um Gerechtigkeit willen (vgl. R. Schmidt, S. 36); aber auch nicht, wie Schmidt will, den natürlichen Geist des Menschen, weil ja nur von solchen die Rede ist, in denen Christus ist. Daraus folgt dann aber auch, daß die δικαιοσύνη nicht mit Geß, S. 192 von der zugerechneten Gerechtigkeit verstanden werden kann, sondern nur von der habituellen, weil nur diese, nie aber jene, von der Einwohnung Christi in uns (durch seinen Geist) abgeleitet wird (vgl. §. 84, d). Endlich aber kann auch ζῶν im Gegensatz zu dem von dem Leibe ausgesagten νεκρόν unmöglich bloß die Lebenskräftigkeit des christlichen Geisteslebens bezeichnen im Gegensatz zu der früheren Leblosigkeit und Ohnmacht des gottverwandten Triebes im Menschen (Beyschlag, S. 206).

Liebe Gottes scheiden (v. 38), er kann das Leben in der Gemeinschaft mit dem über den Tod erhabenen Christus nicht mehr aufheben (6, 8—10). Der leibliche Tod ist daher für den Christen kein Tod mehr, er ist nur noch ein Uebergangszustand, aus welchem er zu einem höheren Leben erwacht, ein Zustand seliger Ruhe, wie der Schlaf (*κοιμάσθαι*: 1 Kor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18. 20. 51; vgl. 1 Theff. 4, 13—15).³⁾ Auch abgesehen von der Auferstehung aus dem Tode nämlich beginnt mit dem leiblichen Tode für den Christen unmittelbar ein Zustand der Seligkeit in der durch das Fleischesleben nicht mehr gehemmten und getrübbten Gemeinschaft mit Christo; sonst könnte der Apostel sich nicht sehnen, *ἐκδηύσαι ἐκ τοῦ σωματός καὶ ἐκδηύσαι πρὸς τὸν κύριον* (2 Kor. 5, 8), und mit dieser Sehnsucht das Verlangen stillen, die Parusie zu erleben, um der Erfahrung des leiblichen Todes überhoben zu werden (v. 4; vgl. Phil. 1, 21. 23).⁴⁾ Daß im Ganzen so selten auf diesen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung reflektirt wird, liegt daran, daß Paulus mit der damaligen Generation die Wiederkunft Christi noch zu erleben hofft (§. 63, d), für dieselbe also die Frage nach demselben höchstens hypothetisch in Betracht kam. Wenn Paulus 1 Kor. 15 gegen die Auferstehungsleugner so polemisiert, als sei mit der Leugnung der Auferstehung jede (wenigstens jede selige) Fortdauer nach dem Tode geleugnet (v. 18 f. 32), so ist zu erwägen, daß ihm mit der Leugnung der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel (v. 13. 16),

3) Bei dieser bildlichen Ausdrucksweise (vgl. Matth. 9, 24) ist keineswegs mit Usteri, S. 368 an die Vorstellung eines wirklichen Seelenschlafes zu denken, da das Schlafen nur den Gegensatz bildet zu dem thätigen Leben im Leibe (vgl. Biedermann, S. 299). — 4) Daraus folgt, daß keineswegs erst, als dem Apostel unter der Todesgefahr 2 Kor. 1, 8 ff. der Gedanke an das Martyrium nahe trat, sich ihm diese Vorstellung von einem seligen Leben bei Christo unmittelbar nach dem Tode bildete und alle seine eschatologischen Vorstellungen umgestaltete (Sabatier, S. 153—57. Bepfschlag, S. 266 f.). Schwerlich aber dachte Paulus bei dieser Gemeinschaft mit Christo die Seele des Gläubigen im Hades, der nach Röm. 10, 7 im Abgrund gedacht wird (vgl. Phil. 2, 10: *καταχθόνιοι*), da ja der erhöhte Christus im Himmel ist; eher wohl im Paradiese (2 Kor. 12, 4), das keinesfalls (wie Luc. 23, 43) im Hades, sondern jenseits des dritten Himmels (v. 2), also in der eigentlichen Wohnstätte Gottes zu suchen ist. Daß Paulus 2 Kor. 5 die Bekleidung mit einem himmlischen Leibe gleich nach dem Tode eintretend denkt (was erst den von Pfeleiderer, Urchristenth., S. 293 ff. angenommenen Widerspruch mit der Auferstehungslehre ergeben würde, wenn man nicht mit Vießner, S. 284, Lehler, S. 384 zu der ganz unbiblischen Vorstellung einer Zwischenleiblichkeit greifen will), folgt weder aus v. 1, wo das Vorhandensein des Auferstehungsleibes im Himmel (*ἐχομεν — ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς*) nur der Ausdruck für den der Hoffnung ideell gegenwärtigen Besitz ist (vgl. Matth. 5, 46. 6, 1), der um so näher lag, als ja Christus diese verkörperte Leiblichkeit bereits empfangen hat, eine solche also potenziell für die Gläubigen bereits vorhanden ist, noch aus v. 3, wo nach der richtigen Lesart und dem Zusammenhang nur die Voraussetzung ausgedrückt sein kann, daß die Bekleidung (mit jener himmlischen Behausung) uns wirklich der (gefürchteten) Blöße des leiblosen Zustandes enthebt. Vielmehr geht ja die ganze Erörterung von der Voraussetzung aus, daß nur die, welche die Parusie erleben, nicht ausgekleidet (d. h. sterben), sondern überkleidet werden (v. 2), sie kann also nicht eine der Parusiehoffnung widersprechende Vorstellung von einer gleich mit dem Tode eintretenden Vollendung enthalten.

und daß dann auch von keiner Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus mehr die Rede sein konnte.⁵⁾

§. 97. Die Auferstehung und das Erbe.

Vgl. Fr. Köstlin, die Lehre des Apostel Paulus von der Auferstehung (Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, 2).

Die Befiegung des Todes vollendet sich erst durch die Auferweckung, welche wegen der Lebensgemeinschaft mit Christo, wie wegen des in ihnen wohnenden Geistes Gottes den Gläubigen zu Theil werden muß. a) Die Auferstehung aber bringt ihnen eine durchaus neue Art von Leiblichkeit, welche, von aller Vergänglichkeit und Schwachheit befreit, im Glanze himmlischer Herrlichkeit leuchtend, ganz Organ des Geistes geworden ist. b) Mit diesem verklärten Auferstehungsleibe empfangen die Christen Theil an der göttlichen Herrlichkeit und treten damit in die volle Erbschaft der Gotteskinder ein. c) Endlich empfangen sie auch das dem Abraham und seinem Samen zugesagte Besitzthum im vollendeten Gottesreich und in der Mitherrschaft mit Christo. d)

a) In der rein geistigen Gemeinschaft mit Christo kann die letzte Vollendung des Christen noch nicht liegen, weil die Leiblichkeit eine wesentliche Bedingung vollen Lebens ist; und da ihre Auflösung im Tode Folge der Sünde ist, so muß dieselbe in der Vollendung der Erlösung wieder aufgehoben werden.¹⁾ In der Hoffnung auf eine Auferstehung stimmt nun zwar Paulus mit dem pharisäischen Judenthum überein (vgl. Act. 23, 6. 24, 15. 21); aber auch diese Hoffnung hat doch erst in Christo eine feste Grundlage erhalten. Es liegt in dem Begriffe Christi als des Heilmittlers, daß, wenn er von Todten auferstanden ist

5) Dann blieb freilich nur das trübe Schattenleben des Hades übrig, das schon ursprünglich im jüdischen Bewußtsein kein wahres Leben und kein Gut war. Dagegen konnte ein Leben in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus kein unseliges mehr sein, wenn auch noch nicht die volle Seligkeit; denn Paulus kann sich, wie seine ganze Zeit, ein geschöpflisches Leben im vollen Sinne ohne Leiblichkeit nicht vorstellen, so daß also jene zunächst noch rein geistige Gemeinschaft mit Christo die letzte selige Vollendung noch nicht sein kann (vgl. §. 97, a). Wenn Paulus die Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen nicht mit Verweisung auf jene vorläufige selige Gemeinschaft, sondern mit ihrer Auferstehung bei der Parusie tröstet, so liegt das daran, daß dieselben nach 1 Thess. 4, 15 hauptsächlich darüber besorgt waren, ob jene nicht gegen die, welche die Parusie erleben sollten, in Nachtheil kommen würden (§. 64, c). Er kann also nur von ihrem Schicksal in diesem Zeitpunkte reden.

1) Prinzipiell ist der Erlöste von dem Tode als der Strafe der Sünde befreit, völlig fertig gemacht dazu, auch ohne den Tod der Vollendung theilhaftig zu werden (2 Kor. 5, 4 f.), wie denn auch Alle, welche die Parusie erleben, den Tod nicht schmecken werden. Aber da der Tod erst als der letzte Feind besiegt wird (1 Kor. 15, 26), so müssen bis dahin noch Alle sterben und können erst bei der Parusie auferweckt werden, wo dann mit der Wiederaufhebung des Todes bei den inzwischen Gestorbenen der volle Triumph der Erlösung errungen ist (v. 54 f.).

(1 Kor. 15, 20), damit nicht nur erwiesen ist, daß es eine Todtenauferstehung überhaupt giebt (v. 12), etwa für ihn allein, sondern daß er als der Erstling der Entschlafenen (vgl. not. d) auferstanden ist, die gleich ihm die Auferstehung zu erwarten haben, weil, wie durch einen Menschen Tod, so auch durch einen Menschen Todtenauferstehung vermittelt sein mußte (v. 21). Dieselbe Allmacht, mit welcher Gott Christum auferweckt hat, wird auch uns auferwecken (6, 14). Für den Einzelnen aber liegt der Grund dieser Hoffnung in seiner Lebensgemeinschaft mit Christo. Wie in der Lebensgemeinschaft mit Adam Alle sterben, so werden auch ἐν τῷ Χριστῷ Alle (d. h. natürlich Alle, die mit ihm in Lebensgemeinschaft stehen, was Benschlag, S. 275 übersieht) lebendig gemacht, d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 21 auferweckt werden (15, 22); denn um mit dem Auferstandenen vollkommene Gemeinschaft zu haben, wie den Gläubigen schon in den Thessalonicherbriefen in Aussicht gestellt wird (§. 64, d), müssen auch sie auferweckt werden. So erst können sie an dem Leben des Auferstandenen vollkommen Antheil nehmen, in welchem sie sich nach Röm. 5, 10 als Gerettete befinden sollen (σωθῆσόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Andererseits kommt auch hier der Besitz des Geistes in Betracht, durch welchen die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt wird. Wenn nämlich der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in uns wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt und deshalb auch die Macht hat, Andere zu erwecken, auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen um seines Geistes willen, der in uns wohnt (8, 11), d. h. weil ein σῶμα, das er trotz seiner Sterblichkeit gewürdigt hat, die Wohnung seines Geistes zu sein, nicht für immer dem Tode verfallen kann. So muß sich die Herrschaft des lebendigmachenden Geistes, nachdem er dem πνεῦμα des Gläubigen ein unvergängliches Leben mitgetheilt hat (v. 10), endlich auch bis auf die Leiblichkeit des Menschen erstrecken. Es sind also dieselben bereits erfahrenen Heilsthatsachen, welche die Auferstehung, wie das Leben überhaupt (vgl. not. c), verbürgen.

b) Die Auferstehung, welche Paulus erwartet, ist aber keineswegs, wie die von den Juden erwartete, eine bloße Wiederherstellung der diesseitigen Leiblichkeit. Was schon in der Lehre Christi angedeutet liegt (§. 34, b), hat er weiter entwickelt. Er veranschaulicht den Hergang derselben an dem Gleichniß vom Samenkorn, das der Verwesung verfallen muß, damit ein Pflanzenleib daraus hervorgehen könne, der ein ganz neuer ist (weil das Samenkorn überhaupt noch keinen Leib hatte, sondern ein γυμνὸς κόκκος war) und doch ein dem bestimmten Samenkorn eigenthümlicher (1 Kor. 15, 36—38). So ist es der der Verwesung verfallene Leib des bestimmten Menschen, der in der Auferstehung wiederbelebt wird, und doch wird er seiner Beschaffenheit nach ein durchaus neuer, wie es ja auch sonst sehr verschiedene σῶματα giebt nach den verschiedenen Stoffen, aus denen sie bestehen, und nach der verschiedenen Herrlichkeit, die ihnen eignet (v. 39—41). Die spezifische Beschaffenheit des Auferstehungsleibes versucht der Apostel durch verschiedene Gegensätze anschaulich zu machen. An die Stelle der Vergänglichkeit, die in der Verwesung des Körpers im Grabe am grellsten zur Erscheinung kommt

(*φθορά*), tritt nach v. 42 die Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*), was Röm. 8, 23 als die Erlösung des Leibes von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* (v. 21) bezeichnet wird. An die Stelle der Unehre, die dem gebrechlichen Körper an sich eignet und am stärksten den verwesenden Leichnam trifft, tritt nach 1 Kor. 15, 43 die *δόξα*, d. h. die mit der höchsten Ehre verbundene himmlische Lichtsubstanz des Auferstehungsleibes (vgl. Röm. 2, 7, wo sie ebenfalls mit der *ἀφθαρσία* verbunden wird). An die Stelle der Schwachheit, die im Leichnam als völlige Kraftlosigkeit erscheint, tritt die Kraftfülle (1 Kor. 15, 43). Alles aber faßt v. 44 zusammen in den Grundgegensatz, wonach die Leiblichkeit, welche von dem aus Erdenstoff geschaffenen Adam stammte, irdischer (v. 47 f.) und darum psychischer (v. 45 f.) Art war, während die von dem himmlischen zweiten Menschen stammende himmlischer (v. 48) und darum pneumatischer Art sein wird. Damit ist ebenso die Unvergänglichkeit wie die Kraftfülle, vor allem aber jener himmlische Lichtglanz gegeben, der den Geisteswesen eignet, die den Himmel bewohnen; und in dieser verklärten Leiblichkeit hat erst der Geist ein ihm vollkommenes Organ gefunden.²⁾

c) Mit dieser verklärten Leiblichkeit aus himmlischer Lichtsubstanz ist der Gläubige zu der göttlichen Herrlichkeit (*δόξα*) gelangt, die schon bei Petrus (S. 50, c. Anm. 6) und in den Thessalonicherbriefen (S. 64, d) das letzte Ziel der Christen Hoffnung bildet (Röm. 5, 2: *ἐλπίς τῆς δόξης*), zu welchem die Christen von vorn herein bestimmt sind (8, 18. 9, 23. 1 Kor. 2, 7; vgl. 2 Kor. 4, 17). Paulus hat hier, wie so oft, einer allgemeineren und unbestimmteren Vorstellung der urapostolischen Verkündigung einen bestimmteren Sinn im Zusammenhange seines Systems aufgeprägt. Da nun Christus bei seiner Auferstehung diese göttliche Herrlichkeit zuerst empfangen hat, so werden die Auferstandenen, die das Bild des *εἰσργάνιος* tragen (1 Kor. 15, 49), damit gleichgestaltet dem Bilde des Sohnes Gottes, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern

2) Während Gef, S. 113 den Leib des auferstandenen Christus, dem die Leiber der Auferstandenen gleichartig werden sollen, der Substanz nach mit dem ins Grab gelegten identisch denkt, denkt Holsten, S. 132 f. Anm. denselben als einen ganz neuen, ohne reale Beziehung zu dem im Grabe gebliebenen alten. Aber da 1 Kor. 15, 50 unwiderleglich beweist, daß die irdisch-fleischliche Stofflichkeit (*σὰρξ καὶ αἷμα*) dem Auferstehungsleibe nicht mehr eignen kann, so bleibt nur die Vorstellung übrig, daß die individuelle Organisation, welche die Seele in dem irdisch-fleischlichen Leibe besaß, sich nun in dem Substrat der himmlischen Lichtsubstanz ausprägt, wobei es der Sache nach sich gleichbleibt, ob dies durch den Akt der Verwandlung (S. 99, a) oder durch die Wiederbelebung (Auferweckung) der im Grabe verwesenen Leiblichkeit geschieht. Es handelt sich hier weder um eine völlige Neuschöpfung, noch um bloße Umbildung, was der Apostel eben durch das Gleichniß vom Samentorn vorstellig zu machen sucht. Die verklärte Leiblichkeit ist ein von Gott selbst herrührendes Bauwerk, eine *οἰκία ἀχειροποίητος* (vgl. S. 96, d. Anm. 4), die für die Hoffnung bereits ideell im Himmel vorhanden ist (S. 262 bestreitet trotz des Gegensatzes die Beziehung des *οἰκίαν* auf das Begrabenwerden, um den Gedanken heraus zu bringen, daß die irdische Lebensentfaltung nur die Ausfaat ist, aus welcher Gott nach ihrem Untergange im Tode die Ewigkeitsgestalt der Persönlichkeit bildet.

sei (Röm. 8, 29). Wie Christus selbst, so sind auch sie damit in den Besitz des höchsten väterlichen Gutes und damit in das volle Recht der Kinderschaft eingetreten (v. 23), so daß sie nun erst vollkommen als Söhne Gottes offenbar geworden sind (v. 19), weil sie vollkommen theilhaben an Allem, was der Sohn Gottes hat (1 Kor. 1, 9: *κοινωνία τοῦ υἱοῦ*). Damit aber ergiebt sich eine neue Begründung für dieses Stück der Hoffnungslehre. Es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, namentlich wenn dasselbe, wie im Begriff der Adoption, vorwiegend von seiner rechtlichen Seite gefaßt wird, daß es ein Anrecht auf das Erbe, d. h. auf den Besitz der väterlichen Güter verleiht (Gal. 4, 7: *εἰ υἱός, καὶ κληρονόμος*). Darnach sind die Christen Erben Gottes und Miterben Christi, der zuerst in den Besitz dieser Güter getreten ist (Röm. 8, 17); und daß der Apostel dabei hauptsächlich an die Theilnahme an der göttlichen *δόξα* denkt, erhellt aus dem Zusammenhange (*ἐνα — συνδοξασθῶμεν*). Wie die Rechtfertigung das Leben (§. 96, c), so verbürgt ihre Folge, die Adoption, die Theilnahme an der göttlichen *δόξα* als dem zweiten Hauptstücke der Christenhoffnung, in welchem sich die ganze Seligkeit und Herrlichkeit jenes ewigen Lebens in eine große Anschauung zusammenfaßt. Sofern aber der Geist es ist, der uns der Kinderschaft gewiß macht, erhellt auch von dieser Seite, wie er das Siegel und Angebild der zukünftigen Vollenbung ist.

d) Wenn Paulus den Begriff der *κληρονομία*, der bei Petrus (§. 50, c) nur das den Christen bestimmte Besitztum bezeichnet, zur Bezeichnung des den Gotteskindern bestimmten Erbes zugespitzt hat, so zeigt sich hier nur derselbe Fortschritt lehrhafter Ausprägung urchristlicher Vorstellungen, die wir eben bei dem Begriffe der *δόξα* beobachteten. Es läßt sich aber auch der Uebergang von jener ursprünglichen zu dieser so zu sagen dogmatisch-technischen Bedeutung noch deutlich nachweisen. Ursprünglich war dem Abraham und seinem Samen der Weltbesitz, in dem Paulus wohl nur den Typus des vollendeten Gottesreiches sieht, zugesagt (Röm. 4, 13); ihm war diese *κληρονομία* aus Gnaden geschenkt (Gal. 3, 18). Wenn nun aber seine Nachkommen als *κληρονόμοι* bezeichnet werden (Röm. 4, 14), so tritt hier bereits der Gedanke hervor, daß der Same Abrahams kraft seines Kindesverhältnisses zu Abraham ein Anrecht an das dem Vater gehörige Besitztum hat, also die Vorstellung des Erbes. Wird dagegen als der Same Abrahams Christus gedacht (Gal. 3, 16. 19), der ja als der erhöhte *κύριος* zuerst der Weltherrscher (oder der Herr des Messiasreiches) geworden ist, so sind die Christen in Folge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo mit eingeschlossen in den Samen Abrahams und somit *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* (v. 28 f.). In beiden Wendungen führt aber diese Gedankenreihe nicht auf den Besitz der göttlichen *δόξα*, sondern auf den des vollendeten Gottesreiches (5, 21. 1 Kor. 6, 9 f. 15, 50), wie es Christus und die Urapostel (§. 34. 50, c. 57, d) verkündigt haben (vgl. §. 64, d). Ja, da Christus in diesem Gottesreiche herrscht, kann die Lebensgemeinschaft mit ihm in ihrer Vollenbung als ein Mitherrschen mit Christo (1 Kor. 4, 8. Röm. 5, 17) in diesem Reiche bezeichnet werden; und da die Funktion des Herrschers nach morgenländischen Begriffen auch die des Richters einschließt, kann auch

diese den Gläubigen beigelegt werden (1 Kor. 6, 2 f.; vgl. Matth. 19, 28).

§. 98. Die Wiederkunft Christi und das Gericht.

Die Verwirklichung der Christenhoffnung knüpft sich an die Wiederkunft des Herrn in seiner Herrlichkeit, die Paulus immer noch mit der gegenwärtigen Generation zu erleben hofft, der aber eine schwere Drangsalzeit und die Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte vorhergehen soll. a) Der Tag der Parusie ist zugleich der messianische Gerichtstag, wo Gott durch Christum entscheiden wird, wer bewährt erfunden wird und wer nicht. b) Die Norm aber, nach welcher darüber entschieden wird, kann nur die von Gott geforderte Gerechtigkeit sein. c) Selbst der Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung im Gericht steht mit der paulinischen Gnadenlehre nicht im Widerspruch, zumal derselben ausdrücklich ihr eigentlich rechtlicher Charakter abgestreift ist. d)

a) In dem Maße, in welchem es dem Apostel in seinen Hauptbriefen um die Darlegung des in Christo bereits erschienenen Heiles zu thun ist, tritt die Verkündigung der Wiederkunft Christi, wie wir sie in den Thessalonicherbriefen so farbenreich geschildert fanden (§. 64, a), zurück. Dennoch findet sich auch hier die Vorstellung von einem Kommen des Herrn (1 Kor. 4, 5. 11, 26. 16, 22), bei welchem er in seiner Herrlichkeit offenbar wird (1, 7: *ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*).¹⁾ Wie nahe der Apostel dies Kommen des Herrn erwartet, erhellt am deutlichsten aus Röm. 13, 11, wonach trotz der kurzen Zeit, welche seit der Bekehrung der Christen verstrichen ist, bereits die mit der Parusie eintretende Errettung sich genähert hat, so daß nun der Tagesanbruch der Vollendungszeit unmittelbar nahe ist (v. 12). Der Apostel redet sogar, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 63, d), in der bestimmten Voraussetzung, daß er und die gegenwärtige Generation die Parusie noch erleben werden (1 Kor. 15, 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται — καὶ ἡμεῖς ἀλλαγώμεθα*).²⁾ Von den eschatologischen Katastrophen,

1) Der Terminus *παρουσία*, der häufig von der Ankunft oder Anwesenheit eines Menschen vorkommt (1 Kor. 16, 17. 2 Kor. 7, 6 f. 10, 10; vgl. Phil. 1, 26. 2, 12), wird darauf nur 1 Kor. 15, 23 angewandt. Wenn nach Marc. 13, 20 die letzten Tage verkürzt werden, um die Ausgewählten vor der immer steigenden Gefahr des Abfalls zu bewahren, so ist nach 1 Kor. 7, 29 der Zeitlauf bis zur Parusie verkürzt, damit im Blick auf die Nähe derselben sich jeder frei mache von Allem, was ihn in der Bereitschaft darauf hindern kann. — 2) Wenn er v. 51 von Allen ohne Ausnahme dies zu behaupten scheint (lies: *πάντες μὲν κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγώμεθα*), so ist zu erwägen, daß es, wie das wiederholte *πάντες* zeigt, ihm hier nach dem Kontext nur darauf ankommt hervorzuheben, daß keiner von den die Parusie Erlebenden ohne Verwandlung in das jenseitige Gottesreich übergehen wird (v. 50). Sollten Einzelne von den jetzt noch Lebenden inzwischen entschlafen, so treten sie eben damit in die Kategorie der *νεκροί*, die er v. 52 den *ἡμεῖς* entgegenstellt. Daß auch er selbst möglicher Weise zu diesen Ausnahmen gehören könnte, ist ihm so wenig verborgen,

welche er nach den Thessalonicherbriefen noch vor dem Eintritt der Parusie erwartete, ist hier nicht mehr die Rede; doch erwartet er nach 7, 26. 28 auch jetzt noch schwere Bedrängnisse als die unmittelbaren Vorläufer des Endes nahe bevorstehend. Wie er hierin mit der Lehre Jesu und Petri (§. 33, b. 51, b) übereinstimmt, so schließt er sich jetzt auch darin an die urapostolische Verkündigung an, daß er den Eintritt der Endvollendung abhängig macht von der nach der Vollendung der Heidenmission gehofften Gesammbefehrung Israels. Ausdrücklich sagt er, daß der Ersatz des durch die zeitweilige Verwerfung Israels erlittenen Schadens (Röm. 11, 12), nämlich die Wiederannahme des Volkes als solchen, nichts Geringeres herbeiführen werde als die Todtenauferstehung (v. 15), die bei der Parusie eintritt (1 Kor. 15, 23). Dann sind alle gottfeindlichen Mächte, die bisher in der Heidenwelt wie in der ungläubigen Judenwelt wirkten, machtlos gemacht, weil die bekehrten Heiden und Juden aus ihrer Gewalt entnommen sind, und dann ist das Ende da (v. 24 f.).³⁾ Offenbar hofft also Paulus, daß die Mission, deren Werk er in so gewaltigen Dimensionen gefördert hatte, mit gleicher Schnelligkeit fortgehen und ihr Werk noch im laufenden Menschenalter vollenden werde.

b) Auch hier, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, b), ist der Tag der Wiederkunft Christi der in der Weissagung in Aussicht genommene große messianische Gerichtstag (*ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*: 1 Kor. 1, 8; vgl. 5, 5. 2 Kor. 1, 14).⁴⁾ Es handelt sich aber, da Heiden und Juden bei der Parusie im Großen und Ganzen bekehrt sind, und da die ungläubig Gebliebenen ohnehin dem Verderben verfallen sind

daß er 2 Kor. 5, 2—9 ausdrücklich darüber reflektirt, womit er sich in diesem Falle zu trösten habe (§. 96, d). — 3) Beshlag, S. 258 f. behauptet, daß hier deutlich die Befiegung aller Feinde nicht vor, sondern hinter die Parusie verlegt werde, also mit dieser ein Sieges- und Triumphregiment Christi beginne. Dies ist wider den klaren Zusammenhang, nach welchem mit der Todtenerweckung bei der Parusie eben darum das Ende kommt, an welchem Christus seine Herrschaft dem Vater übergiebt, weil dann alle feindlichen Mächte kraftlos gemacht sein werden (*ἔσται καταργήσας*), bis zu deren Ueberwindung er herrschen muß (v. 25), und deren letzter eben der Tod ist, der in jener Auferstehung machtlos gemacht wird (v. 26). Auch Röm. 11, 15 tritt ja mit der Wiederbringung Israels nicht die Vollendung, sondern der Beginn der Todtenerweckung ein. Daß das *εἰτα* v. 24 auch die unmittelbare Folge bezeichnen kann, zeigt v. 5.

4) Wie in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a), erscheint also auch hier Christus als der Weltrichter (2 Kor. 5, 10: *τὸ βῆμα τοῦ Χριστοῦ*), den man eben darum zu fürchten hat (v. 11). Aber eben so oft ist auch, wie 1 Theff. 1, 10. 3, 13. 2 Theff. 1, 5, das zu erwartende Gericht Gottes Gericht (Röm. 14, 10: *τὸ βῆμα τοῦ θεοῦ*, vgl. v. 12. 2, 5 f. 3, 6), der darum zu fürchten ist (2 Kor. 7, 1). Die ausdrückliche Vermittlung beider Vorstellungsweisen bietet Röm. 2, 16, wo von dem Tage die Rede ist, an welchem Gott richten wird durch Jesum Christum, und 1 Kor. 4, 4 f., wo Christus bei seinem Kommen das Urtheil fällt und Gott darauf hin die Belohnung erteilt. In echt Altlicher Weise wird auch hier dieser Tag im Feuer als dem Symbol des göttlichen Zorngerichts offenbar (3, 13; vgl. 2 Theff. 1, 8), nur daß dies Feuer als Prüfungsfeuer gedacht wird, welches alles Unbewährte vernichtet und dadurch herausstellt, was als bewährt übrig bleibt (v. 13—15). Von einer Läuterungsfeuer aber, in dem der Gestorbene noch jenseits eine Entwicklung durchmacht (Beshlag, S. 270 f.), ist hier nichts gesagt.

(vgl. §. 99, b. Anm. 4), bei diesem Gerichte wesentlich um die schon von Jesu wie von Petrus in Aussicht genommene Sichtung der Gläubigen (§. 33, c. 51, b), bei denen am Ziele der Entwicklung entschieden werden muß, wer als bewährt erfunden wird. Denn die Erwählung schließt ja nach §. 88, d nicht aus, daß Gläubige abfallen oder sich anderswie während der irdischen Entwicklung als unbewährt erweisen können. Wegen verschiedener Sünden kann der Christ dem Gerichte Gottes (1 Kor. 11, 29. 31 f. 34. Röm. 13, 2. 14, 13) oder dem Verderben (1 Kor. 10, 5—11; vgl. 8, 11. Röm. 14, 15) verfallen; heidnische Sünden schließen schlechthin vom Gottesreiche aus (Gal. 5, 21. 1 Kor. 6, 9 f.). Ueber die, welche Jesum nicht lieb haben, spricht Paulus das Anathema aus (1 Kor. 16, 22), wie über die, welche falsche Lehre führen (Gal. 1, 9). Die Christen erweisen sich als unbewährt, wenn Christus nicht in ihnen ist (2 Kor. 13, 5), sie verfallen dem Tode, wenn sie nicht nach dem Geiste wandeln, sondern nach dem Fleische (Röm. 8, 13), oder wenn sie begangene Sünden nur nach der Weise der Welt betrauern, ohne ihren Sinn zu ändern (2 Kor. 7, 10). Nur wer mit Christo leidet, kann mit ihm verherrlicht werden (Röm. 8, 17); daher bezweckt die Tröstung, welche in Geduld wirksam wird, die endliche Errettung (2 Kor. 1, 6), und die gegenwärtige Trübsal, indem sie Geduld wirkt, die zukünftige Herrlichkeit (4, 17; vgl. Röm. 5, 4). Auch die Erfüllung seines besonderen Berufes ist für den Einzelnen die Bedingung der Theilnahme an dem Heil, welches das Evangelium bietet (1 Kor. 9, 23). Darum müssen Alle dargestellt werden vor dem Richterstuhle Gottes, damit ein jeder über sich selbst Rechenschaft ablege (Röm. 14, 10. 12; vgl. 1 Kor. 8, 8), ob sein Leben das eines der Heilsvollendung würdigen Gläubigen gewesen ist oder nicht.

c) Auffallen kann nur, daß bei diesem Gerichte die Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit (Röm. 2, 6; vgl. §. 65, c) zur Anwendung kommt, wonach jeder davontragen wird, was er gethan hat, es sei gut oder böse (2 Kor. 5, 10), und nicht der Glaube, der doch nach §. 86, d das Einzige ist, wodurch der Mensch seinerseits seine Heilsvollendung schaffen kann. Allein die Gnadenanstalt des Christenthums hat keineswegs den Zweck, die ursprüngliche Forderung Gottes, daß der Mensch der Norm seines Willens entspreche, daß er gerecht oder ihm wohlgefällig sei (v. 9), aufzuheben oder abzuschwächen, sondern nur ihre Erfüllung zu ermöglichen. Hat der Mensch die dazu dargebotenen Mittel nicht benutzt und dieses Ziel nicht erreicht, so bleibt er dafür verantwortlich; im letzten Gerichte kann nur gefragt werden, ob der Zweck Gottes, den er durch seine Heilsanstalt erreichen wollte, an dem Einzelnen erreicht ist oder nicht. Im Blick auf dieses Gerichte soll der Christ darnach streben, ganz und allseitig den Willen Gottes zu erfüllen, weil jedes Nachlassen in solchem Streben zeigen würde, daß er den Zweck der göttlichen Gnadenanstalt verkennt und die ihm dargebotenen Mittel zur Gerechtigkeit zu gelangen nicht gebraucht. Das schließt aber keineswegs aus, daß solche Mängel an seiner sittlichen Vollendung, welche mit dem Verharren im Glauben nicht unverträglich sind, weil sie nur aus der noch zurückgebliebenen Schwachheit des Fleisches hervorgingen und demnach ein solches Verkennen

und Mißbrauchen nicht konstatiren, ebenso im Gericht wie in der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens zugedeckt werden.⁵⁾

d) Besonders schwierig erscheint es, wenn auch das Gericht über die Christen unter den Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung gestellt wird, wie wir sie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, b) wohl in Uebereinstimmung mit der urapostolischen Lehrweise hervorgehoben fanden; und doch liegt dieser Gesichtspunkt deutlich darin, wenn jeder das davonträgt, was er gethan hat (2 Kor. 5, 10).⁶⁾ Denn da die Gnade den ausschließenden Gegensatz gegen das Lohnverhältniß bildet (Röm. 4, 4), und nach 11, 35 (aus Hiob 41, 2) schon das ursprüngliche Verhältniß zu Gott jeden Anspruch auf Vergeltung ausschließt, so scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen, den Keuß (II, S. 236) nur so heben zu können meint, daß Paulus für die praktischen Zwecke der Paränese die populäre Redeweise adoptire, die eigentlich seinem System widerspreche. Allein die Aequivalenz der Vergeltung ist nicht im streng rechtlichen Sinne als äußerliche Abwägung von Lohn und Leistung, sondern nach Gal. 6, 7 f. als die natürliche Kongruenz von Ernte und Aussaat gedacht. Wenn alles Thun des Christen vom Geiste her bestimmt war, so muß auch der Erfolg desselben durch denselben Geist bestimmt werden, in welchem ja nach §. 96, c. 97, a die gehoffte Heilsvollendung beruht. Und wenn auf den göttlichen Segen, der das Geben belohnt, selbst im strengsten Sinne der Grundsatz der Aequivalenz von Lohn und Leistung angewandt scheint

5) Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint das Gericht nach den Werken, wie es auch Petrus und Jacobus (§. 51, d. 57, b) lehren, nicht unvereinbar mit den Prämissen der paulinischen Gnadenlehre, obwohl zugestanden werden muß, daß dem Apostel eine ausdrückliche Vermittlung mit denselben kein Bedürfniß gewesen ist. So gewiß Paulus nirgends direkt die Ergänzung für die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Christen in der Rechtfertigung durch Christus sucht und die Meyer'sche Auslegung von 1 Kor. 4, 4, wonach Paulus seine Rechtfertigung im Gericht nur dem Glauben verdanken will, unrichtig ist (vgl. Ritchl II, S. 365 f.), so ist doch mit der Ablehnung jeder auf die bloße Abwesenheit der eigenen Gewissenskrüge begründeten Gewißheit des Bestehens im Gericht nothwendig auch die Voraussetzung gegeben, daß ihm verborgene Mängel und Untreuen in seiner Amtsführung durch ein barmherziges Gericht (vgl. Jac. 2, 13) werden zugedeckt werden. Ganz mit Unrecht hat aber Baur, S. 178, 181 gemeint, die ganze Rechtfertigungslehre mit ihrem Gegensatz von Glauben und Werken durchaus nur auf den Gegensatz von Judenthum und Christenthum beziehen zu müssen als einen abstrakt gedachten prinzipiell allgemeinen Gegensatz, der, auf die konkreten Verhältnisse des Lebens angewandt, sofort wieder zu einem relativen werde. Ebenso unrichtig sieht Pfleiderer im Wesentlichen noch Urchristenthum, S. 297 ff. in der Vorstellung eines Gerichtstages einen mit dem übrigen Paulinismus unvermittelten Rest jüdischer Dogmatik (vgl. Zimmer, S. 355).

6) Auch auf die zukünftige Strafvergeltung (2 Kor. 11, 15: *ὅτι τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*), welche die natürliche Folge davon ist, daß der Mensch dafür verantwortlich bleibt, wenn er die Mittel, zum Ziele zu gelangen, nicht benutzt hat (not. c), wird 1 Kor. 3, 17 der Grundsatz der Aequivalenz angewandt (*εἰ τις — φθειρεῖ, φθερεῖ τὸν οὖτον ὁ θεός*). Selbst der Gedanke einer irdischen Vergeltung ist dem Apostel so wenig fremd, daß, gerade wie in der Lehre Jesu und bei Jacobus §. 32, d. 57, c), Krankheit und früher Tod gelegentlich als Strafe besonderer Veründigungen vorkommen (1 Kor. 11, 30).

(2 Kor. 9, 6), so zeigt hier schon das Bild, daß der Lohn nicht als rechtlich zu fordernder gedacht ist, sondern als Folge derselben naturthwendigen Kongruenz von Saat und Ernte; und aus dem Zusammenhange erhellt, daß die Ernte dieser Liebesausaat in den Mitteln und der Lust zu erhöhter Liebesthätigkeit besteht (v. 8—11). Noch weniger Schwierigkeit macht das Bild vom Wettkämpfer, der um den unvergänglichen Kranz ringt (1 Kor. 9, 24 f.). Hat Gott einmal dem Menschen das Ziel der Heilsvollendung vorgesteckt und Bedingungen gesetzt, an welche die Erreichung desselben geknüpft ist, so kann der Christ durch Erfüllung derselben darnach ringen, wie der Wettkämpfer nach dem Siegespreis, obwohl es die Gnade ist, die denselben aussetzt und die ihn zur Erlangung desselben befähigt (vgl. S. 32, a). Das schließt aber keineswegs aus, daß die Zuerkennung dieses Siegespreises oder die Ernte der Ausaat in dem vergeltenden Gerichte erfolgt. Ja es kann sogar alles Thun, welches auf die Erfüllung der Bedingungen dafür gerichtet ist, unter den Gesichtspunkt eines gewinn- und nutzenbringenden gestellt werden (1 Kor. 13, 3. 15, 32). Der Eudämonismus, der scheinbar darin liegt (vgl. v. 19), ist durchaus nicht verwerflich, weil die durch solches Thun erstrebte Heilsvollendung ebenso das höchste Gut, wie die höchste Verwirklichung des göttlichen Willens am Menschen ist (vgl. S. 32, c).⁷⁾

§. 99. Die Endvollendung.

Als der letzte aller Feinde wird der Tod besiegt, indem bei der Wiederkunft Christi die Todten auferweckt und die Ueberlebenden verwandelt werden. a) Die Auferstehung und Verwandlung stellt eine Leiblichkeit her, welche für ein himmlisches Leben in der neuen Welt bestimmt ist, während die Ungläubigen im Tode bleiben. b) Das Ziel der Endvollendung ist das jenseitige Gottesreich, in welchem sich die unmittelbare

7) Etwas anders steht es mit denen, die als Mitarbeiter Gottes (1 Kor. 3, 9) zu ihm gleichsam in ein freies Vertragsverhältniß getreten sind. In diesem Verhältniß empfängt wirklich jeder seinen besonderen Lohn nach seiner besonderen Arbeit (v. 8), vorausgesetzt, daß dieselbe bewährt erfunden wird (v. 14 f.). Zwar kann alle Christenarbeit in Christo, sofern dieser als der Auferstandene auch ihnen die jenseitige Vollendung verbürgt, nicht vergeblich sein (15, 58). Aber jener besondere Lohn besteht nach 4, 5 in der Belohnung, welche Gott nach v. 2 dem treu erfundenen Haushalter ertheilt. So gereicht dem Apostel seine erfolgreiche Arbeit zum Ruhme am Tage Christi (2 Kor. 1, 14), weil dieser Erfolg eben zeigt, daß Gott seine Arbeit bewährt erfunden hat (1 Theff. 2, 19 f.: στέφανος καυχήσεως). Uebrigens betrachtet Paulus für seine Person seine evangelische Verkündigung nicht als einen freiwilligen Dienst, sondern als eine pflichtmäßige Leistung, für die er keinen Lohn erwarten kann (1 Kor. 9, 16 f.), und sucht daher sein καὶ χρέμα, das eben hier nach dem Kontext deutlich als sein μισθός erscheint, darin, daß er auf die Unterstützung durch die Gemeinde, auf welche er ein Recht hat, verzichtet und so unentgeltlich arbeitet (v. 15. 18). Aber mit Recht hebt Ritschl II, S. 368 hervor, daß er nach v. 23 doch zuletzt damit keinen anderen Lohn erstrebt, als den für Alle gleichen Heilserfolg, der nur für ihn an besondere Bedingungen geknüpft ist (not. b).

Gottesherrschaft auf vollkommene Weise verwirklicht. c) Damit ist das Ziel der Weltentwicklung, die höchste Verherrlichung Gottes, erreicht, welche durch sein Vorbild und seine Aufforderung zur Danksagung zu fördern der Apostel sich zur steten Aufgabe macht. d)

a) Der letzte aller Feinde, die vor dem Eintritt der Endvollendung besiegt und aller Macht beraubt werden, ist der Tod (1 Kor. 15, 26). Soll also diese Endvollendung mit der Parusie eintreten, so müssen die entschlafenen Christen, über welche der Tod noch herrscht, obwohl sie doch im Prinzip bereits von der Sünde und ihren Folgen erlöst sind (§. 97, a), bei der Parusie auferweckt werden (v. 23). Diese Auferweckung erfolgt in einem Moment auf das mit der letzten Posaune gegebene Signal (v. 52), welches nach 1 Theß. 4, 16 zugleich die Wiederkunft Christi ankündigt. Allein auch die dann noch Lebenden tragen ja eine Leiblichkeit an sich, welche noch nicht von der Knechtschaft der *φθορά* erlöst (Röm. 8, 21. 23) und darum sterblich ist (v. 11: *τὰ ἡντὰ σαυατά*). Diese Leiblichkeit ist zur Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche nicht geschickt (1 Kor. 15, 50). Allein da der Tod jetzt keine Gewalt mehr hat, werden diese Ueberlebenden nicht etwa sterben, um sofort wieder auferweckt zu werden, sondern verwandelt werden in demselben Moment, in welchem die Todten auferstehen, so daß ihre Leiblichkeit unmittelbar statt der Verweslichkeit und Sterblichkeit die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anzieht (v. 51—53), und sie so unmittelbar mit der aus dem Himmel stammenden Wohnung überkleidet werden, d. h. mit dem verklärten Leibe, welcher den Christen als Hoffnungsbesitz im Himmel aufbewahrt ist (2 Kor. 5, 1 f.). Da sie auf diese Weise der Entkleidung vom Leibe, wie sie im Tode stattfindet, vollständig überhoben werden, indem das Sterbliche unmittelbar vom Leben verschlungen wird, so sehnt sich der Apostel darnach, die Parusie zu erleben (v. 4). Von diesem Akte der Verwandlung sagen die Theßalonicherbriefe noch nichts; aber die dort verheißene Entrückung der Ueberlebenden zur ewigen Gemeinschaft mit dem verklärten Herrn (§. 64, c) setzt dieselbe nothwendig voraus. Erst durch sie ist auch die Leiblichkeit der Ueberlebenden für alle Zukunft der Herrschaft des Todes entnommen und damit der volle Sieg über den Tod errungen (1 Kor. 15, 54 f.).

b) Da nach der Ueberwindung aller Feinde, deren letzter der Tod ist, sofort die Reichsübergabe an den Vater eintreten soll (1 Kor. 15, 24), so ist für ein irdisches Reich Christi in chilastischem Sinne bei Paulus schlechterdings kein Raum da.¹⁾ Vielmehr beginnt unmittelbar mit der Auferweckung und Verwandlung der Gläubigen das vollendete

1) Von einem mit der Parusie beginnenden Siegesregiment Christi, in welchem die noch nicht Besehrten zur Besehrung gebracht werden (vgl. Veshlag, S. 276, Größ, S. 116), weiß Paulus nichts (vgl. dagegen §. 98, a. Anm. 3). Da das Gericht immer mit der Parusie verknüpft wird (§. 98, b), so kann man dem Apostel nicht eine allen seinen Anschauungen widersprechende chilastische Vorstellung zuschreiben (vgl. Zimmer, S. 355), wenn man dieselbe auch mit Biedermann, S. 299 soweit spiritualisirt sein läßt, daß in ihr nur noch die successive Weltüberwindung durch den Geist Christi in jüdischer Form angeschaut wird.

Gottesreich, in welchem, wenn es auch nicht, wie bei Petrus (§. 50, c), direkt als himmlisches bezeichnet wird, jedenfalls, wie in der Lehre Jesu (§. 34, a, b), der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben ist.²⁾ Dann ist das Vollkommene (*τὸ τέλειον*) gekommen (1 Kor. 13, 10), wo die Gaben (v. 8) und alles Stückwerk der Erkenntniß (v. 9) aufhört. Es beginnt das Schauen von Angesicht zu Angesicht in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft (v. 12; vgl. §. 34, b). Damit hängt zusammen, daß Paulus auch von einer doppelten Auferstehung nichts weiß. Wenn er 1 Kor. 15, 23 sagt, daß jeder von denen, die in Christo lebendig gemacht werden, es nicht für sich allein, sondern in der Heerschaar (*τάγμα*) wird, zu der er gehört, und dies dahin erläutert wird, daß die *οἱ τοῦ Χριστοῦ* gemeinsam bei seiner Parusie auferstehen: so ist damit nur der Frage vorgebeugt, warum denn noch keiner der Entschlafenen auferstanden sei, da doch Christus, der Erstling, schon auferstanden und nach der bisherigen Darlegung lediglich an seine Auferstehung die unsrige geknüpft ist.³⁾ Paulus redet, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, c), nach

2) Dies erhellt unfehlbar daraus, daß eben, weil Fleisch und Blut das Gottesreich nicht erben kann, nach 1 Kor. 15, 50 ff. mit der Auferweckung zugleich die Verwandlung der Ueberlebenden eintritt, daß nach v. 48 f. (vgl. 2 Kor. 5, 1 f.) die Auferstandenen eine himmlische Leiblichkeit empfangen, und daß auf den damit eintretenden Zeitpunkt der vollen Offenbarung der Gotteskinder (vgl. §. 97, c) die ganze (vernunftlose) Schöpfung wartet, weil damit auch ihre Befreiung von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* gekommen ist (Röm. 8, 19 ff.). Denn diese ist in Folge des Fluches, den Gott nach dem Sündenfall über die Erde aussprach (Gen. 3, 17 f.), der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfen, und zwar unfreiwillig, ohne ihr Zuthun oder eigene Verschuldung, sondern nur um Gottes willen, der sie in Folge der adamitischen Sünde der Vergänglichkeit unterwarf. Darum aber ist ihr auch die Hoffnung gelassen, daß sie von dieser Knechtschaft der Vergänglichkeit wieder frei werden und zu einer der Herrlichkeit der Gotteskinder entsprechenden Freiheit gelangen soll, nach der sie jetzt schon insgesammt seufzend sehnt und sie gleichsam in den schmerzlichen Wehen, die sie durchschauern, herauszubeharren trachtet (Röm. 8, 20—22). Dann erscheint eine neue herrliche Weltgestalt an Stelle der jetzigen, die nach 1 Kor. 7, 31 bereits im Vergehen begriffen ist. Schon in den Thessalonicherbriefen sahen wir die Gläubigen der Erde entrückt und von dem erhöhten Herrn zur himmlischen Gemeinschaft mit ihm heingeholt werden (vgl. §. 64, d). —

3) Darum eben macht es gar keine Schwierigkeit, daß durch das *ἐκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* die *πάντες* v. 22 von dem Christus, in dem sie auferstehen, gesondert werden; und die Vorstellung einer Auferstehung in verschiedenen Abtheilungen (*τάγματα*) liegt völlig fern. Wenn Paulus hinzufügt, daß auf die Auferstehung der Christen das Ende folge (v. 24: *εἰτα τὸ τέλος*), so ist es schon darum ganz unmöglich, an das Ende der Auferstehung und somit an die Auferstehung derjenigen, die nicht Christen sind, zu denken, weil Paulus kein dazwischenliegendes chiliastisches Reich kennt (vgl. Anm. 1), und weil die *πάντες* in v. 22, auf welche das *ἐκαστος* in v. 23 sich bezieht, nur solche, die in Christo lebendig gemacht werden, und somit gläubige Christen sind. Wenn Beyschlag, S. 275 meint, es sei gegen das exegetische Gewissen, das *πάντες* im Nachsatz anders zu nehmen als im Vordersatz, so übersieht er, daß in diesem *πάντες* ebenso Christus ausgeschlossen ist, der nicht auf Grund seiner Lebensgemeinschaft mit Adam starb, wie in jenem alle, die nicht in der Lebensgemeinschaft mit Christus stehen, daß in beiden Gliedern das *πάντες* durch die Natur der Sache beschränkt wird. Endlich erfolgt auch nach v. 24—26 die Reichsübergabe an den Vater unmittelbar nach Befiegung aller Feinde, deren letzter der Tod ist. Diese Befiegung ist aber mit der Auferweckung und Verwandlung der Gläubigen vollendet (v. 54 f.), es kann also nicht noch

§. 97 immer nur von einer Auferstehung, welche an die Bedingung der Lebensgemeinschaft mit Christo und des Geistesbesitzes geknüpft ist, und nur von einer Beschaffenheit der Auferstehungsleiber, welche zu dem Erbtheil der Gotteskinder gehört. Für die, welche an dem christlichen Heile keinen Antheil haben, giebt es also keine Auferstehung (vgl. §. 34, d).⁴⁾

c) Wie schon in den Thessalonicherbriefen nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 64, d), wird der Zustand der himmlischen Endvollendung, an welchem Theil zu nehmen die Gläubigen durch die Auferstehung und Verklärung befähigt werden (not. b), als das Gottesreich schlechthin bezeichnet (1 Kor. 15, 50). Von diesem Gottesreiche sind alle Sünder ausgeschlossen (6, 9 f. Gal. 5, 21).⁵⁾ In ihm verwirklicht sich die Gottesherrschaft in vollkommener Weise. Christus, welcher als Heilmittler bis dahin die Herrschaft über die Gläubigen geführt hat, und welchem noch schließlich alle seine Feinde unterworfen sind, übergiebt dann die Herrschaft Gott, weil nunmehr der Zweck seines Mittlerregiments, die durch die Sünde gestörte Herrschaft Gottes auf Erden wiederherzustellen, erfüllt ist (1 Kor. 15, 24—28). Fortan ist Gott Alles in Allem, d. h. er ist im Gegensatz zu dem von dem Sohne geführten Mittlerregiment der unmittelbar in Allem Herrschende geworden. Schon der Zusammenhang dieser Stelle schließt die Beziehung derselben auf eine Apokatastasis aus; denn die Herrschaft, welche fortan Gott unmittelbar führt, kann keine andere sein, als die, welche Christus empfangen und ihm übergeben hat, und diese besteht nicht darin, daß alle feindlichen Mächte vernichtet oder

eine neue Besiegung des Todes bei der Auferweckung der Ungläubigen jenseits einer wie auch immer gedachten Zwischenperiode rückständig sein. — 4) Daß Paulus auf das Gericht über die Ungläubigen nur in seinen Briefen an christliche Gemeinden nicht weiter zu sprechen kommt (Röden, S. 385), was übrigens durchaus nicht der Fall ist (vgl. 3. B. 2 Theff. 1, 8 f.), ist eine leere Ausflucht. Während die ganze Schöpfung am Auferstehungstage von der Knechtschaft der *φθορά* frei wird, verfallen sie derselben (Gal. 6, 8; vgl. 1 Kor. 3, 17). Ihr Loos ist das Verderben, das nach §. 66, d in dem Tode besteht, welcher den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Röm. 6, 21. 23; vgl. 2. Kor. 2, 15 f. Röm. 8, 13), also nie wieder aufgehoben wird. Die Auferstehung könnte aber nur den Zweck haben, ihren Todeszustand aufzuheben, welchen Paulus nur als ein beständiges Schattenleben im Hades (§. 34, c) gedacht haben kann, das auch ihm ein unseliges war. Mit dem Bleiben der Ungläubigen im Tode steht das *καταργεῖσθαι* des Todes als des letzten Feindes (1 Kor. 15, 26) nicht im Widerspruch, wie Beyschlag, S. 258 meint. Wenn der Tod nur noch über die herrscht, welche nach dem definitiven göttlichen Richterspruche dem Tode verfallen sind, so ist er keine Gott widerstrebende Macht mehr, er ist, wie alle anderen Mächte, dem Willen Gottes unterworfen und muß ihm dienen (v. 27 f.). Nur in diesem Sinne heißt es ja auch v. 24 von allen anderen gottfeindlichen Mächten, daß sie vernichtet, d. h. all ihrer selbstständigen Macht und Wirksamkeit beraubt werden (vgl. §. 98, a), was gleich darauf dahin erklärt wird, daß sie, unter die Füße Christi gethan, seinem Willen dienen müssen (v. 25).

5) Paulus braucht den Ausdruck *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* nur von diesem Reiche der Vollendung, nie von der irdischen Gemeinschaft der Gläubigen. In Stellen wie Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20, wo es so scheinen könnte, ist nicht von dem Gottesreiche in seiner thatsächlichen Verwirklichung die Rede, sondern von dem Gottesreiche seinem Wesen nach, welches natürlich schon jetzt für die Christen die Norm ihres Verhaltens abgeben muß.

befehrt sind, sondern darin, daß sie machtlos geworden und seinem Willen unterworfen sind.⁶⁾ Doch erhellet allerdings aus §. 91, d, in wie umfassendem Maße Paulus die Gesammbefehrung der Heiden und Juden hoffte, und daß er auch den an sich möglichen Abfall der einmal Bekehrten der bewahrenden Treue Gottes gegenüber nur in den seltensten Ausnahmefällen eintretend dachte (§. 88, a).

d) Das letzte Ziel der ganzen Weltentwicklung ist die Verherrlichung Gottes. Wie Alles aus ihm hervorgegangen und Alles durch ihn vermittelt ist, so ist er auch das Ziel, auf welches Alles abzielt (Röm. 11, 36: *τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*), und dieses gilt insbesondere von der erlösten Menschenwelt (1 Kor. 8, 6: *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*). Ihm gebührt daher die Ehre in alle Ewigkeit (Gal. 1, 5. Röm. 11, 36. 16, 27), die der Apostel in seinem Doxologieen darbringt (2 Kor. 11, 31. 1, 3. Röm. 1, 25). Dieses letzte Ziel muß schon in der irdischen Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses beständig ins Auge gefaßt werden. Wenn die Gemeinde in Eintracht verbunden ist nach dem Willen Christi, so erstrebt sie das Eine Ziel, daß Alle einmüthig und mit Einem Munde Gott preisen (Röm. 15, 5 f.). Um diesen Preis Gottes zu fördern, hat sich Christus unser (v. 7) und insbesondere der Heiden angenommen (v. 9), auf ihn zielt die Erfüllung aller Gottverheißungen in Christo ab (2 Kor. 1, 20). Ebenso soll alles Thun der Christen zur Verherrlichung Gottes gereichen (1 Kor. 6, 20. 10, 31; *πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε*; vgl. Gal. 1, 24. 2 Kor. 9, 13). Insbesondere geschieht dies aber durch die beständige Danksgiving (*εὐχαριστία*) für alle gegenwärtigen Gnadenthaten Gottes (2 Kor. 4, 15). Daher strömt der Mund des Apostels über von Danksgivingen für das, was Gottes Gnade an den Gemeinden (1 Kor. 1, 4. 2 Kor. 8, 16. 9, 15. Röm. 1, 8. 6, 17; vgl. 1 Theff. 1, 2. 2, 13. 2 Theff. 1, 3. 2, 13) und an ihm selber gethan hat (1 Kor. 1, 14. 14, 18. 15, 57. 2 Kor. 2, 14. Röm. 7, 25). Daher läßt er nicht ab, sie zu gleicher Danksgiving zu ermahnen (2 Kor. 1, 11. 4, 15. 9, 11 f.; vgl. 1 Theff. 5, 18).

6) Schon Neander hielt es für wahrscheinlich, daß in dieser Stelle die Vorstellung von der Apokatastasis liege, und neuerdings machen dies Zimmer, S. 356 und Beyschlag, S. 274 f. wieder sehr nachdrücklich geltend. Aber wie es v. 22 für Paulus sich von selbst versteht, daß nur Gläubige, die in Christo sind, in Christo lebendig gemacht werden können, so hier, daß im vollendeten Gottesreiche, wo Gott Alles in Allem ist, nur die zur Heilsvollendung Gelangten sind. In den Mächten, die bloß widerwillig ihm unterworfen sind, ist Gott freilich nicht *τὰ πάντα*; aber sie kommen in diesem Kontext auch nur insofern in Betracht, als sie nicht mehr hindern können, daß in dem Gottesreich, an dem sie selbstverständlich keinen Theil haben, die volle Gottesherrschaft sich verwirklicht. Da Paulus sonst überall, und insbesondere in seiner Erwählungslehre einen doppelten Ausgang für das Endschicksal der Menschen in Aussicht nimmt, so bliebe auch hier weiter nichts übrig, als bei ihm ein Schweben zwischen ganz heterogenen Vorstellungen (Wiedermann, S. 300) und somit wieder eine ungelöste Antinomie anzunehmen, wozu wir doch nirgends Anlaß gefunden haben.

Dritter Abschnitt.

Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen.

Erstes Kapitel.

Die paulinische Grundlage.

§. 100. Die Rechtfertigungslehre.

Obwohl in den Gefangenschaftsbriefen die Erörterung der Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre zurücktritt, so gehen doch auch sie von denselben Grundbegriffen und insbesondere von denselben anthropologischen Vorstellungen aus, wie die älteren Briefe. a) Auch die religionsgeschichtliche Betrachtung des Heidenthums und Judenthums ist durchaus dieselbe. b) Auch hier ist die Zeit der durch Christum vermittelten Gnade angebrochen, deren Heilsveranstaltung auf seinem Tode ruht. c) Endlich erscheint die Rechtfertigungstheorie selbst gelegentlich in aller Schärfe und mit ihr die Lehre von dem neuen Kindschaftsverhältnis zu Gott. d)

a) Mit der Polemik gegen den Judaismus mußte in den Gefangenschaftsbriefen nothwendig die eingehendere Erörterung und Begründung der Voraussetzungen, auf welchen die Rechtfertigungslehre ruht, zurücktreten. Dennoch fehlen dieselben nicht. Schon der Begriff der Gerechtigkeit ist ebenso gefaßt, wie in den älteren Briefen,¹⁾ und sein Verhältniß zur *ἀλλήθεια* ist ganz das paulinische. Die *δικαιοσύνη*, als der normale,

1) Was Kol. 3, 20 als das *ἐδόξαστον* schlechthin, als das Gottwohlgefällige (Röm. 12, 1 f.; vgl. 14, 18. 2 Kor. 5, 9) bezeichnet (vgl. Eph. 5, 10), heißt in der Parallelstelle (Eph. 6, 1) *δικαιον*. Ein Nachlassen der strengeren Lehrsprache zeigt sich nur darin, daß Kol. 4, 1. Phil. 1, 7 das *δικαιον* mehr dem klassischen Sprachgebrauch entsprechend dasjenige bezeichnet, was dem Verhältniß des Menschen zu anderen Menschen entspricht. Wenn dagegen *ἀδικεῖν* Kol. 3, 25. Phil. v. 18 von dem Unrechtthun gegen den Anderen in engerem Sinne vorkommt, so ist das nach §. 65, b. Anm. 4 auch in den älteren Briefen der Fall. Gottes Gerechtigkeit erscheint auch hier als Unparteilichkeit (Eph. 6, 9. Kol. 3, 25); sein Jorn ist es, der über die Söhne des Ungehorsams kommt (Eph. 5, 6. Kol. 3, 6) und ihnen das Verderben bringt (Phil. 3, 19; vgl. 1, 28). Vgl. §. 66, d.

Gott wohlgefällige Zustand des nach Gott geschaffenen Menschen, entspricht der Wahrheit als dem sittlichen Prinzip (Eph. 4, 24: *δικαιοσύνη — τῆς ἀληθείας*), das Gerechte ist zugleich das Wahre (Phil. 4, 8), Gerechtigkeit und Wahrheit sind Synonymbegriffe (Eph. 5, 9).²⁾ Aber selbst der Apostel, der sich einer tadellosen Gesetzesbefolgung bewußt ist nach dem Maßstabe seiner pharisäischen Vergangenheit, meint eine selbstbeschaffte Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz, d. h. aus seiner Befolgung stammt, nicht zu besitzen (Phil. 3, 6. 9).³⁾ Dieselbe wird also auch hier thatsächlich nirgends vom Menschen verwirklicht. Genau wie im Römerbrief, wird die allgemeine Sündhaftigkeit und Zornverfallenheit der Menschheit, der Juden wie der Heiden, Eph. 2, 2 f. ausgesprochen. Diesen empirischen Zustand charakterisirt auch hier der Ausdruck *ὁ κόσμος* (v. 12) oder *ὁ κόσμος οὗτος* (v. 2) als Bezeichnung der gottwidrigen Menschenwelt oder der vorchristlichen Menschheit überhaupt.⁴⁾ Vor allem aber ist die anthropologische Grundlage, auf welcher die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit ruht, in unseren Briefen ganz die spezifisch paulinische. Auch hier bilden die dem ganzen N. T. gemeinsamen Begriffe von *σὰρξ, ψυχή, καρδιά* die Voraussetzung, wie bereits §. 67, d. 68, d gezeigt ist. Aber es tritt auch hier die eigenthümliche Umbildung ein, wonach die beseelte *σὰρξ* das natürlich-menschliche Wesen überhaupt ist (vgl. Phil. 3, 3), weshalb die menschlichen Herren im Gegensatz zu dem höheren Herrn, den der Gläubige hat, *κύριοι κατὰ σάρκα* heißen (Eph. 6, 5. Kol. 3, 22, vgl. Phil. v. 16). Weil nun die Willensregungen und Begierden des Fleisches erfahrungsmäßig sündhaft sind (Eph. 2, 3), heißt der Leib des natürlichen Menschen ein dem Fleische gehöriger (Kol.

2) Daneben bezeichnet *ἀλήθεια*, wie §. 65, b. Anm. 5, die Wahrheit einer Aussage (Eph. 4, 25) oder die Aufrichtigkeit eines Strebens (Phil. 1, 18), oder daß das Unterrichtetwerden in Christo ein wahres (Eph. 4, 21), die Erkenntniß der Leser in Wahrheit (Kol. 1, 6). Mit der Antithese gegen die Gesetzeslehre verschwindet dagegen hier die Bezeichnung der Sünden (*ἁμαρτίαι*: Eph. 2, 1. Kol. 1, 14; *παραπτώματα*: Eph. 1, 7. 2, 1. 5. Kol. 2, 13; *ἔργα πονηρά*: Kol. 1, 21; vgl. Eph. 5, 16) als *παραβάσεις* und ihres Prinzips als der *ἀνομία*. Auch das Wesen der Gerechtigkeit wird oft in allgemeinerer Weise bezeichnet als das Thun des göttlichen Willens (Eph. 6, 6; vgl. 5, 17. Kol. 1, 9. 4, 12) oder des Gottwohlgefälligen (Kol. 3, 20; vgl. Eph. 5, 10), als die guten Werke (Kol. 1, 10. Eph. 2, 10) oder die Gutheit überhaupt (*ἀγαθωσύνη*: Eph. 5, 9; vgl. 2 Thess. 1, 11. Gal. 5, 22. Röm. 15, 14), was aber doch auch in den älteren Briefen sich findet (vgl. §. 65 b. Anm. 6). — 3) Vgl. §. 66, a, und insbesondere zu dem *ἐκ τ. νόμου* Gal. 3, 21. Röm. 10, 5. Wenn der Apostel Phil. 3, 6 sagt, er sei nach der *δικαιοσύνη ἢ ἐν τῷ νόμῳ* (vgl. Gal. 5, 4) untadelig gewesen, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß es sich hier nur um das Ideal des Pharisäerthums handelt, dem er allerdings vollkommen genügt hat, daß diese Tadellosigkeit nicht vom Standpunkte Gottes, sondern seiner Sektengenossen aus gemeint ist. Doch mag zugegeben werden, daß er sich in dem Kampfe mit der judaistischen Gesetzeslehre eines solchen Ausdrucks der möglichen Mißdeutung wegen nicht bedient haben würde. — 4) Vgl. §. 67, a. Selten bezeichnet der Ausdruck das Universum (Eph. 1, 4) oder die Menschenwelt im populären Sinne (Kol. 1, 6). Hier wird der gegenwärtige Weltäon geradezu als der *αἰὼν τ. κόσμου τούτου* bezeichnet und ihm der *αἰὼν μέλλον* ausdrücklich gegenübergestellt (Eph. 2, 2. 1, 21). Zu dem artifellosen *ἐν κόσμῳ* Kol. 2, 20. Phil. 2, 15 vgl. Röm. 5, 13.

2, 11), wie Röm. 6, 6 ein der Sünde gehöriger. Die *σάρξ* ist in solchen Zusammenhängen so wenig das materielle Substrat des *σῶμα* (vgl. §. 68, b), daß eine Schonungslosigkeit gegen den Leib sogar eine Sättigung des Fleisches (im Sinne des natürlichen Menschen mit seinem Hochmuth) bewirken kann (Kol. 2, 23). Ebenso wie §. 68, c, bezeichnet *voûs* das natürliche Geistesleben des Menschen, das im Heidenthum allen wahren Inhalts entbehrt und erst durch den Geist, der ihm mitgetheilt, mit dem ganzen Menschen zugleich erneuert werden kann (Eph. 4, 17. 23). Er bleibt aber auch im Christen der Sitz des reflektirenden Bewußtseins mit seinen *νοήματα*, das nicht zu begreifen im Stande ist, wie man allen Schicksalen gegenüber sorglos bleiben kann (Phil. 4, 6 f.). Da wie er, so auch die *σάρξ* im Christen fortbesteht (§. 86, a. b), so kann er auch wieder ganz der Herrschaft der *σάρξ* und der in ihr noch wohnenden Sünde anheimfallen, so daß er, von sündhaftem Hochmuth erfüllt, ein *voûs τ. σαρκός* wird, wie der von ihr beherrschte Leib ein *σῶμα τ. σαρκός* (Kol. 2, 18. 11).⁵⁾

b) Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Heidenthums bietet in unseren Briefen die interessantesten Parallelen zu der Darstellung der älteren Briefe. Was Eph. 4, 17 f. über den Wandel der Heiden (Kol. 3, 11: Hellenen) gesagt ist, entspricht genau der Ausführung Röm. 1, 21 ff. (vgl. §. 69, b. c). Derselbe wird dadurch charakterisirt, daß sie auf Grund der Entleerung ihres Sinnes für das Göttliche (*voûs*) von allem wahren Inhalt in ihrer Gesinnung verfinstert sind, sofern ohne das Licht der Gotteserkenntniß dieselbe überall der rechten Direktive entbehrt (vgl. Eph. 5, 8: *ἦτε — ποτὲ σκότος*). Eigenthümlich ist nur, daß dies 4, 18 auf eine Entfremdung von dem Leben Gottes zurückgeführt wird, der nach Ps. 36, 10 mit dem Licht seiner Offenbarung sein eigenes Leben mittheilt (§. 104, c); doch wird die religiöse Unwissenheit (vgl. Act. 17, 30), um deretwillen dieselbe eingetreten, auch hier ausdrücklich als eine selbstverschuldete bezeichnet, indem sie auf die Verhärtung der Herzen gegen die (von der ursprünglichen Offenbarung ausgehenden) Antriebe zum gottähnlichen Leben zurückgeführt wird. Auch nach Kol. 1, 21 zeigt sich in ihren notorisch bösen Werken ihre Gottentfremdung und die Gottfeindlichkeit ihrer Gesinnung. Sie leben ohne Gott (*ἄθεοι*: Eph. 2, 12), den Mächten der Finsterniß geknechtet (Kol. 1, 13. Act. 26, 18. Eph. 6, 12, vgl. §. 70, c). Von praktischer Seite war die Folge jener Abkehr von Gott der prinzipielle

5) Es liegt hierin nur scheinbar ein Widerspruch mit der paulinischen Entgegensetzung des *voûs* und der *σάρξ* (Röm. 7, 25), der dadurch entsteht, daß hier vom natürlichen Menschen die Rede ist, in welchem der *voûs* die noch relativ gottverwandte, wenn auch der *σάρξ* gegenüber ohnmächtige Seite im Menschen ist, während dort von dem Christen die Rede ist, in welchem entweder die göttliche Kraft des *πνεύμα* oder das natürlich-menschliche Wesen (das auch hier, wo es sich um die Aufgeblasenheit des Hochmuths handelt, mit der *σάρξ* im materiellen Sinne gar nichts mehr zu thun hat), zur Herrschaft gelangt. Auch in dem Ausdruck *πνεύμα τ. voûs* Eph. 4, 23 liegt nur scheinbar ein Widerspruch, da ja der *voûs* des natürlichen Menschen den Anknüpfungspunkt für das göttliche *πνεύμα* bietet, durch welches derselbe ja nach Röm. 12, 2 erneuert wird. Von *ἐσω ἀνδρωπος* ist Eph. 3, 16 nicht im Sinne von Röm. 7, 22, sondern von 2 Kor. 4, 16 die Rede. Vgl. §. 68, d. Anm. 13.

Ungehorsam (2, 2), und wenn schon jetzt über die Söhne des Ungehorsams der Zorn Gottes kommt (5, 6), so ist es nur ein scheinbarer Widerspruch mit Röm. 1, 24. 32, wenn sie sich selbst, gegen jede Gewissensrüge fühllos geworden, der frechen Zügellosigkeit hingegeben haben (4, 19) und heimliche Greuel verüben, von denen zu reden schon die Schicklichkeit verbietet (5, 12). Als die spezifisch heidnischen Laster erscheinen wie §. 69, d, die Unzucht und die Habgier, die hier ausdrücklich als *εἰδωλολατρεία*, d. h. als Vergötterung des irdischen Gutes bezeichnet wird (5, 5. Kol. 3, 5) und mit jener verbunden in der gewerbsmäßigen Unzucht auftritt (Eph. 4, 19). Von der anderen Seite wird auch hier das Heidenthum als eine Anfängerreligion betrachtet, da die heidenschristlichen Kolosser nach Kol. 2, 20 durch das Gestorbensein mit Christo von den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* losgekommen sind (vgl. §. 70, b). Von ihm ist das Judenthum (die Beschneidung im Gegensatz zur Vorhaut: Eph. 2, 11. Kol. 3, 11) geschieden durch das Gesetz (§. 71), welches seine ganze Lebensweise in bestimmte Schranken einschließt, wie ein Zaun (Eph. 2, 14 f.). Trotzdem wandeln die Juden faktisch in den Lüften des Fleisches gleich den Söhnen des Ungehorsams und sind darum, wie sie, Kinder des Zornes (v. 3). Wenn aber hier das *φύσει* hinzugefügt wird, so involvirt das bereits den Gegensatz dessen, was sie *θεσει*, d. h. auf Grund der Bündnisse der Verheißung (v. 12) geworden sind (vgl. §. 72, d). Auch hier ist nämlich die Beschneidung und die Abstammung von den Vätern (Phil. 3, 5) als ein hoher Gewinn bezeichnet (v. 7), sofern sie die Theilnahme an der Verheißung bedingt, auf Grund derer die Juden bereits auf den Messias hofften (Eph. 1, 12), während die Heiden ohne Hoffnung dahinlebten (2, 12). Ueber den Schriftgebrauch im Epheserbrief vgl. §. 73. 74.

c) Der göttliche Heilsrathschluß wird auch hier, wie §. 75, a, bezeichnet als *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων* (Kol. 1, 26. Eph. 3, 9), das zwar in der Weissagung vorhervorkündigt, aber, weil diese doch erst für die christliche Gegenwart bestimmt war und im Lichte der Erfüllung allein vollkommen verstanden werden konnte, in anderen Generationen den Menschenkindern nicht so kundgethan ist, wie es jetzt den Aposteln und Propheten offenbart worden (v. 5). Jetzt nämlich hat Gott das Geheimniß seines Willens kundgethan in Gemäßheit seines Beschlusses, den er in seinem Innern (und darum in tiefster Verborgenheit) faßte, um Verfügung zu treffen über den Zeitpunkt, in welchem die Zeitläufte, welche überhaupt bis zu der Heilsvollendung in der Ewigkeit verfließen mußten, voll werden sollten, d. h. er hat bis zum letzten Ziel seiner Heilsveranstaltungen seinen Heilswillen kundgemacht (1, 9 f.). Das *πλήρωμα τ. καιρῶν* ist also nicht ganz identisch mit dem ähnlichen Ausdruck in Gal. 4, 4, sofern dieser den Anfangspunkt dieser Heilsveranstaltungen bezeichnet. Aber das Prinzip aller Heilsveranstaltungen ist, wie §. 75, b, die göttliche Gnade, die den Inhalt des Evangeliums bildet (Act. 20, 24: *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*; vgl. v. 32), deren volle Erkenntniß dasselbe vermittelt (Kol. 1, 6), deren Wirkung ein Gottesgeschenk ist, welches jeden Ursprung derselben aus eigenen Leistungen ausschließt (Eph. 2, 8 f.); und der Mittler dieser Gnade ist

Christus.⁶⁾ Nach Kol. 2, 6 ist den Gemeinden dieser Jesus Christus als der Herr verkündigt, und sie bekennen ihn darum als solchen (Phil. 2, 11); die solenne Bezeichnung des Heilsmittlers ist: *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* (Eph. 1, 3. 17. Kol. 1, 3).⁷⁾ Der Heilsmittler ist aber Christus, wie §. 80, a, auch hier geworden durch seinen Tod (Kol. 1, 22), der gern als Kreuzestodt qualifizirt wird (Phil. 2, 8, vgl. Eph. 2, 16) oder durch sein am Kreuze vergossenes Blut angedeutet (Kol. 1, 20, vgl. Eph. 2, 13 und dazu §. 80, c. Anm. 10). Gerade wie dort erscheint seine Selbsthingabe in diesen Tod bald als eine Gehorsamsthat Christi (Phil. 2, 8), bald als eine Liebesthat zu unserem Besten (Eph. 5, 2. 25: *ὑπὲρ ἡμῶν*). Wenn wir in Christo die Loskaufung aus der Schuldhaft haben (§. 80, c), welche ausdrücklich mit der Sündenvergebung identisch gesetzt wird (Kol. 1, 14), so ist dieselbe nach Eph. 1, 7 durch das Blut Christi vermittelt und wird Kol. 2, 14 bildlich so dargestellt, daß Gott

6) Durch sie sind wir errettet (Eph. 2, 5), und wie von ihr nach 1, 3—6 die ewige Erwählung ausgegangen, so ruht auf ihr die bereits thatächlich uns zu Theil gewordene Erlösung (v. 7), sie wird daher auch hier in allen Briefeingängen (Kol. 1, 2. Philem. v. 3. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2) den Lesern gewünscht. Wie §. 75, c, wird das mitleidige Erbarmen Gottes vgl. Phil. 2, 27) mit der Noth der im Sündentode liegenden Menschen und die Liebe als die Gesinnung, um deretwillen sich solches Erbarmen in ihm regt, von der Gnade, durch welche dies Erbarmen sich bethätigt (Eph. 2, 4; vgl. 1, 4), sowie die wohlthuende Güte, in welcher sich die Gnade ihre Erweisung schafft, von dieser selbst unterschieden (2, 7). Nach 4, 7 wird einem jeden die Gnade zugetheilt nach dem Maße des Geschenkes Christi (vgl. Röm. 5, 15. 17), weshalb er (mit Ausnahme von Kol. 1, 2) in den Eingangsgrißen neben Gott als Urheber des Gnadenbesitzes erscheint, und Phil. 4, 23. Philem. v. 25, wie in den älteren Briefen, den Lesern das Geleit seiner Gnade gewünscht wird. Durch ihn ist die Versöhnung vermittelt (Kol. 1, 20), die Kindschaft (Eph. 1, 5), der Zugang zu Gott (2, 18), die Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11); in ihm ist es begründet, daß Gott uns seine Gnade erweist (Eph. 2, 7), in ihm haben wir die Erlösung (1, 7), die Sündenvergebung (4, 32), den Zugang zu Gott (3, 12), in ihm empfangen wir Alles, was wir bedürfen (Phil. 4, 19). Vgl. §. 75, d. — 7) Sehr bemerkenswerth ist, daß die verschiedenen Bezeichnungen Christi in unseren Briefen aufs Genaueste dieselben Erscheinungen zeigen, wie die älteren Briefe (§. 76, a). Der Name *Ἰησοῦς* allein kommt nur noch Eph. 4, 21. Phil. 2, 10 vor, am häufigsten *Χριστός* oder *ὁ Χριστός*, jenes über dreißig Mal, das letztere noch häufiger. Bei der Zusammensetzung der Namen schwanken die Kodices oft; aber auch hier steht das einfache *Ἰησοῦς Χριστός* selten allein (Eph. 1, 5. Phil. 1, 11. 19. 2, 11). Die Umkehrung des Namens ist doch mehrfach ganz gesichert (Kol. 1, 1. 4, 12. Philem. 1, 9. Phil. 1, 8), besonders etwa fünfzehn Mal in der Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Häufig heißt Christus *ὁ κύριος* schlechthin (etwa zehn Mal) oder *κύριος* allein (hauptsächlich in der Formel *ἐν κυρίῳ*), weshalb er Eph. 4, 5 f. als der *εἰς κύριος* dem *εἰς θεός* gegenübergestellt wird, obwohl auch hier noch *ὁ κύριος* von Gott wenigstens Kol. 3, 13 ganz gesichert ist. Unter den Zusammenstellungen dieses Würdenamens mit dem Personennamen findet sich außer der im Texte erwähnten solennen Formel, in der aber nie mehr *ὁ κύριος ἡμ.* nachzustehen scheint, und zwar ebenfalls hauptsächlich in den Briefeingängen, *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (vgl. Phil. 4, 23: *ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός*), seltener das bloße (*ὁ*) *κύριος Ἰησοῦς*. Wie wenig kleinere Schwankungen zu bedeuten haben, zeigt die Thatsache, daß in dem Philipperebrief die solenne Formel *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* gar nicht vorkommt und im Brief an Philemon, der sonst fast alle Formen zeigt, gerade das einfache *Χριστός* nur v. 6 steht.

durch den Tod Christi die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes auslöschte, also die Schuld, welche die Uebertreter desselben kontrahirt hatten, dadurch getilgt erachtete.⁸⁾ Genau wie §. 80, d, ist es der Tod Christi, durch welchen Christus an seinem Kreuze die Feindschaft tödtete, welche Gott von der seinem Zorn verfallenen (Eph. 2, 3) Menschheit trennte, und so die Versöhnung der Welt mit Gott vermittelte (2, 16. Kol. 1, 21 f.) oder Gott selbst seinen Frieden mit der Welt machte, durch das Blut des Kreuzes Christi (v. 20).⁹⁾ Dagegen ist auch hier, wie §. 81, b, das neue sündenreine Leben nur die mittelbare, von Christo intendirte Folge seines Todes (Kol. 1, 22), die dadurch vermittelt ist, daß er die Gemeinde sich durch sein Blut zum Eigenthum erwarb (Act. 20, 28). Mit der *ὑπόστασις τῆς ἀναστάσεως* (Phil. 3, 10) ist endlich auch hier die Versiegelung der Heilsbedeutung des Todes Christi im Sinne von §. 81, d gemeint, weshalb Eph. 1, 19 f. die in der Auferweckung und Erhöhung Christi bewiesene Machtwirkung der Grund aller Heilsgewißheit ist.

d) Allerdings wird in unseren Briefen die Rechtfertigungslehre nirgends ausdrücklich exponirt. Allein wenn Phil. 3, 9 der eigenen Gerechtigkeit, die man vom Gesetz her (scil. durch seine Befolgung) erwirbt, entgegengestellt wird die durch Glauben vermittelte Gerechtigkeit, welche man von Gott her (*ἐκ Θεοῦ*) auf Grund dieses Glaubens besitzt, so ist

8) Ausdrücklich erscheint ja dies Auslöschende als die Vermittlung des *χαρίζεσθαι τὰ παραπτώματα* (Kol. 2, 13; vgl. 3, 13. Eph. 4, 32 und schon 2 Kor. 2, 7. 10. 12, 13). Dagegen ist davon, daß einer Forderung des Gesetzes genug gethan wurde (Geß, S. 239), hier so wenig wie Gal. 3, 13 die Rede. Das Gesetz kommt hier nicht in Betracht, sofern es eine Strafe für seine Uebertreter fordert, sondern sofern es uns seiner Uebertretung schuldig erklärt. Auch ist nicht von einem durch die Uebertreter selbst ausgestellten Schuldbrief (Mitschl II, S. 252 nach Hofmann) die Rede, sondern von einer Handschrift, die durch ihre (unerfüllten) Satzungen uns feindlich gegenüberstand, also vom Gesetz. Die Annagelung an das Kreuz aber kann nur bildlicher Ausdruck für die öffentliche Proklamirung der Abschaffung durch den Kreuzestod Christi sein, aber nicht, weil damit die Blutvergießung verbunden, wie Mitschl will (indem er das Gesetz mit Christo angenagelt sein läßt), den Tod Christi als Opfer darstellen. Selbst darin stimmt die Lehrsprache unserer Briefe mit der der älteren, daß Eph. 4, 30 (*ὅτι μέρα ἀπολύτρωσας*), wie 1 Kor. 1, 30, diese Erlösung von der Schuld als eine definitiv im Gericht erfolgende betrachtet wird, und Eph. 1, 14 *ἀπολύτρωσις*, wie Röm. 8, 23, in einem anderen als diesem technischen Sinne vorkommt. — 9) Wenn auch hier erst recht aus dem beständigen Wechsel von *σταυρὸς* und *αἷμα* erhellt, daß beides zunächst nur den gewaltsamen Tod Christi bezeichnet, so wird doch in unseren Briefen allerdings zuerst direkt der Tod Christi unter den Gesichtspunkt des Ältlichen Opfers gestellt (Eph. 5, 2). Nicht die Selbsthingabe Christi (das *παράδοῦναι ἑαυτόν*) wird hier als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet, da ausdrücklich gesagt werden soll, als was Christus sich selbst zu unserem Besten hingab, und die Apposition zu *ἑαυτόν*, nicht zum ganzen Satze gehört. Der allgemeine Begriff des Opfers (*προσφορά*) wird aber durch *θυσία* näher als ein blutiges Opfer und, da es sich um ein zum Besten Anderer dargebrachtes handelt, als Sühnopfer charakterisirt. Der von den freiwilligen Opfern entlehnte terminus technicus (Lev. 1, 9: *זֶבֶחַ נִיחֻם לַיהוָה*) soll nur die schon in dem *ἑαυτόν* liegende Freiwilligkeit und Gottwohlgefälligkeit dieses Opfers, damit aber den Grund, weshalb ihm Gott die Bedeutung eines Sühnmittels beilegen konnte, noch stärker hervorheben.

§. 101. Die Heilslehre.

Die Lehre von der durch die Geistesmittheilung in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit Christo, durch welche die Heiligkeit und Gerechtigkeit auch faktisch hergestellt wird, ist in unseren Briefen dieselbe, wie in den älteren. a) Auch hier beruht die gesunde Entwicklung des Christenlebens auf der immer volleren Realisirung jener Lebensgemeinschaft und auf der ungehemmten Wirksamkeit des Geistes im Gläubigen, durch welchen die göttliche Gnadenwirkung sich vermittelt. b) Die Hoffnungslehre ist, soweit sie bestimmter formulirt wird, ganz die der älteren Briefe. c) Auch hier beruht das Heil zuletzt auf der Erwählung und der Berufung durch das Evangelium, dessen Verkündiger an die Leser der durch Offenbarung dazu befähigte Heidenapostel ist. d)

a) Die Taufe, nach Eph. 4, 5 (*εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα*) vollzogen auf Grund des Glaubens an den Einen Herrn, bringt mit sich die Reinigung von der Schuldbesleckung (5, 26: *καθαρίας τῷ λοιπῷ τοῦ ὕδατος*; vgl. Act. 22, 16 und §. 84, a) unter Voraussetzung der Todeshingabe Christi (v. 25) und auf Grund eines Verheißungswortes (*ἐν ᾧ*), das dem zur Gemeinde Hinzutretenden die Aneignung der durch sie beschafften Entsündigung zusagt. Zugleich aber ist der Christ vom Anfang seines Christseins, d. h. von der Taufe an, in der Lebensgemeinschaft mit Christo (Eph. 2, 13: *ὡν — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; vgl. 5, 8). Die Folge der Aneignung Christi im Glauben (Phil. 3, 8: *Χριστὸν κερδαίνειν*) ist, daß man in Christo erfunden wird (v. 9) und in ihm zur schlechthinnigen Vollkommenheit gelangt (Kol. 2, 10).¹⁾ Diese dem Apostel so ganz eigenthümliche Lehrbildung findet sich in unseren Briefen vollkommen in der Weise der älteren Briefe durchgeführt. Der Christ ist mit Christo gestorben (v. 20) und in der Taufe mit ihm begraben (v. 12), nur daß hier ausdrücklich noch das Mitauferwecktwerden hinzutritt, als dessen Voraussetzung v. 13 die gnadenreiche Sündenvergebung genannt wird. Von der anderen Seite wohnt Christus durch seinen Geist im Herzen (Eph. 3, 17), so daß Christi Herz in unserm Herzen schlägt (Phil. 1, 8). Ausdrücklich aber ist hier gesagt, daß nicht nur die Geistesmittheilung (Eph. 1, 13; vgl. Phil. 1, 27), sondern auch die dadurch vermittelte Lebensgemeinschaft

1) Die Christen sind daher Brüder in Christo (Kol. 1, 2. Phil. v. 16. Phil. 1, 14; vgl. Kol. 4, 7. Eph. 6, 21: *διδάσκοντες ἐν κυρίῳ*), bei denen nur zur Frage kommen kann, was sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo ziemt oder ihm wohlgefällig ist (Kol. 3, 18. 20). Wenn Phil. 2, 1 das *ἐν Χριστῷ* durch die *κοινωνία τοῦ πνεύματος* aufgenommen wird, so erhellt, daß diese Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Geistesmittheilung vermittelt ist. Vgl. auch Eph. 2, 21 f., wo das *ἐν κυρίῳ* im Parallelismus durch *ἐν πνεύματι* ersetzt und in der Gemeinschaft mit Christo die Gemeinde zu einer Behausung Gottes im Geiste aufgebaut wird. Vgl. §. 84, b.

mit Christo (Kol. 2, 12)²⁾ oder das Wohnen Christi in uns (Eph. 3, 17) durch den Glauben bedingt ist, in dem also diese Lebensgemeinschaft nicht schon gegeben ist. Das Resultat davon ist eine Neuschöpfung, die sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo vollzieht (Eph. 2, 10: θεοῦ ἐσμέν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησ.; vgl. v. 15. 4, 24). Wie §. 84, d, sind die Christen die Heiligen (Kol. 3, 12 und noch fünfzehn Mal), und zwar auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo (ἄγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: Phil. 1, 1; vgl. Eph. 2, 21); auch hier ist die Gerechtigkeit faktisch in ihnen hergestellt (4, 24. 5, 9. Phil. 1, 11). Wie 1 Kor. 6, 11 (vgl. 84, d. Anm. 14) die Rechtfertigung erst nach der Heiligung folgt, ohne von ihr abhängig gemacht zu sein, so folgt Eph. 2, 15 f. die Versöhnung erst auf die Neuschöpfung, nicht weil sie die Folge davon ist, sondern weil die in dieser intendirte Vereinigung der Heiden und Juden zu einem neuen Menschen auch eine gleiche Art der Versöhnung beider erforderte (vgl. §. 105, c).

b) Der normale Entwicklungsgang des christlichen Lebens ist dadurch bedingt, daß das in der Taufe gesetzte neue Prinzip sich immer allseitiger verwirklicht (vgl. §. 86, c). Obmohl jeder Gläubige in Christo ist und Christus in ihm, so muß doch Christus immer wieder Wohnung machen in ihren Herzen (Eph. 3, 17), bis er Alles in Allen geworden (Kol. 3, 11); sie müssen in der Lebensgemeinschaft mit Christo bewahrt werden (Phil. 4, 7) und stehen bleiben (v. 1), ja sie müssen aus ἡπτιοι ἐν Χριστῷ zu τέλειοι ἐν Χριστῷ (Kol. 1, 28) werden, die, festgewurzelt in ihm (2, 7), fortdauernd in ihm wandeln (v. 6). In wem aber Christus wohnt, der wird beständig gestärkt (Eph. 3, 16 f.) und erneuert (4, 23) durch seinen Geist; nur durch die Handreichung dieses Geistes kann man Alles empfangen, was man zur Bewährung des Christenlebens bedarf (Phil. 1, 19); nur durch ihn kann man Gott wahrhaft dienen (3, 3).³⁾

2) Auch hier können die trinitarisch klingenden Zusammenstellungen Christi oder des Herrn, des Geistes und des Vaters (Eph. 4, 4—6. 2, 18. 22) nicht beweisen, daß der Geist persönlich gedacht ist, da er vielmehr 3, 20 (vgl. v. 16) deutlich als die Kraft Gottes dargestellt wird, die in uns wirkt und zu jeder christlichen Lebensthätigkeit uns kräftigt, von der daher jede Segnung (1, 3: εὐλογία πνευματικῇ), jede Einsicht (Kol. 1, 9: σύνεσις πνευματικῇ; vgl. Eph. 1, 17: ἵνα δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας) und jede Bethätigung christlicher Frömmigkeit (Kol. 3, 16. Eph. 5, 19: ᾠδαὶ πνευματικαὶ) ausgeht, und an der man Antheil empfängt (Phil. 2, 1; vgl. 2 Kor. 13, 13 und dazu §. 84, a).

3) Dann vollzieht der Christ alle seine Lebensfunktionen in ihm: in der Gemeinschaft mit ihm wurzelt die Freude (3, 1. 4, 4. 10), der Freimuth (Phil. 1, 8) und die Erquickung des Christen (v. 20), in ihm nimmt man einander auf (Phil. 2, 29), in ihm pflegt man die Eintracht untereinander (4, 2), in ihm wird man gestärkt (Eph. 6, 10) und vermag Alles (Phil. 4, 13). Insbesondere ist es auch hier (vgl. §. 86, c. Anm. 1) die Theilnahme an den Leiden Christi, welche der Christ an sich erfahren muß (Phil. 3, 10), bis das Maß der Trübsale, welche Christus erduldet, auch an ihm vollgeworden ist (Kol. 1, 24). Es kommt nur darauf an, daß man in dem diese Lebensgemeinschaft vermittelnden Geiste sein Lebenselement habe (vgl. §. 86, a) und nun auf Grund desselben feststehe (Phil. 1, 27), bete (Eph. 6, 18) und einander liebe (Kol. 1, 8), kurz die Einheit dieses Geistes bewahre, indem man keinem anderen Geiste Einfluß auf sich gestattet (Eph. 4, 3). Auch hier bezeichnet πνεῦμα das neue

Einer fortgehenden Erneuerung bedarf es auch hier. Obwohl das *ᾠμα τῆς σαρκός* in der Taufe ausgezogen ist (Kol. 2, 11), muß doch der alte Mensch immer wieder aus-, der neue immer mehr angezogen (3, 9 f. Eph. 4, 22. 24), die Heiligkeit, die der Christ besitzt, fleckenlos bewahrt werden (1, 4), bis er ganz lauter und unanstoßig wird, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11). Deshalb freilich muß der Christ immer von Neuem den Unterschied von Gut und Böse prüfen (v. 10) und den Willen Gottes (Kol. 1, 9. 4, 12. Eph. 5, 10. 17) erkennen lernen (vgl. die schöne Ausführung bei Ritschl II, S. 290).⁴⁾ Aber so sehr gerade bei der paränetischen Tendenz unserer Briefe hervortritt, daß der Apostel die Leser selbst für den Fortgang ihres christlichen Lebens verantwortlich macht, so sehr der Christ stets vorwärts streben muß (Phil. 3, 12 f.), so deutlich ist es doch auch hier überall die göttliche Gnade, welche zuletzt Alles in ihm wirkt. Er, der das gute Werk in ihnen angefangen, wird es auch vollenden (1, 6).⁵⁾ Auch hier also kann der Christ zuletzt nichts Anderes thun, als die Gnade in sich wirken lassen, indem er verharret im Glauben (Kol. 1, 23) und in ihm befestigt wird (2, 7); und er bleibt nur dafür verantwortlich, wenn er sich dieser Wirksamkeit verschließt oder sie hindert.

c) Neben dem Glauben und der Liebe ist, wie 1 Kor. 13, 13, die Hoffnung, deren Gegenstand, wie Röm. 8, 24 (S. 96, a), noch nicht vor Augen liegt, weil er im Himmel aufbewahrt ist (Kol. 1, 5), ein Haupt-

Geistesleben der Christen (Phil. v. 25. Phil. 4, 23); aber daneben bleibt doch der in uns wohnende Gottesgeist ganz objektiv gedacht, da derselbe nach Eph. 4, 30 betrübt werden kann, und nach 5, 18 darf jede höhere Erregtheit nur auf Grund dieses Geistes gewirkt werden. — 4) Dazu leitet ihn der Apostel an durch Verweisung auf sein Beispiel (Phil. 3, 17. 4, 9; vgl. 1, 30), wie auf das Vorbild Christi (Eph. 5, 2. Phil. 2, 5), durch seine Anordnungen in der Kraft Christi (Eph. 4, 17), denen die Gemeinden Gehorsam zu leisten haben (Phil. 2, 12. Phil. v. 21), wie durch Verweisung auf die Schrift (Eph. 5, 14); und es ist nach §. 87, d nicht unpaulinisch, wenn 6, 2 geradezu auf ein Gebot des Dekalogs provoziert wird. Auch hier entnimmt die Paränese des Apostels aus den Grundthatfachen des Heiles ihre Motive; sie sollen vergeben, wie ihnen vergeben ist (4, 32), sollen würdig ihrer Christenberufung (4, 1) oder Christi (Kol. 1, 10) und des Evangeliums von ihm (Phil. 1, 27) wandeln; sie sollen erwägen, daß sie geschaffen sind auf Grund guter Werke, die Gott als die ihm wohlgefällige Lebensordnung zuvorbereitet (festgesetzt) hat, damit er solche habe, die nun auch in ihnen wandeln (Eph. 2, 10) und Frucht bringen (Kol. 1, 10). — 5) Die überschwängliche Größe der Kraft Gottes ist es, welche den Gläubigen zu ihrer Heilsvollendung verhelfen (Kol. 1, 11. Eph. 1, 19), indem Gott sie mit allen erforderlichen Mitteln zum Siege im Christen-kampfe (6, 10 f. 13) und zur Erfüllung ihres Berufes (Kol. 1, 29) ausrüstet. Er stärkt die Kraft zur Geduld und zu ausdauerndem Ertragen (v. 11: *μακροθυμία*; vgl. Jac. 5, 10), und das rechte Leiden ist seine Gnadengabe (Phil. 1, 29). Er wirkt aber solches auf Grund des Gebetes (Kol. 4, 2. Eph. 3, 20. Phil. 4, 6) und der christlichen Fürbitte (1, 19), weshalb alles Erfreuliche in dem christlichen Zustande der Leser ihm gedankt wird (Kol. 1, 3. Phil. v. 4. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3; vgl. 4, 7. 9). Wie wenig dies für den Apostel ein Widerspruch mit jener Selbstverantwortlichkeit der Christen ist, zeigt Phil. 2, 12 f., wo die Ermahnung, ihre Heilsvollendung mit Furcht und Zittern zu beschaffen, gerade dadurch begründet wird, daß Gott Alles in Allen wirkt, das Wollen und das Wirken, daß er ihnen Alles darreicht, was sie brauchen, und somit keine Entschuldigung für sie übrig bleibt, wenn sie das Ziel nicht erreichen.

moment des subjektiven Christenlebens. Christus ist ihr Urheber (1, 27: ἡ ἐλπίς), und der heilige Geist ihr Unterpfand (Eph. 1, 14. 4, 30). Der Gegenstand der Hoffnung ist, wie §. 96, b, zunächst die Errettung von dem Verderben (1, 13. Phil. 1, 28; vgl. 2, 12), die der vom Himmel her erwartete Herr, dessen Anfunft nahe ist (4, 5), bringen wird (3, 20) als der Erreter (Eph. 5, 23). Auch hier ist die Errettung ideell bereits damit erfolgt, daß der Christ aus dem Sündentode zu einem neuen Leben mit Christus erweckt ist (2, 5 f.), weil damit die Ursache des Verderbens weggefallen ist. Das positive Korrelat der Errettung ist, wie §. 96, c, die ζωή (Phil. 2, 16. 4, 3). Das Leben, wie es einst die Christen mit dem erhöhten Christus führen werden, ist noch verborgen, wie der erhöhte Christus, der es bereits führt, noch verborgen ist, weil es ihnen erst in Gottes Rathschluß bestimmt ist (Kol. 3, 3). Es wird aber offenbar werden, wenn Christus, der Urheber dieses Lebens, in Herrlichkeit offenbar werden wird, da sie dann mit ihm gemeinsam diese Herrlichkeit an sich tragen werden (v. 4), die auch 1, 27 als Gegenstand der Hoffnung genannt wird (vgl. §. 97, c). Die dann erfolgende Verwandlung des der irdischen Niedrigkeit entsprechenden Leibes in die Nichtgestalt des verklärten Leibes Christi bildet auch Phil. 3, 21 das Korrelat zu der v. 20 erwarteten Errettung.⁶⁾ Auch hier steht das Erbtheil der Gläubigen (Eph. 1, 14. 18) in Beziehung zu ihrer Adoption (v. 5. 17); selbst Kol. 3, 24 (vgl. Act. 20, 32. 26, 18) erinnert die κληρονομία daran, daß die Sklaven als solche niemals erben. Diese κληρονομία verwirklicht sich aber, wie §. 97, d, in dem vollendeten Gottesreiche (Eph. 5, 5, vgl. Kol. 4, 11). Wie §. 98, b, bringt der Tag Christi (Phil. 1, 6. 10. 2, 16), der Eph. 5, 21 als der zu fürchtende Richter gedacht ist, die Entscheidung, wer von den Christen bewährt erfunden wird,⁷⁾

6) Paulus weiß auch Phil. 3, 11 nur von einer Auferstehung der in der Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 9) bewährten Gläubigen, die in Christo, der ἀρχή (scil. τῶν ἐγερθέντων) oder dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol. 1, 18; vgl. Act. 26, 23) begründet ist. Zwar hofft der Apostel auch hier, falls er den Märtyrertod erleiden sollte (Phil. 1, 20. 2, 17), unmittelbar nach dem Tode (aber gewiß nicht mittelst der Auferstehung, wie Schenkel, S. 294 f. will) zu Christo zu kommen, da nur unter dieser Voraussetzung das sofortige Abscheiden aus dem Leben ihm Gewinn sein kann (1, 21. 23; vgl. §. 96, d); und die Ansicht, daß dies nur als ein Prärogativ der Märtyrer betrachtet werde (Zeller, in den Theolog. Jahrbüchern 1847, 3. S. 402—407), ist völlig willkürlich. Dennoch ist auch hier dies οὖν Χριστῷ εἶναι das höchste Ziel der Christen Hoffnung noch nicht. Wenn übrigens schon in den vier Hauptbriefen das speziellere Eingehen auf die eschatologischen Vorgänge zurücktrat, so ist das in unseren Briefen in noch höherem Maße der Fall, ohne daß doch irgend eine wesentliche Aenderung in der Vorstellung von denselben sich nachweisen ließe. — 7) Nicht nur heidnische Sünden schließen vom Gottesreiche aus (Eph. 5, 5), sondern es bedarf auch einer ununterbrochenen Bewährung in der Erfüllung des speziellen Christenberufes, durch welche Christus verherrlicht wird, wenn das Ende des Christenlebens die Errettung sein soll (Phil. 1, 19 f.), wie auch nach 4, 3 die Namen der treuen Mitarbeiter am Evangelium im Buche des Lebens stehen. Daher ist es die Standhaftigkeit, welche sich in keinem Stücke von den Widersachern einschüchtern läßt, was den treuen Kämpfern als die gottgeordnete Anzeige ihrer gewissen Errettung gelten soll (1, 28), da sie hierin die höchste Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Gemeinschaft seiner Leiden

und die Vergeltung (*ἀνταπόδοσις*), die sie vom Herrn empfangen werden (Kol. 3, 24).⁸⁾

d) Der Epheserbrief beginnt mit der Danksgiving für die Erwählung der Christen (1, 4) und zeigt, daß der Zweck derselben auch hier die Realisierung der Heiligkeit und des mit der Kinderschaft gegebenen Heiles der Christen (v. 4 f.) ist (vgl. Kol. 3, 12: *ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι*), das Gott ihnen in Liebe vorherbestimmt hat. Die Namen der so Erwählten stehen nach Phil. 4, 3 im Buche des Lebens, zu dem sie bestimmt sind. Wie §. 88, b, ist die Erwählung erfolgt nach dem freien Wohlgefallen des göttlichen Willens durch seine Gnade (Eph. 1, 5 f.). Wenn die Christen nicht jeder für sich, sondern in und mit Einem Leibe berufen sind (Kol. 3, 15), so ist die von Gott ausgehende Berufung (Phil. 3, 14), wie §. 88, a, die Hinzuführung zur Christengemeinde und involviert ebenso die Bestimmung zu einem heiligen Wandel (Eph. 4, 1), wie die Hoffnung auf die Heilsvollendung (v. 4). Die Berufung wird auch hier vermittelt durch das Evangelium (Eph. 3, 6), welches den Glauben erzeugt.⁹⁾ Denn dieser wird Phil. 1, 29 ausdrücklich als ein *χάρισμα* bezeichnet und Gott für den Glauben der Leser gedankt (Kol. 1, 3 f. Eph. 1, 15 f.). Auch hier ist Paulus der durch den Willen Gottes (Kol. 1, 1. Eph. 1, 1) berufene Apostel Jesu Christi (3, 5; vgl. Act. 20, 24) und zwar speziell für die Heiden (Eph. 3, 1; vgl. Kol. 1, 23—28. Act. 26, 17).¹⁰⁾ In seiner Berufung, die als ein unmittelbares Eingriffenwerden von dem Herrn erscheint (Phil. 3, 12), ist dem Apostel das Heilsgeheimnis offenbarungsmäßig durch den Geist kundgethan (Eph.

erfahren, die seinem Tode gleichgestaltet werden läßt und darum auch die Aussicht auf die Erfahrung der Todtenauferweckung eröffnet (3, 10 f.). — 8) Auch Eph. 6, 8. Kol. 3, 25 wird die Äquivalenz der Vergeltung aufs schärfste dadurch ausgedrückt, daß man davon trägt, was man gethan hat (vgl. Phil. 4, 18: *πεπλήρωμαι* — v. 19: *ὁ Θεός μου πληρώσει*), und Eph. 6, 3 wird eine Nische, auf das irdische Leben sich beziehende Vergeltungsverheißung reproduziert. Auch hier erscheint der Lohn unter dem Bilde der Frucht, die gebracht wird und zugleich Segen bringt (Phil. 4, 17), oder des Siegespreises, den Gott den Kämpfern im Christenlauf am Ziele vorgesetzt hat (3, 14); und der Lohn, den Paulus speziell für seine Arbeit erwartet, ist der Ruhm, der ihm am Tage Christi zu Theil wird (2, 16. 4, 1; vgl. §. 98, d. Anm. 7).

9) Als das Werkzeug, wodurch der Geist Gottes wirkt, heißt es Eph. 6, 17 das Schwert des Geistes oder das Wort Gottes; auch das Wort schlechthin (Kol. 4, 3. Phil. 1, 14) oder das Wort der Wahrheit (Kol. 1, 5. Eph. 1, 13), das durch menschliche Organe verkündigt wird (*κηρύσσειν*: Kol. 1, 23. Phil. 1, 15, vgl. v. 17 f. Kol. 1, 28). Vgl. §. 89, a. Sein Inhalt ist Christus (Kol. 3, 16: *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 27: *εὐαγγ. τ. Χρ.*) oder das in ihm gegebene Heil (Eph. 1, 13: *εὐαγγ. τ. σωτηρίας*, 6, 15: *τῆς εἰρήνης*; Phil. 2, 16: *λόγος ζωῆς*) und die göttliche Gnade (Act. 20, 24. 32). — 10) Vgl. §. 89, b. c. Auch hier nennt sich Paulus einen *δοῦλος* Christi (Phil. 1, 1), und zwar zusammen mit einem seiner Mitarbeiter (*συνεργός*: Kol. 4, 11. Philem. v. 1. 24. Phil. 2, 25. 4, 3), die er auch sonst *δοῦλοι* (Kol. 4, 12) oder *διάκονοι* (1, 7. 4, 7) Christi nennt. Wie §. 89, b. Anm. 5, redet er von der ihm speziell in seiner Berufung zum Christen und Apostel zu Theil gewordenen Gnade (Eph. 3, 2. 8, vgl. Phil. 1, 7), die Eph. 3, 7 als ein Geschenk bezeichnet wird. Wenn die Bestimmung des Heiles für die Heiden nach v. 5 auch anderen Aposteln kundgemacht ist, so zeigt Gal. 2, 7 f., daß dies nicht unpaulinisch sein kann.

3, 3: κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη; vgl. v. 5), damit er selbst dann wieder dies Geheimniß kundthun könne (6, 19. Kol. 1, 27). An die Art, wie dieses Geheimniß in unseren Briefen aufgefaßt wird, knüpft sich zunächst die Eigenthümlichkeit derselben.

§. 102. Die Weisheitslehre.

Die Heilsbotschaft des Apostels ist zwar in den älteren Briefen zunächst der Gegensatz gegen alle menschliche Weisheit; aber sie enthält doch die wahre Weisheit, sofern sie allein den in Christo gegebenen Heilsweg zeigt. a) Daneben giebt es auch im Christenthum eine höhere Weisheit und Erkenntniß, die aber freilich in diesem Weltlauf immer noch unvollkommen bleibt. b) Im Gegensatze zu einer falschen Weisheitslehre wird nun in den Gefangenschaftsbriefen das Evangelium mit besonderem Nachdruck als die wahre Weisheitslehre gefaßt und die Beförderung der rechten Erkenntniß als die Aufgabe der normalen christlichen Lebensentwicklung hingestellt. c) Diese wahre Weisheit und Erkenntniß ist aber zugleich eine auf die praktischen Aufgaben des sittlichen Lebens hingerrichtete, deren richtige Lösung als eine zweite Hauptaufgabe unserer Briefe mit ihrem vorwiegend paränetischen Charakter erscheint. d)

a) Die Heilsbotschaft war dem Apostel zunächst der äußerste Gegensatz zu aller Weisheit dieser Welt, mochte dieselbe nun als jüdische Schriftgelehrsamkeit oder als heidnische Disputirkunst auftreten (1 Kor. 1, 20). Gott hat diese Weisheit eben dadurch zur Thorheit gemacht, daß er sie in ihrer völligen Unfähigkeit, den Heilsweg zu finden, darstellte und dagegen beschloß, die Gläubigen zu erretten durch eine Verkündigung, welche von dieser Weisheit nichts an sich trug und darum von ihrem Standpunkte aus Thorheit war (v. 21: διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος; vgl. v. 18), ja welche nach §. 89, a prinzipiell sich aller Vermengung mit menschlicher Weisheit entschlag und ent schlagen mußte (4, 10: μωροὶ διὰ Χριστόν; vgl. 3, 18). Dennoch brauchte diese Heilsbotschaft sich auch den Weisen dieser Welt gegenüber nicht zu schämen (Röm. 1, 16; vgl. v. 14); denn sie vermochte, was zuletzt doch jede Weisheit erstrebt und keine menschliche Weisheit zu erreichen vermochte (1 Kor. 2, 8), den Menschen den Weg zum Heile zu zeigen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Evangelium nicht nur Gotteskraft, sondern auch Gottesweisheit (1, 24), weil es den verkündet, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist (v. 30), und zwar so, daß es in der schlichtesten Form seiner Verkündigung immer noch weiser ist (v. 25), als die vergeblich nach Weisheit strebenden (v. 22) Menschen. Diese Weisheit bringt aber nicht eine theoretische Erkenntniß von Gottes Wesen und von den göttlichen Dingen, sondern die Erkenntniß des in Christo gegebenen Heiles.¹⁾ Die Wahrheit, welche das Evangelium

1) Im Gegensatz zum Heidenthum hat das Christenthum allerdings die Erkenntniß Gottes (Gal. 4, 9) und ist damit Licht im Gegensatz zur Finsterniß (2 Kor. 6, 14; vgl. 1 Thess. 5, 4 f.: οὐκ ἐν σκότει = οἱ τοὶ φωτός ἐστε), wie es in gewissem Sinne

kundmacht (2 Kor. 6, 7. 4, 2; vgl. 2 Thess. 2, 10. 12 f.), ist im Gegensatz zu der judaisischen Irrlehre (Gal. 2, 5. 14; vgl. 5, 7) der wahre Heilsweg; und die Juden, die ihn nicht annehmen, weil sie im Geseß die ausreichende *μόρφωσις τῆς γνώσεως κ. τ. ἀληθείας* (Röm. 2, 20) zu haben wähnen, eifern um Gott, *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (10, 2). Wenn der Apostel seinen Lesern wünscht, daß sie *σοφοί εἰς τὸ ἀγαθόν* seien (16, 19), so bezieht sich dies nach dem Zusammenhange zunächst auf das Festhalten der rechten Lehre (v. 17), das aber selbst dazu dienen soll, die irrthümlichen Anforderungen der Judaisten abzuweisen. Die wahre Weisheit besteht daher in der Erkenntniß des rechten Heilsweges, und diese ist durchaus praktischer Natur (vgl. 15, 14).

b) Von der einfachen Heilsbotschaft unterscheidet Paulus 1 Kor. 2, 6 die *σοφία*, welche er unter den gereifteren Christen (*ἐν τοῖς τελείοις*) verkündet, während er den noch unreifen (den *νηπίους*) Kindernahrung, nämlich Milch und nicht feste Speise, bietet (3, 2). Aber auch diese hat mit der Weisheit der Welt nichts gemein, sondern ist eine tiefere Einsicht in den verborgenen Heilsrathschluß Gottes (2, 7: *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην*), wie sie Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (v. 10), und wie sie darum nur für die Pneumatischen verständlich und beurtheilbar ist (v. 14 f.). Dahin gehört z. B. die Einsicht in die Tiefen der Weisheit Gottes (Röm. 11, 33; vgl. 1 Kor. 2, 10), welche sich dem Apostel bei der Betrachtung der wunderbaren Gotteswege erschließen, auf denen das Heil zu seiner universellen Verwirklichung gekommen ist und kommen soll. Insbesondere aber gehört dahin nach 12, 8 (vgl. §. 92, c. Anm. 9) die Einsicht in die eschatologischen Geheimnisse, welche von der Gabe der Weissagung (*λόγος σοφίας*) enthüllt werden, und die Gabe der tieferen Erkenntniß der Heilswahrheiten (*λόγος γνώσεως*; vgl. 13, 2. 14, 6), an welcher die Korinther besonders reich waren (1, 5. 4, 10. 2 Kor. 8, 7), wenn auch nicht Alle (1 Kor. 8, 7), und ebenso Paulus selbst (2 Kor. 6, 6. 11, 6). Allein alle Erkenntniß ist ohne Liebe werthlos (1 Kor. 13, 2), ja sie kann, wenn sie aufbläht, gefährlich werden (8, 1 f.), sie ist, wie alle Gaben, vergänglich (13, 8) und bleibt immer eine stückweise (v. 9—11), bis sie bei der Parusie der vollkommenen Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*) Platz macht (v. 12).

c) Obwohl also schon in den älteren Briefen das Evangelium von einer Seite her eine Weisheitslehre ist und für gereifere oder begabtere

schon die Juden den Heiden gegenüber sein wollten (Röm. 2, 19). Allein wenn der Apostel seine Verkündigung als eine Kundmachung des Duftes von der Erkenntniß Gottes beschreibt (2 Kor. 2, 14), so fügt er hinzu, daß der Träger dieses Wohlgeruches von Christo duftet (v. 15), d. h. daß es sich dabei um eine Erkenntniß Gottes handelt, wie sie in Christo gegeben ist. Und wenn 4, 6 die Wirksamkeit Gottes, wonach er die wahre Erkenntniß in den Herzen aufleuchten läßt, verglichen wird mit der Erschaffung des Lichtes (Gen. 1, 3), so wird als Gegenstand dieser Erkenntniß ausdrücklich die Herrlichkeit Gottes genannt, die sich im Angesichte Christi offenbart, welchen das Evangelium (als das Abbild Gottes) in seiner Herrlichkeit verkündet (v. 4). Die wahre Erkenntniß Gottes, die alle menschlichen Gedanken niederwirft, führt zum Gehorsam gegen Christum (2 Kor. 10, 5) und darum zur immer herrlicheren pneumatischen Lebensgestalt (3, 18; vgl. §. 86. c. Anm. 6).

Christen auch eine höhere Weisheit und Erkenntniß bietet, so springt doch in die Augen, daß in den Gefangenheitsbriefen der Begriff der Weisheit und Erkenntniß eine ungleich hervorragendere Rolle spielt. Der Grund davon ist das Auftauchen einer neuen Weisheitslehre in den kleinasiatischen Gemeinden, welche die Gläubigen zu einer höheren Stufe der Erkenntniß zu führen versprach, und welche doch Paulus nur für einen Rückfall in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* halten konnte, weil es sich dabei um theosophische Ueberlieferungen handelte (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*) und damit um eine *φιλοσοφία* (Kol. 2, 8) im Sinne der Menschenweisheit, wie sie nach not. a gerade den Gegensatz des Evangeliums bildet. Ihr gegenüber mußte Paulus stärker hervorheben, wie allerdings das Ziel des Christenthums der ganze Reichthum der ihrer selbst voll gewissen Einsicht (*σύνεσις*), die vollkommene Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*) sei, daß aber der Inhalt dieser Erkenntniß nicht irgend welche theosophische Lehre, sondern das Heilsgeheimniß (*τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ*) sei, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind (v. 2 f., vgl. Eph. 3, 9).²⁾ Der Inhalt dieses Mysteriums, in dessen Kundmachung uns Gott seine Gnade in aller Weisheit und Einsicht (*γρόνησις*), die er uns geschenkt, überreich erwiesen hat, ist nach Eph. 1, 8 f. sein auf unser Heil gerichteter Wille (v. 5. 11: *ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*; vgl. Act. 20, 27); nach Kol. 1, 26 die Gottesverheißung (*ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*: v. 25), welche durch die Verkündigung des Evangeliums erfüllt wird, und insbesondere Christus, sofern er der Urheber der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit ist (v. 27, vgl. 4, 3. Eph. 3, 4), weshalb es Kol. 2, 2 das Mysterium des Gottes Christi heißt, d. h. des Gottes, der in Christo sein Heilsgeheimniß offenbart und verwirklicht hat. Alles Gebet für die weitere Entwicklung der Christen konzentriert sich darauf, daß der Geist der Weisheit und Offenbarung sie zu der Gotteserkenntniß führe, welche lehrt, zu welcher Hoffnung uns Gott berufen hat, und wie groß seine Macht sei, nach welcher er uns diesem Ziele zuführt (Eph. 1, 17 ff.).

2) Die Bezeichnung des göttlichen Heilsrathschlusses als eines Mysteriums ist unseren Briefen mit den älteren gemein; allein das starke Hervortreten dieses Begriffes in jenen mag wohl mit der Antithese gegen die Irrlehrer zusammenhängen, welche noch unentthüllte Mysterien zu offenbaren vorgaben. Die Weisheitslehre unserer Briefe ist aber keine transzendente Speculation, wie Baur, S. 264 sie faßt, der in der Hervorhebung des Wissens und Erkennens, das sich von seiner Einheit mit dem Glauben ablöst und als selbstständiges Moment des religiösen Bewußtseins hervortritt, die Nähe der gnostischen Periode erkennt (S. 273). Der Gegenstand der Erkenntniß ist ja auch hier die göttliche Gnade (Kol. 1, 6) als die Grundlage der im Evangelium verkündeten Heilshoffnung (v. 5), oder der Sohn Gottes (Eph. 4, 13), in welchem uns diese Gnade zu Theil wird, d. i. Christus als unser Herr und Heilmittler (Phil. 3, 8), dessen Erkenntniß nur darum alles Andere überragt (*τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως*), ja als etwas Schädliches, das man von sich werfen muß, erscheinen läßt, weil jedes andere Gut uns daran hindern kann, ihn als das höchste Gut zu erkennen und uns anzueignen. Daher kann auch als dieser Gegenstand bezeichnet werden die Liebe Christi, die alle menschliche Erkenntniß übersteigt und nur erfahrungsmäßig begriffen werden kann (Eph. 3, 19), oder der für den menschlichen Verstand unerforschbare Reichthum des Heiles in Christo (v. 8).

Ebenso wird 4, 13 die Vollendung der Gemeinde in der Einheit, d. h. in der bei allen gleichen Entwicklung der Erkenntniß gesucht (vgl. Kol. 2, 2 f.). Je mehr die gesunde Entwicklung des christlichen Lebens durch die theosophische Irrlehre auf dem Gebiete der Erkenntniß bedroht war, um so mehr mußte durch die Darstellung des Evangeliums als der wahren Weisheitslehre und durch die Beförderung der wahren Erkenntniß ihr entgegen gearbeitet werden.

d) Bei dieser Auffassung der Weisheitslehre und der dadurch bezweckten Erkenntniß muß dieselbe nothwendig auch eine unmittelbar praktische Seite haben.³⁾ Die christliche Weisheit und Einsicht (*σύνεσις*) ist, wie eine Erkenntniß des göttlichen Heilswillens (Eph. 1, 9), so auch andererseits eine Erkenntniß des gebietenden göttlichen Willens (Kol. 1, 9), durch welche man in jedem guten Werke Frucht bringt und wächst (v. 10) oder genau pflichtmäßig wandelt (Eph. 5, 15. 17), weshalb *σοφία* auch Kol. 4, 5 (vgl. 1 Kor. 3, 10. 6, 5. 2 Kor. 1, 12) geradezu von der praktischen Lebensweisheit steht.⁴⁾ Auch hier, wie in den älteren Briefen, ist der Gegensatz des christlichen Lebens zum früheren heidnischen der von Licht und Finsterniß (Eph. 5, 8: *ἡμεῖς — ποτὲ σκότος, νῦν δὲ ὡς ἐν φεγγίτι*; vgl. Act. 26, 18. 23); aber das Wesen dieser Erleuchtung besteht darin, daß man prüft, was dem Herrn wohlgefällig ist; ihre Frucht, an der es den Werken der im unerleuchteten Zustande Wandelnden fehlt (*τὰ ἔργα τὰ ἀκαρπία τοῦ σκότους*), ist die Gerechtigkeit, in welcher die Kinder des Lichtes wandeln (Eph. 5, 8—11).⁵⁾ Noch entschiedener als in den älteren Briefen ist also hier die christliche Weisheit und Erkenntniß als eine auf die sittlichen Aufgaben abzielende gedacht. Demnach ist die Weisheitslehre unserer Briefe ebenso ein Sichversenken in die tieferen Gründe und die umfassenderen Folgen der großen christlichen Heilthatfachen, wie andererseits eine noch weitere Einführung der Heilswahrheit in das

3) Wohl ist auch hier das Evangelium das Wort der Wahrheit (Kol. 1, 5. Eph. 1, 13) im Gegensatz zu der von der Wahrheit abführenden Menschenlehre (Eph. 4, 14; vgl. v. 15: *ἀληθεύοντες*; die Wahrheit bekenkend, wie Gal. 4, 16); aber auch hier ist die *ἀλήθεια* gewöhnlich ein praktisches Prinzip, die Norm der *δικαιοσύνη* (§. 100, a), das wahre Unterrichtetsein in Jesu ist auf die Erneuerung des Lebens gerichtet (Eph. 4, 20 f.). Die rechte Lehre ist ebenso eine Uebertieferung von Christo (Kol. 2, 6 f., vgl. v. 4. 8), wie eine Lehre von dem christlichen Tugendleben (Phil. 4, 9); die Thätigkeit des Apostels (Kol. 1, 28), wie die der Gemeinde selbst, wenn das Wort von Christo reichlich in ihr wohnt (3, 16), ist ebenso ein praktisches Zurechtweisen (*νοοθετεῖν*) wie ein Lehren (*διδάσκειν*), und beides fördert sie in jeder Weisheit. — 4) Wenn nach Phil. 1, 9 die Liebe reich werden soll in Erkenntniß und allerlei Feinsichtigkeit, so kann auch hier die *ἐπιγνώσις* nur eine solche sein, welche der Liebe die rechte Art ihrer Bethätigung anweist, während umgekehrt nach Eph. 3, 18 f. nur das Festgewurzeltsein im Lieben zum Erfassen der Liebe Christi führen kann, und nach 5, 14 Christus dem als das Licht aufgeht, der vom Todesschlaf der Sünde aufsteht. — 5) Darum ist es auch die Aufgabe der Erleuchteten, die Anderen von der Sündhaftigkeit ihres Wesens zu überführen (Eph. 5, 11), weil dadurch, daß dem Sünder sein eigenes Wesen offenbart wird, er selbst ein Erleuchteter wird (v. 13); und wenn nach Phil. 2, 15 die Christen, weil sie das Wort vom Leben besitzen (v. 16), als Lichtträger erscheinen inmitten des verkehrten Geschlechts dieser Welt, so liegt darin wenigstens indirekt dieselbe Aufgabe angedeutet.

praktische Leben mit dem bunten Reichthum seiner konkreten Beziehungen. Nach beiden Seiten hin werden wir im Folgenden die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbrieife zu betrachten haben.

Zwölftes Kapitel.

Die fortgebildeten Lehren.

§. 103. Die kosmische Bedeutung Christi.

Der vorweltliche Heilsrathschluß, auf welchem die Schöpfung der Welt beruht, ist in Christo gefaßt, der darum als der erstgeborene Sohn der Liebe vor allen Kreaturen da war. a) Er ist der Mittler der Welterschöpfung und das Ziel der gesammten Weltentwicklung, die darauf hin tendirt, daß Alles in ihm als dem Centralpunkt des Alls zusammengefaßt werde. b) Die Realisirung dieses Weltzweckes war bedingt durch sein Herabsteigen zur Erde, welches eine That freiwilliger Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung ist. c) Als Lohn für dieselbe ist er zur vollen Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht worden, so daß nun er, in welchem die ganze Wesensfülle der Gottheit leibhaftig wohnt, Alles in Allen ist.

a) Die christliche Weisheitslehre versenkt sich vor Allem in die Tiefen des göttlichen Heilsrathschlusses. Daß dieser ein vorzeitlicher sei (§. 100, c), lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren. Sie gehen aber dahin fort, auch die Erwählung des Einzelnen zum Objekt der Heilswerwirklichung in diesen Rathschluß mit einzuschließen, so daß es erst in ihnen zu einer ewigen Erwählung kommt. In den überhimmlischen Regionen, wo Gott wohnt (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*), hat er uns mit jedem geistlichen Segen gesegnet, indem er uns erwählte vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 3 f.). Auch bei der von Gott ausgehenden Berufung, in welcher sich diese Erwählung verwirklicht, wird wenigstens darauf reflektirt, daß sie eine droben erfolgte ist (Phil. 3, 14: *ἡ ἄνω κλήσις*). Wenn das Heilsgeheimniß, seit es Aeonen giebt, verborgen war in dem Gott, der das All geschaffen hat (Eph. 3, 9), so ist mit dieser Charakteristik Gottes angedeutet, daß der Heilsrathschluß, der vor Grundlegung der Welt von dem Schöpfer gefaßt war, bereits bei ihrer Erschaffung maßgebend gewesen ist, daß seine Verwirklichung mit der Schöpfung der Welt begonnen hat. Hatte nun schon in den älteren Briefen der Rückschluß von dem, was Christus durch seine Erhöhung geworden war, auf seinen himmlischen Ursprung geführt (§. 79, b), so ergab sich hier derselbe a priori von dem Gedanken des vorweltlichen Heilsrathschlusses aus. Waren die Christen in Christo erwählt vor Grundlegung der Welt und dadurch in ihm bereits in der himmlischen Welt gesegnet (1, 3 f.), so mußte vor der Welt bereits

der Heilsmittler da sein, in welchem die Erwählung und Segnung begründet sein konnte zu einer Zeit, wo die Objekte derselben noch nicht vorhanden waren. Für uns würde dieser Gedankengang nur auf eine ideelle Präexistenz des Heilsmittlers im göttlichen Rathschlusse führen; für Paulus ergab er unmittelbar ein vorweltliches himmlisches Sein Christi, der in seinem irdischen Leben der Heilsmittler geworden ist. Wie die in ihm Erwählten zugleich die Gottgeliebten sind (Kol. 3, 12), so mußte er selbst der Geliebte κατ' ἐξοχήν (Eph. 1, 5), der höchste Gegenstand dieser Liebe (Kol. 1, 13: ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) sein, und auch hier bezeichnet ihn als solchen der Sohnesname (Eph. 4, 13: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ). Er mußte nicht nur vor Allem sein (Kol. 1, 17: πρὸ πάντων), sondern überragte auch dieser seiner Stellung zu Gott nach als Erstgeborener alle Kreatur (v. 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως).¹⁾

b) War der göttliche Heilsrathschluß bereits maßgebend für die Welterschöpfung, so mußte diese, wie jener, begründet sein in dem uranfänglichen Heilsmittler. Seine Würdestellung im Verhältniß zu jeder Kreatur beruht darauf, daß in ihm das All geschaffen ist (Kol. 1, 15 f.: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), daß es in ihm, dem zum Heilsmittler Erforenen (not. a), ursächlich beruhte, wenn überhaupt eine Welt geschaffen ward, die dieses Heils theilhaftig werden sollte. Dieses Begründetsein der ganzen Schöpfung in ihm schließt aber ein Doppeltes in sich: nicht bloß nämlich, daß das All durch ihn (ἐκ αὐτοῦ) geschaffen ist, was schon die älteren Briefe lehren, (S. 79, c), sondern auch, daß alles auf ihn hin (εἰς αὐτόν) geschaffen ist, d. h. nicht zur Erfüllung seiner letzten Zwecke, in welchem Sinne Gott allein das Weltziel bleibt (Röm. 11, 36 und dazu S. 99, d), sondern um zu der Gemeinschaft mit ihm zu gelangen, auf welche der ganze Weltplan angelegt ist. Und weil die Welt dieses Ziel noch nicht erreicht hat, so hat das All auch fortgehend in ihm seinen Bestand (Kol. 1, 17), der vor Allem seine in ihm selbst allein beruhende Existenz hat (εἶναι im Unterschiede von ἐκτίσται); es kann nicht untergehen, weil das in Christo gesetzte Weltziel noch verwirklicht werden muß. Wie dieses

1) Schon rein sprachlich angesehen, kann dieser Ausdruck nicht besagen, daß Christus unter allen Kreaturen die erstgeborene Kreatur war, wie es noch Hseri, S. 315. Reuß II, S. 75. Baur, S. 257. Benschlag, S. 83 fassen, so daß πάσης κτίσεως ein Genit. partitiv. wäre; denn nur ein Plural oder ein Kollektivbegriff kann eine Kategorie oder Gesamtheit bezeichnen, zu der ein Einzelner gehört. Da aber πάσης κτίσεως jede einzelne Kreatur bezeichnet, so kann der Genit. nur komparativ genommen werden und nur besagen, daß Christus im Vergleich mit jeder Kreatur der Erstgeborene war (vgl. Zimmer, S. 372). Jedenfalls liegt also in dem πρωτότοκος etwas, das ihn vor jeder Kreatur auszeichnet, wie er denn auch gleich darauf v. 16 f. in ein Verhältniß zur ganzen Schöpfung gesetzt wird, welches jede Möglichkeit ausschließt, ihn in irgend einem Sinne der Kreatur zuzuzählen. Daß er nicht der Eingeborene, sondern der Erstgeborene genannt wird, kann sich ebenso nicht darauf beziehen, daß auch die Kreatur in gewissem Sinne als Nachgeborene gedacht ist (vgl. H. Schmidt, S. 212), sondern nur auf sein Verhältniß zu denen, die in ihm ebenfalls zur Gotteskindschaft zu gelangen bestimmt sind, vielleicht zugleich mit Anspielung auf die himmlischen Gottesöhne. Vgl. noch θεὸς πατήρ: Phil. 2, 11. Kol. 1, 3, 3, 17; θεὸς καὶ πατήρ: Eph. 1, 3, 5, 20, nur in dogologischen Wendungen.

Weltziel aber gedacht ist, zeigt Eph. 1, 10, wo als das letzte Ziel der Heilsveranstaltung Gottes genannt wird, daß das All, wozu hier, wie Kol. 1, 16, in erster Linie die himmlischen und die irdischen Geisteswesen gehören, um deretwillen alles Geschaffene überhaupt da ist, wieder in Christo als in einem Einheits- und Mittelpunkt zusammengefaßt werde (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*). Dieser Centralpunkt des Alls ist er gewesen, als in ihm das All geschaffen wurde; hier aber wird darauf hingewiesen, daß er es wieder werden muß, weil ja durch die Sünde eine Störung in die ursprüngliche Weltordnung gekommen ist, auf deren Wiederaufhebung die Heilsveranstaltung abzielt (vgl. Kol. 1, 20: *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*). Durch diese Auffassung Christi als des Weltprinzips und Weltziels, das nach den älteren Briefen nur Gott selbst ist, geht die Christologie unserer Briefe über die der älteren hinaus. Es hängt damit zusammen, daß das Weltziel nicht mehr als das vollendete Gottesreich gedacht wird, in welchem die absolute Allherrschaft Gottes sich verwirklicht im Gegensatz zu der irdischen Mittlerherrschaft Christi, die dieser an den Vater zurückgibt (1 Kor. 15, 24, 28), sondern als die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ* (Eph. 5, 5), und daß die Erhöhung Christi ausgedehnt wird über Alles, was irgend einen Namen hat in dieser Welt und in der zukünftigen (1, 21), wo er also auch über Alle herrschen wird. Es kann eben das Weltziel nicht gedacht werden ohne den, in welchem die Weltjchöpfung begründet war.

c) Um nun aber die in ihm geschaffene Welt ihrem in dem vorzeitlichen Heilsrathschlusse gesetzten Ziele zuzuführen, muß Christus der Heilmittler werden und als solcher aus seinem himmlischen Sein in das irdische herabsteigen (Eph. 4, 10).²⁾ Dies Herabsteigen ist aber zugleich ein Uebergehen aus der seinem himmlischen Sein entsprechenden Existenzform in die irdisch-menschliche, in welcher allein er sein Heilmittleramt vollziehen konnte. Als *ἐπουράνιος* war er nämlich in Gottesgestalt (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*: Phil. 2, 6), d. h. er besaß die göttliche *δόξα*, die einem göttlichen Geisteswesen entsprechende Erscheinungsform, welche aus überirdischer Dichtsubstanz besteht.³⁾ In dieser seiner Herrlichkeit hätte er nur

2) Er ist der *καταβάς*, und es ist unrichtig, wenn Baur, S. 260 behauptet, dies Herabsteigen werde aus dem Hinaufsteigen Christi gefolgert, während gerade umgekehrt der Beweis, daß das Eph. 4, 8 citirte Psalmwort, welches von einem Aufsteigen redet (68, 19), auf Christum gehe, darauf gegründet wird, daß (unter der Voraussetzung, daß von einem himmlischen Wesen die Rede sei) nur von dem *καταβάς* ein *ἀνέβη* ausgesagt werden könne (v. 9). Dann bezieht sich aber das *καταβὰς εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* auch nicht, wie auch Geß, S. 248 f., Schenkel, S. 290, Mösgen, S. 255 wollen, auf die Höllenfahrt Christi, sondern auf das Herabsteigen zur Erde, die nur im Gegensatz zu dem *εἰς ὕψος* der Psalmstelle als die niedere Region bezeichnet wird (vgl. R. Schmidt, S. 202 ff., Immer, S. 378). — 3) Daß hier von Christo in seinem vorzeitlichen Sein die Rede ist, haben aufs Neue R. Schmidt, S. 163 ff., Geß, S. 311 f. schlagend erwiesen, und die Beweisführung Mösgens für das Gegentheil (S. 233 ff.) zeigt nur, welche Gewaltthaten erforderlich sind, um den einfachen Wortsinne zu verkehren. Die Identität der *μορφῇ Θεοῦ* mit der *δόξα* ergibt sich daraus, daß die *δόξα*, welche die Vollenbeten erlangen (§. 101, c), und welche dem verklärten Leibe Christi eignet (Phil. 3, 21), ursprünglich Gott angehört, der Eph. 1, 17 der

der Welt erscheinen dürfen, um das Gleichgestellte mit Gott ihr gegenüber (*τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*), d. h. die göttliche Ehre und Anbetung zu gewinnen. Aber er achtete diese gottgleiche Würdestellung nicht für etwas zu Raubendes (*οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο*), d. h. eigenliebig und eigenmächtig an sich zu Reißendes (v. 6). Vielmehr entleerte (*ἐκένωσεν*), äußerte er sich sogar dessen, was er besaß, nämlich der *μορφή θεοῦ*, indem er die *μορφή δουλον* annahm (v. 7) und so in das seinem ursprünglichen Sohnesverhältniß inadäquate Knechtsverhältniß eintrat (vgl. Gal. 4, 4 und dazu §. 79, b).⁴⁾ In einem solchen hätte er freilich auch gestanden, wenn er in irgend eine höhere Ordnung der Geschöpfe Gottes eingetreten wäre; darum muß die Art, wie er Knechtsgestalt annahm, näher dahin bestimmt werden, daß er in Gleichgestalt von Menschen kam (Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*).⁵⁾ Als letztes Resultat der so erläuterten *κένωσις* und Bedingung der *ταπείνωσις* wird endlich hervorgehoben, daß er in seiner gesamten Lebensdarstellung als ein Mensch wie alle anderen erfunden ward (v. 7). Dahin gehörte namentlich, daß er keiner leidensvollen Lage sich entzog, bis er am Leibe seines (todesfähigen) Fleisches (Kol. 1, 22) im Gehorsam gegen Gott den schimpflichen Kreuzestod erduldet (Phil. 2, 8), durch welchen er der Heilmittler ward.

d) Ist die Erscheinung Christi auf Erden auf Grund einer freiwilligen Selbstentäußerung oder Selbsterniedrigung erfolgt, so kann die

πατήρ τῆς δόξης heißt, und darum auch dem Sohne der Liebe in seinem ursprünglichen himmlischen Sein. Nur darf man die *μορφή θεοῦ* nicht mit dem *σῶμα τῆς δόξης* identifizieren, um daraus zu schließen, daß der präexistente Christus als himmlischer Mensch gedacht ist, da Gott doch nirgends ein *σῶμα* beigelegt wird. Uebrigens kommt auch hier *δόξα* außer in dieser technischen Bedeutung noch von der Fülle der göttlichen Herrlichkeit überhaupt vor (Kol. 1, 11. Eph. 1, 12. 14. 3, 16) und wird dann auf Alles übertragen, was ihm eignet (1, 6) oder von ihm kommt (v. 18). Daneben heißt es, wie §. 76, d. Anm. 9: Ehre, Preis (Eph. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11. 3, 19. 4, 20). — 4) Die richtige Erklärung dieser Stelle hängt an der durch eine wortgetreue Fassung des *ἀρπαγμός* geforderten Unterscheidung des *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, das Christo nur bestimmt war, von der *μορφή θεοῦ*, die er in seinem vorzeitlichen Sein bereits besaß. Wenn Hofmann z. d. St. wieder die letztere lediglich die Erscheinung des ersteren sein läßt und Geß, S. 317 sogar zur Identifizierung von Beidem neigt, so muß jener den *ἀρπαγμός* von dem *actus rapiendi* nehmen, was ohne gekünstelte Eintragungen gar keinen Sinn giebt und auch mit den von ihm beliebten nur zu einer völlig leeren Antithese führt, da für jenes gewaltsame Anschaffen kein Objekt denkbar ist, und Geß *ἀρπαγμός* gleich *ἀρπαγμα*, was anerkannt sprachwidrig ist und zu willkürlicher Ergänzung des Hauptgedankens (S. 315 f.) nöthigt. Vgl. 2 Kor. 8, 9 und dazu §. 79, c. — 5) Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß er kein wahrhaft menschliches Subjekt ward, sondern nur vorübergehend menschliche Gestalt annahm (Baur, S. 269), was ja schon durch die Fortdauer der *μορφή ἀνθρώπου* in seinem *σῶμα τῆς δόξης* ausgeschlossen wird. In dem Begriff des *ὁμοιώμα* (Röm. 1, 23. 8, 3) liegt keine Andeutung einer Ungleichheit, sondern nur, daß diese menschengleiche Daseinsform ihm etwas ursprünglich Fremdartiges war. Für gänzlich verfehlt halte ich die Beziehung der Worte auf die menschenähnliche Geburt Christi, die Hofmann zu der durchaus unnatürlichen Lostrennung der Worte vom Vorigen bewogen hat; aber auch ein Gefommen-sein im Bilde von Menschen, d. h. in faktischer Leiblichkeit (Pfleiderer, Urchristenth., S. 218) entspricht dem Ausdruck nicht.

Rückkehr zu seinem himmlischen Sein nicht als bloß naturgemäße Wiederherstellung seines ursprünglichen Zustandes, sondern nur als der göttliche Lohn für jenes Verhalten gefaßt werden. Sie muß ihm aber zugleich mehr gegeben haben, als er besaß, nämlich das von ihm auf dem Wege eigenwilligen Ansehens verschmähte εἶναι ἰσα θεῷ (Phil. 2, 9: *ὁδὸν καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσεν*). Wohl ist der Hinaufgestiegene naturgemäß wieder hinaufgestiegen über alle Himmel (Eph. 4, 10⁶) und so seinem ursprünglichen Sein zurückgegeben. Aber nach Kol. 3, 1. Eph. 1, 20 hat Gott ihn, nachdem er ihn von den Todten auferweckt, in der himmlischen Welt zu seiner Rechten gesetzt, und so ist er der Erste schlecht hin geworden (Kol. 1, 18). Diese gottgleiche Würdestellung hat er vordem noch nicht besessen; erst in seiner Erhöhung hat Gott ihm den Namen gegeben, der über jeden Namen erhaben ist, nämlich den Namen des *κρίσιος* im absoluten Sinne, in welchem sich alle Kniee beugen sollen, der also die volle göttliche Ehre und Anbetung involvirt (Phil. 2, 9 ff.).⁷ Es gehört aber zu der Eigenthümlichkeit unserer Briefe, daß sie zum Ausdruck für die dieser göttlichen Würdestellung entsprechende Wesensherrlichkeit des erhöhten Christus, wahrscheinlich im Anschluß an eine bei den Irrlehrern herrschende Terminologie, wiederholt den Ausdruck τὸ πλῆρωμα gebrauchen. Während diese, wie es scheint, die göttliche Wesensfülle, d. h. die Totalität der in Gott beschlossenen Eigenschaften, Kräfte und Güter über das ganze höhere Geisterreich ausgebreitet dachten, wird Kol. 1, 19 mit Nachdruck hervorgehoben, daß das ganze Pleroma beschloß, in dem Auferweckten und Erhöhten Wohnung zu machen. Eigenthümlich ist Christo aber, daß die ganze Fülle des göttlichen Wesens (θεότης) in ihm σωματικῶς wohnt (2, 9),⁸ d. h., daß Christus, weil er auferstanden ist und damit eine menschliche, wenn auch verklärte Leiblichkeit wieder empfangen hat (vgl. Phil. 3, 21: τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ), diese göttliche Wesensfülle nicht in der Form der reinen Geistigkeit besitzt, sondern so, daß dieselbe in einer menschlichen Leiblichkeit sich darstellt. Eben darum

6) Zu der Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln, über welchen der Wohnsitz Gottes selbst ist, vgl. 2 Kor. 12, 2. — 7) Auch hier wird darauf Psalm 8, 7 bezogen, nur daß Gott nicht bloß in seinem Rathschluß (wie 1 Kor. 15, 27), sondern in der Erhöhung Christi bereits thatsächlich ihm Alles unter seine Füße gethan hat (Eph. 1, 22). Allein auch hier ist diese Untergebung nur prinzipiell vollendet, da Phil. 3, 21 darauf hinweist, wie er, der alles sich unterwerfen kann, in der Verwandlung unserer Leiber auch den Tod (vgl. 1 Kor. 15, 26) besiegen wird. — 8) In beiden Stellen entscheidet gegen die Beziehung auf die irdische Erscheinung Christi (vgl. N. Schmidt, S. 208 ff., Beyschlag, S. 69) der Kontext, da nach 1, 18 f. Christus durch seine Auferweckung der erste schlecht hin werden sollte, weil das ganze πλῆρωμα, d. h. Gott, sofern dasselbe in ihm enthalten, in dem Erhöhten zu wohnen beschloß. Für die einzig naturgemäße Beziehung des κατοικεῖ 2, 9 auf die Gegenwart des Erhöhten aber entscheidet der Kontext mit v. 10 ff. Erst in dem erhöhten Christus, wie er ihm erschienen war, und nicht in der Beschaffenheit seines irdischen Lebens, das er nicht geschaut, war dem Apostel die Bürgschaft gegeben für die geschichtliche Wirklichkeit des als Heilmittler erschienenen Trägers des göttlichen πλῆρωμα im Gegensatz zu den phantastischen Geisteswesen der Irrlehrer, die dasselbe ausmachen sollten. Auch Eph. 4, 13 ist die Fülle Christi keine andere als die Gottesfülle (3, 19), wenn auch in beiden Stellen nur an die gedacht ist, mit welcher die Gläubigen erfüllt werden.

wird auch der erhöhte Christus Kol. 1, 15 das Abbild des unsichtbaren Gottes genannt (vgl. 2 Kor. 4, 4), weil in dem himmlischen Lichtglanz dieses verklärten Leibes, wie er dem Apostel erschienen war, das an sich unsichtbare Wesen Gottes sich sichtbar macht.⁹⁾ Kraft dieser in ihm wohnenden Gottesfülle kann nun der erhöhte Christus Alles in Allen zur Vollenbung bringen (Eph. 1, 23. 4, 10), ja selbst Alles in Allen sein (Kol. 3, 11), wie es nach 1 Kor. 15, 28 Gott allein ist, sodaß nun das nach Eph. 1, 10 intendirte Weltziel (not. b) erreicht ist. Auch hierdurch ist seine bleibende centrale Stellung zu der vollendeten Welt im Unterschiede von den älteren Briefen gewährleistet.¹⁰⁾

§. 104. Das Heilswerk in seiner kosmischen Bedeutung.

Auch die Engel, deren sämmtliche Ordnungen zu der in Christo geschaffenen Kreatur gehören und dem erhöhten Christus untergeordnet werden, sind in das durch Christum zu realisirende Weltziel eingeschlossen. a) Dagegen erscheint die Macht des Reiches der Finsterniß durch den Versöhnungstod Christi gebrochen und seine endliche volle Unterwerfung gewiß. b) Den Menschen bringt das Erlösungswerk in unseren Briefen die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Verhältnisses zu Gott und ihrer ursprünglichen Gottverwandtschaft. c) Damit ist schon hier für den Christen der Gegensatz der himmlischen und irdischen Welt aufgehoben, sein Leben ist bereits ein himmlisches geworden. d)

a) Wenn in unseren Briefen von den Engeln ungleich häufiger die Rede ist als in den älteren¹⁾, so hat das seinen Grund sichtlich darin,

9) Daraus folgt dann freilich, daß dieser Anschauung von Christo keineswegs die alexandrinische Logoslehre zum Grunde liegt, wie Hseri, S. 308, Reuß II, S. 73 f., Baur, S. 256, Bouschlag, S. 79 und Pfleiderer, Urchristenth., S. 673 ff. annehmen, weil diese Aussage gar nicht auf den präexistenten Christus geht, sondern auf den, in welchem wir die Erlösung haben (v. 14), und welcher über die Christen herrscht (v. 13), d. h. auf den erhöhten Christus. Wenn unmittelbar darauf ihm ein Prädikat beigelegt wird, welches auf sein uranfängliches Sein zurückweist (v. 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), und wenn v. 16 f. von ihm Dinge ausgesagt werden, welche sich auf sein Verhältniß zur Schöpfung vor der Menschwerdung beziehen, so folgt daraus nur, ebenso wie aus Phil. 2, 6—9, wo Jesus Christus (v. 5) das identische Subjekt für das ursprüngliche Sein *ἐν μορφῇ θεοῦ*, wie für das irdische Leben und die Erhöhung zur göttlichen Herrschaft ist, daß auch hier an eine ideale oder unpersonliche Präexistenz nicht zu denken ist, daß vielmehr der präexistente und der erhöhte Christus eine identische Person sind. — 10) In einem eigenthümlichen Widerspruch mit der hohen Christologie unserer Briefe scheint es zu stehen, wenn Gott Eph. 1, 17 und Kol. 2, 2 (lies: *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*) der Gott unseres Herrn Jesu Christi, also des erhöhten, genannt wird. Dies kann aber nicht bezeichnen, daß Gott von Christo als Gott verehrt wird (vgl. Bouschlag, S. 85), was im grellsten Widerspruche mit den oben besprochenen Aussagen stehen würde, sondern nur, daß von dem Gott die Rede ist, der Christum zu unserm Herrn gemacht hat. Ueber Kol. 2, 2 vgl. §. 102, c.

1) Abgesehen von den Thessalonicherbriefen, wo wir den Engeln als Begleitern und Dienern des wiederkehrenden Christus begegneten (S. 64, a), werden sie 1 Kor. 4, 9

daß die theosophische Spekulation jener Zeit sich besonders viel mit den Engeln zu thun machte und, wahrscheinlich indem man sie mit zu dem göttlichen *πλῆρωμα* rechnete und ihnen eine Art Mittlerstellung anwies, bis zu einer göttlichen Verehrung derselben fortging (Kol. 2, 18. 23). Semehr dadurch die einzigartige Dignität Christi verlegt wurde, um so mehr kam es dem Apostel darauf an, hervorzuheben, wie auch sie zu der in Christo geschaffenen Kreatur gehören, die ja alle himmlischen und irdischen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen umfaßt (1, 16).²⁾ Wenn aber die Engel mit zu der in Christo, d. h. durch ihn und auf ihn hin geschaffenen Kreatur gehören, so müssen dieselben auch in das bei der Schöpfung intendirte Weltziel (§. 103, b) einbeschlossen sein, wie Eph. 1, 10 und Kol. 1, 20 ausdrücklich betont wird. Die Wiederausammenfassung der himmlischen und irdischen Geisteswesen in Christo als ihrem Centralpunkt, wie sie dadurch nothwendig geworden war, daß die Sünde die Menschenvwelt von der heiligen Engelwelt schied und damit die Harmonie der göttlichen Geistererschöpfung zerriß, wird in letzterer Stelle als eine Wiederveröhnung der dadurch geschiedenen beiden Theile derselben bezeichnet, die sie erst zu der in der Schöpfung angelegten Vereinigung mit Christo zurückführte. War jenes erst möglich, nachdem Gott Friede gemacht hatte mit der ihrer Sünde wegen ihm (und der heiligen Engelwelt

nur erwähnt, um in der Verbindung mit den Menschen den Begriff des *κόσμος* im weitesten Sinne zu umschreiben, wie Röm. 8, 38 den Begriff von *πάντα κτίσις* (v. 39); endlich 1 Kor. 13, 1. Gal. 4, 14, wo hypothetisch von höheren als menschlichen Wesen die Rede ist. Nach Gal. 1, 8 sind sie himmlische Wesen, der höheren Lichtwelt angehörig (2 Kor. 11, 14: *ἄγγελος φωτός*), und haben, wie in der Lehre Jesu (§. 19, d. Anm. 6), verklärte Leiber, wie der erhöhte Christus einen hat (1 Kor. 15, 48), welche im überirdischen Glanze der göttlichen *δόξα* strahlen (v. 40). Nach Gal. 3, 19 ist unter ihrer Vermittlung das Gesetz gegeben, und 1 Kor. 11, 10 scheint vorausgesetzt zu sein, daß sie als unsichtbare Zuschauer in den Gemeindeversammlungen gegenwärtig sind. Vgl. Pj. 138, 1. — 2) Wenn bei dieser Gelegenheit die verschiedenen Ordnungen derselben erwähnt werden, von denen in den älteren Briefen noch kaum die Rede ist, so geschieht dies ebenfalls nur, um im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche sich wohl viel mit den verschiedenen Engellassen beschäftigten, hervorzuheben, daß keine von ihnen von dieser Zugehörigkeit zur Kreatur ausgeschlossen ist. Die Röm. 8, 38 von einander getrennt genannten *ἀρχαί* und *δυνάμεις* dürften schwerlich hierher gehören, zumal die den *ἄγγελοι* entgegengesetzten *ἀρχαί* wohl irdische Herrschermächte sind. Nur 1 Thess. 4, 16 wird ein *ἀρχάγγελος* erwähnt; und da die dämonischen Mächte in solche Ordnungen geschieden erscheinen, (1 Kor. 15, 24), so werden wohl nach dieser Analogie auch die Engel als ein organisirtes Reich gedacht sein. Mag übrigens der Apostel die in unseren Briefen vorkommenden Benennungen dieser Ordnungen aus den Rabbinenschulen (vgl. schon bei Petrus §. 50, a. Anm. 2) oder aus den Theosophemen seiner Gegner entlehnt haben: jedenfalls legt er nicht den mindesten Werth darauf, da in den beiden Hauptstellen (Kol. 1, 16. Eph. 1, 21) weder die Ordnung noch die Namen selbst übereinstimmen. Außer den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, die auch Kol. 2, 10. Eph. 3, 10 vorkommen, haben sie nur noch die *κυριότητες* gemein, während in der Kolosserstelle *θρόνοι*, in der Epheserstelle *δυνάμεις* als vierte Klasse erscheinen. Merkwürdig ist, daß Eph. 3, 15 von *πατρίαι* (Geschlechtern, Familien) im Himmel und auf Erden die Rede ist, wobei also die Engelordnungen auch unter den Begriff der Familien gesetzt sind. Von leiblicher Abstammung kann dabei natürlich nicht die Rede sein, zumal schon der Name *πατρίαι* von der Vaterschaft Gottes hergeleitet wird.

um ihn) verfeindeten Menschenwelt durch das Blut seines Kreuzes, so waren ja auch die Engel dadurch, daß Christus um dieser Friedensstiftung willen noch unter sie im Range der Geschöpfe Gottes herabsteigen mußte (Phil. 2, 7 f.), in eine durchaus inadäquate Stellung zu ihm gekommen.³⁾ Auch sie mußten daher erst in die rechte Stellung zu seiner Person (die zum Centralpunkt und damit zum Haupte der Geistererschöpfung bestimmt war) zurückgeführt werden, als er über alle Engelordnungen erhöht (Eph. 1, 21), das Oberhaupt derselben (Kol. 2, 10) ward, so daß nun sie, die Himmelsbewohner, ebenso ihre Kniee vor ihm beugen, wie die Erd- und Hadesbewohner (Phil. 2, 10). Während dies Verhältniß Christi zu den Engeln sonst aber nur dazu dient, die Absolutheit seiner Weltherrschaft auszudrücken (vgl. S. 19, d. 50, a), erscheinen hier damit die Engel mit einbeschlossen in das letzte Ziel des Erlösungswerkes, weil dasselbe eben kein anderes ist, als das Weltziel selbst.

b) In ganz anderem Sinne erhält das Erlösungswerk seine Beziehung auch auf das übermenschliche Reich des Bösen, das in unseren Briefen ebenfalls stärker noch als in den älteren hervortritt.⁴⁾ Der

3) Das εἰς αὐτόν kann nach dem ganzen Kontext nur auf Christum gehen, wodurch schon die Beziehung des ἀποκαταλλάσσειν auf die Versöhnung mit Gott ausgeschlossen ist, und das εἰρηνοποιήσας kann als Part. Aor. nur die demselben vorausgehende, dasselbe ermöglichende Veranstaltung bezeichnen. Eine Unterwerfung der bösen Geister (H. Schmidt, S. 193 ff.) oder der anmaßlichen Gesetzesengel (Ritsch II, S. 253) könnte unmöglich als eine Zurückführung zu ihm als dem Haupte bezeichnet werden, und die Annahme einer der Erlösung bedürftigen Engelklasse zwischen den guten und bösen (Geß, S. 246. Schenkel, S. 283. Anm. 3) ist schriftwidrig. Eine Wiederbringung der gottfeindlichen Geisterwelt, die überall als definitiv böse gedacht ist, liegt der biblischen Anschauung so fern, wie ein Erlösungsbedürfnis der Engelwelt, weshalb der Verfasser gar kein Bedürfnis fühlte, seinen Ausdruck erst gegen diese beiden Gedanken zu verknäufeln. An dem Erlösungswerk selbst haben die Engel keinen Antheil, weil sie seiner nicht bedürfen; daher erscheinen sie auch, wie bei Petrus (vgl. S. 50, a. Anm. 2) und in gewissem Sinne schon 1 Kor. 11, 10, nur als Zuschauer desselben, wenn ihnen nach Eph. 3, 9 f. mittelst des in der Kirche verwirklichten Heilsgeheimnisses die vielgestaltige Weisheit Gottes, welche dieses Ziel herbeigeführt hat, kund wird.

4) In den älteren Briefen heißt der Teufel (Eph. 4, 27. 6, 11: ὁ διάβολος, v. 16: ὁ πονηρὸς) der Satan, der als der Gott dieser Weltzeit (2 Kor. 4, 4) die der Sünde geknechtete Menschenwelt beherrscht, wie er denn auch wahrscheinlich mittelst der Schlange bereits die Eva verführt hat (11, 3) und mit seinen Dämonen im Heidenthum seinen spezifischen Herrschaftsbereich hat (vgl. S. 70, c). Eigenthümlich ist die Vorstellung, wonach, ähnlich wie Luc. 13, 16 (S. 23, a), leibliche Leiden auf seine Wirksamkeit zurückgeführt werden, doch so, daß er dabei nur mit ausdrücklicher Zulassung Christi (2 Kor. 12, 7) oder auf Geheiß seines Apostels (1 Kor. 5, 5) thätig erscheint. Der ὁλοφρεντής aber (10, 10) ist ein Engel Gottes, der sein Strafgericht vollzieht, und nicht der Satan oder einer seiner Engel. Wenn 2 Kor. 12, 7 von einem ἄγγελος σατάν die Rede ist, so erhellt hieraus, daß der Satan als Oberhaupt eines bösen Geisterreiches gedacht ist; und nur dieses kann mit den ἄγγελοι gemeint sein, welche nach 1 Kor. 6, 3 dem Gerichte der Gläubigen unterliegen. Auch in diesem giebt es, wie in dem himmlischen Geisterreich, verschiedene Ordnungen (1 Kor. 15, 24: πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις), die ihre Macht in der noch unbefehrten Welt haben. Ist demnach mit der Befehrung der Heidenwelt und der Errettung Israels das Ende der Heilsgeschichte auf Erden gekommen, so sind alle diese gottfeindlichen Mächte zu nichts gemacht und Christo als ihrem Sieger unterworfen (v. 25).

Teufel ist nach Eph. 2, 2 der Herrscher, nach dessen Norm einst die Heiden wandelten, und dessen Geist jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams, also in der noch unbefehrten Welt wirkt mittelst der von ihm beherrschten Geistermacht (ἐξουσία in kollektivem Sinne).⁵⁾ Wenn nun Gott nach Kol. 2, 15 diese Mächte ihrer Waffenrüstung beraubt (ἀπεκδυσάμενος) und öffentlich zur Schau gestellt hat (ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ), indem er sie als Besiegte im Triumph aufführte am Kreuze (ἡρπάξεν αὐτοὺς ἐν αὐτῷ scil. τῷ σταυρῷ), wenn er also durch den die Sündenschuld tilgenden (v. 14) Tod Christi einen Sieg über sie gewonnen hat: so kann dies nur so verstanden werden, daß der durch seine Sündenschuld von Gott getrennte Mensch eben dadurch der Herrschaft der widergöttlichen Macht verfallen war, und erst im Bewußtsein der Schuldentlastung ein neues Leben im Dienste Gottes beginnen kann.⁶⁾ Aber dieser prinzipielle Sieg schließt nicht aus, daß der Teufel mit seinen Mächten der Finsterniß immer wieder gegen das Reich Christi ankämpft. Das ganze Christenleben ist ein Kampf gegen diese übermenschlichen und überirdischen Mächte (Eph. 6, 12), in welchem der Teufel alle Mittel der List (v. 11) und Gewalt anbietet (v. 16), um die Gläubigen zu Falle zu bringen (v. 13).⁷⁾ Wo man irgend eine Sünde wieder in sich aufkommen läßt, giebt man dem Teufel wieder Spielraum (4, 27). Nach jener prinzipiellen Ueberwindung muß aber nothwendig dieser Kampf

5) Kol. 1, 13 scheint ἐξουσία nur die Obermacht zu sein, welche der Satan im Bereich der Finsterniß (im Gegenstze zu ἐν τ. φωτί v. 12) ausübt; nach Kol. 2, 15. Eph. 6, 12 sind auch in ihr Stufenordnungen gedacht (ἀρχαί, ἐξουσίαι), und an letzterer Stelle werden sie ihrem Herrschaftsbereich nach als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, ihrem Wesen nach als eine Geistermacht voll Bosheit (τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας) charakterisirt. Wenn sie als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich bezeichnet werden, so ist das nur in populärem Sinne zu verstehen, wonach alles Ueberirdische dem Himmel angehört; denn ihr eigentlicher Wohnsitz ist nach Eph. 2, 2 (ἐξουσία τοῦ ἀέρος) der zwischen Himmel und Erde befindliche Luftkreis, was Bösgen, S. 292 vergeblich leugnet. — 6) Auch nach 1, 23 sind die Christen aus der Macht der Finsterniß errettet (vgl. Act. 26, 18), sofern sie in das Reich Christi versetzt sind, in welchem sie die Erlösung von der Sündenschuld haben (Kol. 1, 14), weshalb auch nach 1 Kor. 5, 5 der unbußfertige Sünder wieder dem Satan übergeben wird. Ritschl II, S. 253 und mit ihm viele neuere Ausleger denken völlig grundlos auch hier an die Gefesengel, Benjhsag, S. 101 gar an die vergötterten Naturgewalten, denen er ihre Verehrung nimmt. Uebriqns würde auf diesen Sieg auch das ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (Eph. 4, 8) gehen, wenn es irgend indizirt wäre, auch diese Worte der Psalmstelle mitzudeuten, nur daß dort nicht an den im Tode errungenen Sieg, sondern an die durch seine Erhöhung den gottwidrigen Mächten abgewonnenen Seelen gedacht wäre. — 7) Auch in den älteren Briefen ist Satan der Widersacher Christi und seines Heilswerkes (2 Kor. 6, 15: τίς συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ). Er ist es, der die Wirksamkeit des Apostels hindert (1 Theff. 2, 18), der die Sinne der Ungläubigen verblendet (2 Kor. 4, 4), der die Gläubigen versucht (1 Kor. 7, 5; vgl. 1 Theff. 3, 5) und mit listigen Anschlägen betrügt (2 Kor. 2, 11), der namentlich durch die Irrlehre die Wirksamkeit des Evangeliums zu stören trachtet (Röm. 16, 20), indem er sich in einen Lichtengel verkleidet (2 Kor. 11, 14) und mit seinem Geiste die Irrlehrer inspirirt (2 Theff. 2, 2), weshalb bei dem Auftreten Begeisterter stets die διάκρισις πνευμάτων nothwendig ist, und der endlich die letzte Personifikation des gottfeindlichen Prinzips mit seiner höchsten Macht ausrufen wird (v. 9).

mit dem Siege Christi endigen, der schließlich Alles sich unterwerfen kann (Phil. 3, 21; vgl. 1 Kor. 15, 24).⁸⁾

c) Daß Christus die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott bewirkt hat, lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§ 100, c). Allein das stehend gebrauchte Dekompositum ἀποκαταλλάσσειν (Kol. 1, 20 f.; Eph. 2, 16) weist ausdrücklich darauf hin, daß diese Versöhnung nur das ursprüngliche, in der Schöpfung (§ 103, b) begründete Verhältniß der Menschheit zu Gott wiederhergestellt hat. Wird doch selbst das nähere Verhältniß, in welches Gott durch die Stiftung der Theokratie zu Israel getreten war, als ein solches betrachtet, dem das Heidenthum nur durch seine gottwidrige Entwicklung entfremdet (Eph. 2, 12), das also ursprünglich auch ihm bestimmt war. Damit würde dann übereinstimmen, daß 3, 15 Gott, von dem jede πατριά im Himmel und auf Erden den Namen führen soll, schon ursprünglich in einem Vaterverhältniß zu allen Menschen und Engeln gedacht ist, welches durch die Kindesannahme der Christen nur wiederhergestellt wird. Von der anderen Seite haben die Menschen auch ursprünglich Theil gehabt an dem göttlichen Leben; denn die selbstverschuldete religiöse Verfinsterung des Heidenthums hat nicht nur, wie in den älteren Briefen, eine tiefe sittliche Verjunkenheit, sondern eine Entfremdung von dem (ursprünglich besessenen) göttlichen Leben zur Folge gehabt (4, 18: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς Θεοῦ, vgl. Kol. 1, 21).⁹⁾ Die Neuheit des im Christenthum wiedergewonnenen Lebens aber, welches schon nach den älteren Briefen eine Gottesschöpfung ist, erscheint zwar auch hier, konkret gedacht, als der gottgeschaffene neue Mensch (ὁ καινὸς ἄνθρωπος: Eph. 2, 15) im Gegensatz zum alten (4, 22. Kol. 3, 9; vgl. schon Röm. 6, 6). Eigenthümlich aber ist unseren Briefen, daß das Ideal, welches in dieser Erneuerung sich realisirt, bezeichnet wird als das Bild Gottes (Kol. 3, 10: κατ' εἰκόνα τοῦ πύσαντος; vgl. Eph. 4, 24: κατὰ Θεὸν πύσαντες), und auch diese Anspielung auf die Schöpfungs-

8) Diese Unterwerfung ist aber auch hier so wenig wie §. 95, c als endliche Befehung oder Vernichtung des Reiches des Bösen gedacht. Denn Eph. 1, 10. Kol. 1, 20 ist nur von den himmlischen Mächten im engeren Sinne, d. h. von den Engeln die Rede, da die bösen Geister und die Ungläubigen der endlichen Vereinigung mit Christo nicht fähig und somit selbstverständlich hier außer Betracht gelassen sind. Die κατὰχρόνιοι aber (Phil. 2, 10) sind nicht die Dämonen, sondern die Hadesbewohner. Auf das endliche Schicksal dieser Geister, die nach 1 Kor. 6, 3 von den Gläubigen gerichtet werden, hat Paulus hier so wenig, wie in den älteren Briefen reflektirt. Genug, daß sie jeder Macht, welche die absolute Allherrschaft Christi beeinträchtigen könnte, durch ihre Unterwerfung unter Christum beraubt sind.

9) Völlig anderer Art ist die Korrelation von Licht und Leben in der Stelle Phil. 2, 15 f., wo die ζωή wohl das ewige Leben ist, durch dessen Verkündigung sie auch Anderen den Weg zum Leben zeigen. Auch die älteren Briefe kennen die Bezeichnung des sündigen Lebens als eines Todeszustandes (Röm. 7, 10. 24 und dazu §. 72, b); aber ausdrücklicher wird hier der sittliche Zustand des Heidenthums als ein Todtsein durch die Sünden (Eph. 2, 1; vgl. 5, 14) bezeichnet. Es hängt damit zusammen, daß mit einer eigenthümlichen Wendung des Bildes die Vorstellung von einem Auferstehen mit Christo nicht dem Mitsterben mit Christo, sondern diesem früheren Todeszustande entgegengesetzt wird (Kol. 2, 12 f. 3, 1. Eph. 2, 5 f.).

geschichte (Gen. 1, 27), weist darauf hin, daß das Heilswerk nur die ursprüngliche gottverwandte Natur des Menschen herstellt.¹⁰⁾

d) Mit der Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses zu Gott ist die Trennung aufgehoben, welche die Sünde zwischen den Menschen und Gott aufgerichtet hatte, wir haben durch Christum freien Zugang zu Gott (Eph. 2, 18. 3, 12); da, sofern wir in das Reich des zur Rechten Gottes sitzenden Christus versetzt sind (Kol. 1, 13, vgl. 3, 1), das Gemeinwesen, dem wir angehören, bereits im Himmel ist, wo Christus unser Herr sich befindet (Phil. 3, 20). Die Vorstellung von der in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit Christo wird nicht nur dahin weiter geführt, daß wir mit ihm auferweckt sind (Kol. 2, 12. 3, 1), was indirekt schon in Röm. 6, 5 lag, sondern, da seine Auferweckung eine Auferweckung zum himmlischen Leben war, dahin, daß mit unserem *συνωποιοῦσθαι* wir bereits zu einer realen (wenn auch erst geistigen) Theilnahme an dem himmlischen Leben Christi erweckt und in der Lebensgemeinschaft mit ihm *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* niedergelegt sind (Eph. 2, 5 f., vgl. 1, 20). Unser wahres Leben ist nicht mehr ein *ζῆν ἐν κόσμῳ* (Kol. 2, 20), für das wir gestorben sind (3, 3).¹¹⁾ Im Himmel sind aber nicht nur die schon gegenwärtig den Christen mit Christo gegebenen Güter, sondern auch die ihnen in Hoffnung gewissen (Kol. 1, 5: *ἡ ἐλπίς ἡ ἀποκεκρυμένη ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς*), vor Allem das im Jenseits zu erwartende Leben, das, als von Gott ihnen bestimmt, freilich noch in Gott verborgen ist, aber dort doch schon real vorhanden, wie das verklärte Leben, das Christus bereits erlangt hat und das nur noch verborgen ist, um bei der Parusie zugleich mit dem uns bestimmten offenbar zu werden (3, 3 f.; vgl. übrigens schon 2 Kor. 5, 1). Ist auch das den Heiligen bestimmte Besitzthum (*κληρος*; vgl. Act. 26, 18) im Lichtreich (*ἐν φωτί*; vgl. 2 Kor. 11, 14: *ἄγγελος φωτός*) ein jenseitiges, so sind sie doch für ihren Antheil daran (*μερίς*; vgl. 2 Kor. 6, 15) bereits fertig gemacht von Gott (Kol. 1, 12), gehören also schon ideell diesem Lichtreich an. Wir haben hier nur eine höhere

10) In den älteren Briefen wird das Ebenbild Gottes nur auf die Herrschermajestät des Mannes gedeutet (1 Kor. 11, 7). Der alte Mensch muß aber nach einem bei Paulus sehr häufigen Bilde (vgl. 1 Theff. 5, 8. Gal. 3, 27. 1 Kor. 15, 53 f. Röm. 13, 12. 14) ausgezogen werden, wie ein Gewand, damit der neue angelegt werde (Kol. 3, 12. Eph. 6, 11. 14). Ohne Bild heißt das, daß der neue Mensch, der eben erst an die Stelle des alten getreten ist, weil das alte Wesen sich immer wieder trübend in das prinzipiell gesetzte neue Wesen einmischte, stetig erneuert, d. h. in seiner neuen Beschaffenheit, die er als *νέος ἄνθρωπος* an sich trägt, wiederhergestellt werden muß (Kol. 3, 10: *ἐνδουσάζμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον*; vgl. 2 Kor. 4, 16. Röm. 12, 2).

11) Daher muß unser ganzes Streben und Trachten auf *τὰ ἔνω* gerichtet sein (v. 1 f.), nicht auf *τὰ ἐπίγεια* (Phil. 3, 19). Nur was noch Sündliches an uns ist, gehört der Erde an; daher werden Kol. 3, 5 die uns noch anhaftenden sündlichen Neigungen selbst als unsere irdischen Glieder bezeichnet (*τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*), während der Theil unseres Wesens, welcher auf die himmlischen Dinge gerichtet ist, bereits mit Christo im Himmel befindlich gedacht ist. Wenn die kolossischen Asketen die Abtödtung alles sinnlichen Begehrens verlangten, so verlangt Paulus die Abtödtung alles dessen, was überhaupt an uns noch der Erde angehört. Also auch hier ist durchweg das wahre Christenleben schon als ein himmlisches charakterisirt.

Stufe jenes Sineinanderseins von Gegenwart und Zukunft, das wir schon §. 96, b in den älteren Briefen fanden.

§. 105. Die Verwirklichung des Heiles in der Kirche.

Durch die innigste Vereinigung der Kirche mit Christo als ihrem Haupte wird die Kirche zu der Vollendung geführt, mit welcher an ihr das Weltziel erreicht ist. a) Es vollzieht sich aber diese Heilsverwirklichung in der Kirche so, daß dabei die Trennung zwischen Heiden und Juden aufgehoben wird, indem jene an dem diesen verheißenen Heil in Christo Antheil empfangen. b) Es wird aber auch die Scheidewand niedergerissen, welche das Gesetz zwischen ihnen aufgerichtet hatte, indem dieses behufs Aufrihtung einer ganz neuen Lebens- und Heilsordnung für beide Theile durch Christum aufgehoben wird. c) Dennoch wird das Gesetz im Christenthum seiner wahren Bedeutung nach erfüllt, weil es, sofern es dieser neuen Ordnung weichen muß, typisch auf sie hinweist. d)

a) Das gottgesetzte Weltziel, welches durch die Ausführung des vorweltlichen Erlösungsrathschlusses erreicht werden sollte, beginnt sich zu realisiren in der Kirche, sofern nicht nur jedes einzelne Glied derselben in Lebensgemeinschaft mit Christo steht und so in ihm zusammen befaßt ist (Eph. 1, 10), sondern auch der Kirche im Ganzen¹⁾ Christus von Gott zum Haupte gegeben wird (v. 22). Damit ist nämlich nicht bloß seine Stellung als Oberhaupt (*ὑπὲρ πάντα*) bezeichnet, sondern die bereits 1 Kor. 12, 27 angedeutete Vorstellung einer organischen Einheit der mit Christo verbundenen Kirche ist hier zu einem Lieblingsausdruck geworden für das Wesen der Kirche selbst, sofern sich in ihr das durch den Welt- und Heilsplan bezweckte Verhältniß zu Christo realisirt. Christus ist das Haupt, die Kirche sein Leib (Kol. 1, 18. 24. Eph. 4, 12. 15 f.).²⁾ Und zwar bedarf nicht nur die Kirche, als der Leib, Christi, als des Hauptes (Kol. 2, 19), sondern der Apostel wagt das kühne Wort, daß auch Christus

1) In unseren Briefen kommt *ἐκκλησία* überwiegend von der Gesamtgemeinde, d. h. von der Kirche vor; doch auch, wie in den älteren, von der Lokalgemeinde (Kol. 4, 16. Phil. 4, 15) und von den einzelnen Konventikeln innerhalb derselben (Kol. 4, 15. Phil. v. 2). — 2) Sofern nun der Mann des Weibes Haupt (freilich zunächst als sein Oberhaupt) ist, bietet sich für dieses Verhältniß als irdisches Abbild die Ehe dar (Eph. 5, 23 f.), in welcher das Weib dem Manne unterthänig ist. Dieses Unterordnungsverhältniß ist freilich Christo gegenüber dadurch bedingt, daß er der Gemeinde das Höchste geworden ist, was einer dem Andern sein kann, ein Erretter vom Verderben, indem er sich selbst für sie dahin gegeben hat (v. 25), und nun alle Christen ihn in unvergänglicher Weise lieben (6, 24; vgl. 1 Kor. 16, 22). Wie der Mann aber im Weibe nur einen Theil seines eigenen Ich liebt (Eph. 5, 28 f.), so liebt Christus in der Gemeinde die Glieder seines eigenen Leibes, und wird einst, was Paulus in Gen. 2, 24 allegorisch angedeutet findet, seinen Vater droben (bei der Parusie) verlassen, um seine eheliche Vereinigung mit der Kirche vollkommen zu realisiren (Eph. 5, 31 f.), die er sich selbst zum würdigen Gegenstande seiner Liebe geweiht (v. 26 f.), und die sein Apostel ihm treu zu bewahren sucht (2 Kor. 11, 2).

der Kirche bedarf als des Leibes, als dessen, was zu seiner Ergänzung gehört, sein Wesen erst ganz voll macht (Eph. 1, 23: *τὸ πληρῶμα αὐτοῦ*). Denn obwohl Christus es ist, der Alles in Allen zu Vollendung bringt, so kann er doch nur in dieser Vereinigung mit der Kirche werden, wozu er im ursprünglichen Weltplan bestimmt war. Als der Leib Christi muß die Kirche wachsen,³⁾ damit sie das Maß des Mannesalters erreiche, ein *ἀνὴρ τέλειος* werde. Dieses Mannesalter (*ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*) ist aber dasjenige, in welchem durch die Vollendung ihres Verhältnisses zu Christo, der sich ihr nun ganz mittheilt, die Kirche selbst erfüllt wird mit der ganzen Fülle Christi (4, 13), ja bis zum Maße der ganzen (Christum selbst erfüllenden) Gottesfülle (3, 19). Damit aber vollendet sich zugleich ihr Verhältniß zu Gott, der nun über allen ihren Gliedern ist, durch sie alle wirkt und in ihnen allen wohnt (4, 6), und damit ist ja das Weltziel erreicht, an welchem Gott Alles in Allen sein soll (1 Kor. 15, 28).⁴⁾

b) Indem nun die Kirche inmitten des *κόσμος* sich verwirklicht, findet sie die vorchristliche Menschheit geschieden durch den tiefgreifenden religionsgeschichtlichen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums. Das Erlösungswerk aber, das die Trennung zwischen den Menschen und der höheren Geisterwelt, wie zwischen der Erde und dem Himmel aufgehoben hat, zeigt sich auch hier als die Aufhebung aller vorhandenen Gegensätze. Christus ist der Friedensmittler, der aus den beiden Theilen der vorchristlichen Welt ein einheitliches Ganzes gemacht hat (Eph. 2, 14), indem er (in seinen Sendboten) kam und ein gleiches Heil den Fernen, wie den Nahen (Jes. 57, 19), d. h. den Heiden und den Juden verkündigte (v. 17). Denn durch diese Botschaft haben die Heiden in der Lebensgemeinschaft mit Christo an dem Heilsbesitz Israels, am Leibe Christi und an der Verheißung Antheil erlangt (3, 6). Diese Verheißung war ursprünglich der Vorzug Israels; durch sie standen die Israeliten als solche, deren Hoffnung schon zuvor auf den Messias gegründet war (1, 12: *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ*), bereits in einer, wenn auch zunächst noch idealen Beziehung zu dem, in welchem die Kirche ihr Haupt erhalten und zu der

3) Dieses gottgewirkte Wachsthum (*αὔξησις τοῦ θεοῦ*) geht als organisches vom Haupte aus und wird vermittelt durch die verschiedenen Gelenke und Bänder, welche den Leib mit dem Haupte verbinden und ihm die Lebenskräfte des Hauptes zuführen (Kol. 2, 19), d. h. durch die verschiedenen Hilfsleistungen Christi, durch welche er nach seiner dem Maße der Gnadengaben, welche jedes Glied empfangen hat, entsprechenden Wirksamkeit das Wachsthum der Kirche fördert, damit sie immer mehr in allen Stücken werde, was sie als Leib dem Haupte gegenüber sein soll (Eph. 4, 15 f.). Wird das Wachsthum der Kirche oder ihre Erbauung wesentlich auf ihr Verhältniß zu Christo zurückgeführt, so liegt es nahe, auch die Gnadengaben, die in den älteren Briefen ausschließlich als Gaben Gottes erscheinen (§. 92, b), als Gaben Christi zu betrachten, die er ihr nach seiner Himmelfahrt gegeben hat (v. 7–11). — 4) Je mehr Paulus nach §. 99, c. einst gehofft hatte, daß dieses Ziel an der Menschheit im Großen und Ganzen werde erreicht werden, um so mehr begreifen wir, wie er später, als ihm immer mehr die Schranken seiner Missionswirksamkeit ins Bewußtsein traten, nur noch mit Weinen derer gedenken konnte, die Feinde des Kreuzes Christi blieben und sich dadurch selbst von diesem Ziele ausschlossen (Phil. 3, 18 und dazu m. Philipperebrief 1859. S. 276).

Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes geführt werden sollte; in ihm sind sie zu dem ihnen vorbestimmten Heilsbesitz gelangt (v. 11).⁵⁾ Die Heiden dagegen, die in ihrer vorchristlichen Zeit, der Theokratie Israels und den Bündnissen der Verheißung fernstehend, keinen Gott und keine Hoffnung hatten (2, 12), hören erst im Evangelium von der vorhandenen Errettung und empfangen, nachdem sie es im Glauben angenommen, durch den verheißenen Geist das Angeld der in ihm garantirten Heilsvollendung (1, 13 f.). So aber werden sie, die einst Fremdlinge waren und kein Bürgerrecht in der Theokratie hatten, jetzt nach 2, 19 Mitbürger der Heiligen (vgl. Röm. 11, 16) und Hausgenossen Gottes, dessen familia die alttestamentliche Theokratie bildete (vgl. Eph. 2, 13: *οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ἑγγύς ἐγενήθητε*). Da ja aber auch sie in dem ursprünglichen Heilsrathschlusse dazu bestimmt waren (S. 104, c), so realisirt sich auch durch die Vereinigung der Heiden mit den Juden in der Kirche nur der göttliche Weltplan, welcher die ganze Menschheit für die Vereinigung mit Christo bestimmte, wenn dieselbe auch zunächst nur Israel verheißt und in Israel vorbereitet war.

c) Die volle Vereinigung der Heiden mit den Juden hing nicht nur davon ab, daß jene Antheil empfangen an dem, was diese voraus hatten, sondern auch davon, daß aufgehoben wurde, was bisher die Gemeinschaft zwischen ihnen verhindert hatte. Das aber war die Feindschaft, welche wie eine Scheidewand die beiden Theile der vorchristlichen Menschheit trennte und welche immer aufs Neue hervorgerufen wurde durch den Zaun des Gesetzes, der das jüdische Volk in eine den Heiden verhasste peinliche Lebensordnung einschloß und ihm den freien Verkehr mit den Völkern versagte (Eph. 2, 14: *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*). Nun hat aber Christus das Gesetz der in Satzungen (*δόγματα*) bestehenden Gebote außer Kraft gesetzt in seinem Fleisch (v. 15), in welchem er den Erlösungstod starb, was nach Kol. 2, 14 darauf beruht, daß, indem er (im Tode Christi, vgl. S. 100, c) die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes auslöschte, er zugleich sie, die durch ihre (unerfüllbaren) Satzungen uns immer feindlich gegenüberstand, selbst ein für allemal aus dem Wege geräumt hat, indem er sie an das Kreuz nagelte, d. h. durch den Kreuzestod Christi öffentlich als abgeschafft proklamirte. Unsere Briefe sehen also mit der Begründung der neuen Heilsordnung im Tode Christi das statutarische Gesetz überhaupt abgeschafft⁶⁾, und so erst die völlige Vereinigung der

5) Dies Alles entspricht vollständig den S. 90, c erörterten Aussagen der älteren Briefe, da 1, 11 nicht die Erwählung Israels zum *κληρος* θεοῦ, was, so oft es auch ergänzt wird, eben nicht daselbst, sondern die Erlangung des ihnen zugesprochenen Heilsbesitzes (*κληρος*) auf Christum zurückgeführt wird, und 2, 17 nicht auf eine Verkündigung durch den Geist, sondern durch seine Apostel geht.

6) Man kann dies nach Analogie von 2, 15 (vgl. S. 104, b) sich so vermitteln, daß das durch den Schulderlaß ermöglichte neue Leben einer statutarischen Regelung überhaupt nicht mehr bedurfte. Wenn die älteren Briefe die Befreiung des Einzelnen vom Gesetz subjektiv vermitteln durch sein Gestorbensein mit Christo, so findet sich Kol. 2, 20 doch auch die Anschauung in unseren Briefen, und auch jene sprechen ganz objektiv den transitorischen Charakter des Gesetzes aus (S. 72, c). Insbesondere aber erinnert die Charakterisirung des Gesetzes durch seine *δόγματα* ganz an die Ersetzung des *γράμμα* durch das *πνεῦμα* in den älteren Briefen.

Heiden und Juden ermöglicht. Denn so lange das Gesetz galt, waren die Juden an eine andere Lebensordnung gebunden wie die Heiden; nun sind beide in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Einem neuen Menschen geschaffen und dadurch ist der Friede zwischen ihnen besiegelt (Eph. 2, 15), sie haben nur eine Lebensordnung, in welcher jeder Unterschied, der die vorchristliche Menschheit trennte, wegfällt, weil Christus Alles in Allen ist (Kol. 3, 11). Das Gesetz gab aber auch den Juden eine nur für sie bestimmte Ordnung, zur Versöhnung mit Gott zu gelangen durch das Opferinstitut, und so mußte das Gesetz auch darum aufgehoben werden, damit die Wiederversöhnung der beiden mit Gott nicht auf verschiedenem Wege, sondern in ein und demselben Leibe (Christi) erfolge durch das Kreuz, d. h. durch seine Hingabe in den Kreuzestod (Eph. 2, 16; vgl. Kol. 1, 21 f.).⁷⁾

d) Je mehr in der späteren Zeit seines Lebens auf dem paulinischen Missionsgebiet die Macht der jüdischen Opposition gebrochen war, je mehr in seinen gemischten Gemeinden die Macht des christlichen Geistes und das Bedürfnis der Ausgestaltung einer neuen gemeinsamen Lebensordnung die Judenchristen allmählich in umfassenderem Maße von der väterlichen Sitte losgelöst hatte, als Paulus selbst es ursprünglich prinzipiell forderte (vgl. §. 87, b): um so leichter erklärt sich die etwas veränderte Stellung zum Gesetze, welche unsere Briefe zeigen. Denn je mehr das Gesetz in seiner buchstäblichen Form seine Bedeutung selbst für die Judenchristen verlor, umso mehr mußte Paulus die ihm als göttlichem Gesetze zukommende bleibende Bedeutung anderswo suchen; und hierzu bot sich die typische Auffassung desselben dar, von der sich übrigens in den älteren Briefen bereits Ansätze finden (vgl. §. 73, c). Nach dieser Auffassung, wie sie Kol. 2, 17, allerdings nicht mit direkter Beziehung auf das Gesetz, sondern auf die neue asketische Disziplinierung, die dem Apostel aber ebenso zu den *στοιχεῖα τ. κόσμου* gehört (v. 8. 20 vgl. Anm. 7), prinzipiell formuliert wird, sind derartige gesetzlichen Ordnungen nur die *σκιὰ τῶν μελλόντων*, d. h. die schattenhaften Abbilder der Ordnungen der messianischen Zeit, während das Wesen der Sache (*σῶμα*) Christo angehört, der allein darüber zu gebieten hat, was wahre Enthaltung und wahre Festfeier sei. Sein freiwilliges Opfer ist ja das wahrhaft gottgefällige Sühnopfer (Eph. 5, 2); die durch ihn vermittelte Beschneidung, welche in der in seiner Lebensgemeinschaft vollzogenen Ablegung des von der *σαρκ* beherrschten *σῶμα* bei der Taufe besteht, ist die wahre, nicht mit Händen gemachte Beschneidung (Kol. 2, 11). Die Christen sind deshalb die

7) Eigenthümlich ist in unseren Briefen nur, daß die Aufhebung des Gesetzes nicht mehr im Sinne einer Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit oder die unberechtigte Forderung der jüdischen Lebensordnung geltend gemacht wird. Der Gegensatz der durch den Glauben vermittelten Gottesgerechtigkeit und der aus dem Gesetz hervorgehenden Eigengerechtigkeit (Phil. 3, 9) illustriert nur noch das Wesen des Christenlebens, das in dem Herrn sein höchstes Gut, den Grund aller Zuversicht und aller Freude findet. Die Polemik gegen die Werthlegung auf die Enthaltung von Speise und Trank oder das Festhalten gewisser Festtage (Kol. 2, 16) tritt nur noch unter den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Satzungen, wie sie überhaupt dem unreifen religiösen Entwicklungsstadium der vorchristlichen Welt angehört (v. 20; vgl. übrigens Gal. 4, 3. 9).

mährhaft Beschnittenen, ihre durch den Geist Gottes gewirkte *λειτουργία* ist der wahre Gottesdienst (Phil. 3, 3; vgl. Röm. 12, 1), und die christliche Liebesübung (Phil. 4, 18) sowie die Amtsführung des Apostels (2, 17; vgl. Röm. 15, 16) sind die wahren Opfer. Wird auf diesem Wege das Gesetz seiner tiefsten Bedeutung nach im Christenthum erfüllt, soweit die Satzungen desselben nur schattenhaft das Wesen der christlichen Lebensordnung vorbildeten, so versteht es sich von selbst, daß die Gebote desselben im Christenthum normgebend bleiben, wo sie unmittelbar den Willen Gottes über die natürlichen Lebensverhältnisse offenbaren (Eph. 6, 2).⁸⁾

§ 106. Das Christenthum als Gemeinschaftsprinzip.

Die Aufgabe der Kirche ist es, die in ihr objektiv gegebene Einheit zu bewahren, die auch durch die Mannigfaltigkeit der das Eine Ziel der wahren Vollkommenheit bezweckenden Gaben nicht aufgehoben wird. a) Diese kann aber nur erfüllt werden durch die selbstlose und demüthige Liebe, welche durch Sanftmuth und Langmuth, wie durch gütige und nachgiebige Milde allen Streit unmöglich macht. b) An die Stelle unfruchtbarer Askese soll die Enthaltung nicht nur von heidnischen Lasteren, sondern auch von jedem Worte treten, das die Liebesgemeinschaft stört; und überhaupt soll der gesellige Verkehr auch im Worte dem Dienste der Liebe und dem Preise Gottes geweiht sein. c) Vor Allem aber sollen die natürlichen Pflichten, welche die Grundformen des menschlichen Gemeinschaftslebens fordern, im Christenthum nur in höherem Sinne erfüllt werden. d)

a) Schon an ihrer Berufung, sofern sie eine Berufung in und mit Einem Leibe ist (Kol. 3, 15), kommt den Christen die Aufgabe zum Be-

8) Es ist irrig, wenn Baur, S. 275 f. meint, daß in unseren Briefen das Judenthum und Christenthum näher zusammengerückt werden als in den älteren. Durch die prinzipiellere Betonung des typischen Charakters der Altlichen Institutionen wird vielmehr offenbar die Bedeutung, welche dieselben an sich selbst haben, in den Hintergrund gebrängt. Es wird Eph. 2, 11 hervorgehoben, daß die Bezeichnung der Heiden als ἀποσπορία nach dem äußeren Mangel der Beschneidung von solchen ausgeht, die sich nur nach einer am Fleische handgreiflich vollzogenen Beschneidung περιτομή nennen, welche der Apostel selbst als eine κατατομή (Phil. 3, 2), als eine zwecklose Verstümmelung bezeichnet (vgl. Gal. 5, 12). Die Beschneidung an sich hat ihre Bedeutung verloren, nachdem sie im typischen Sinne erfüllt ist. Damit ist, was Paulus in den älteren Briefen über die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung gesagt hat (§. 71, a), nicht aufgehoben, wie es denn vielmehr nach dem Zusammenhange von Eph. 2, 11 f. ausdrücklich anerkannt wird, aber die Reflexion darauf sichtlich zurückgedrängt. Im Vordergrund seines christlichen Bewußtseins steht die Anschauung, wonach Alles, was das Judenthum von wirklichen Gütern befaß, ihm nicht nur nutzlos, sondern schädlich wird, sobald es daran hindert, in Christo das höchste Gut zu suchen und zu finden, und darum für Unrath gehalten werden muß (Phil. 3, 7 f.). Dem ungläubig bleibenden Judenthum verkehren sich seine heiligen Institutionen wie alle seine Güter in werthlose, ja schädliche Besitztümer.

mußt sein, die Einheit des ihr gegebenen Geistes zu bewahren, d. h. keinen andern (dämonischen) Geist in sie eindringen zu lassen, sofern ja die Kirche als Ein Leib naturgemäß nur Einen Geist haben kann, wie denn auch Alles, was der Gemeinde sonst gegeben ist, auf diese Einheit hinweist (Eph. 4, 3 f.).¹⁾ Da jene Berufung durch das Evangelium vermittelt war (3, 6), so lag es nahe, den ökumenischen Charakter desselben (Kol. 1, 6. 23) hervorzuheben in einer Zeit, wo fremdartige Spekulationen in die Kirche eindringen wollten und ihre Einheit gefährdeten. Diese Einheit des Evangeliums ist aber dadurch garantirt, daß es dieselben gottberufenen und geistbegabten Organe (Eph. 3, 5: οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται) sind, welche dasselbe verkündigen. Auf dem von jenen gelegten Fundamente, dessen Eckstein Christus ist, weil er den Mittelpunkt der Heilsverkündigung bildet, wird jede Gemeinde und damit die ganze Kirche erbaut zu dem Einen Tempel Gottes, in welchem Gott in Christo oder in seinem Geiste Wohnung macht (2, 20—22).²⁾ Mit dieser objektiv gegebenen Einheit der Kirche steht auch nicht die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben im Widerspruch, in denen jedem einzelnen Gliede der Kirche die Gnade gegeben ist nach dem Maße der Gabe Christi (4, 7. 16). Neben den Aposteln und Propheten, die auch in den älteren Briefen die ersten und vorzüglichsten Gabenträger sind, erscheinen v. 11 die Evangelisten, die dort zwar nicht dem Namen aber der Sache nach vorkommen (§. 89, c), die Hirten und Lehrer³⁾, und als Träger der Gaben der Ägberneje und der Diakonie die ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil. 1, 1).

1) Insbesondere erinnert der Apostel daran, wie sie auf Grund Einer Hoffnung, die ihnen die Berufung in Aussicht stellte (vgl. 1, 18), zur Mitgliedschaft der Gemeinde berufen sind (4, 4), wie es Ein Herr ist, an den sie glauben und auf den sie getauft sind (v. 5), und Ein Gott, der als der Vater aller Gläubigen zuletzt seine Allherrschaft in ihnen verwirklicht (v. 6 und dazu §. 105, a). — 2) Im Gegensatz zu 1 Kor. 3, 11 die Apostel und Propheten selbst als das Fundament zu denken (Immer, S. 377), ist schon darum mit der Bezeichnung Christi als Eckstein unverträglich, weil der Epheserbrief am wenigsten das Haupt der Kirche so den (immerhin hervorragendsten) Gliedern derselben koordiniren könnte. Die hier gemeinten Propheten sind aber nicht die neutestamentlichen, wie Eph. 3, 5; denn es handelt sich in dem Partizipialsatz darum, wie sie (die Heidenchristen) Mitbürger der Heiligen (des alten Bundes) und Genossen der familia dei der alttestamentlichen Theokratie geworden sind (2, 19). Darum mußten neben den Aposteln die Propheten genannt werden, die, indem sie eben dasselbe Heil verheißten, was jene verkündigten (Röm. 1, 2), bestätigen (16, 26), daß jene grundlegende Predigt der Apostel sie zu dem Israel verheißenen Heil herzuruft. — 3) Aus der Zusammenfassung beider unter einen Artikel, erhellt an sich noch nicht, daß die in den älteren Briefen noch getrennt vorkommenden Gaben der Ägberneje und der Lehre bereits in denselben Personen vereinigt zu sein pflegten, da jedenfalls die der Einzelmgemeinde angehörenden Gabenträger den der ganzen Kirche dienenden gegenübergestellt sind. Aber es können mit den ποιμένες auch nicht, wie Act. 20, 28. 1 Petr. 5, 2, Gemeindevorsteher gemeint sein, da ja dementsprechend, daß in unsern Briefen auf die Förderung der Erkenntniß das Hauptgewicht fällt (§. 102, c), im ganzen Zusammenhange nur Gaben des Wortes genannt sind, wie die Zweckbestimmung in Eph. 4. 12 bestätigt, sondern solche, welche im Sinne von Matth. 9, 36 der Gemeinde die rechte Nahrung zuführen, sodaß das καὶ διδασκαλούς (1 Kor. 12, 28) nur näher bestimmt, daß dies durch die rechte Lehre geschieht.

Wie mannigfaltig aber diese Gaben auch sein mögen, so haben sie alle doch nur den Einen Zweck, die Heiligen, d. h. die von Gott zu seinem Dienste Geweihten im Sinne von Eph. 3, 5 in Stand zu setzen zum Werk einer Dienstleistung an der Erbauung des Leibes Christi (4, 12).⁴⁾

b) Die Kirche kann die Einheit des Geistes nur bewahren ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης (Eph. 4, 3), d. h. wenn die Eintracht alle ihre Glieder mit einem Bande umschlingt, das jedem fremden Geist das Eindringen in die Gemeinschaft wehrt, wenn sie einmütig zusammenkämpft für den Glauben an das Evangelium (Phil. 1, 27). Das einmütige Trachten nach dem Einen Ziel kann sich aber nur verwirklichen, wenn Alle von dem Geiste der gleichen Liebe beseelt sind (2, 2). Die Liebe ist das Band der Vollkommenheit, durch welches alle christlichen Tugenden erst zur Einheit der wahren Vollkommenheit zusammengeschlossen werden (Kol. 3, 14), in ihr müssen die Herzen vereinigt werden (2, 2), in ihr unerschütterlich fest ruhen und beständig wachsen (Eph. 3, 18. 4, 15). Sie ist, wie in den älteren Briefen (S. 93, b) die christliche Kardinaltugend, deren Mehrung zuerst gewünscht (Phil. 1, 9), zu der zuerst ermahnt wird (Eph. 5, 2).⁵⁾ Soll sie im Stande sein die Eintracht zu erhalten, so muß sie freilich ebenso eine selbstlose sein, die nicht das Ihre sucht (vgl. 1 Kor. 13, 5. 10, 24) und darum den Gegensatz zu allem eigennütigen Parteitreiben (ἐριθεία) bildet, wie eine demüthige, welche, von eitlem Ehrgeiz fern, dem Anderen gern und willig sich unterordnet (Phil. 2, 3 f., vgl. Eph. 5, 21). So verbindet sich auch hier, wie in den älteren Briefen, mit der Liebe die Demuth, die von der Sanftmuth begleitet ist, welche alles Zürnen ausschließt, und von der Langmuth, welche die Schwäche ohne Unbill des Nächsten ausdauernd trägt (Eph. 4, 2. Kol. 3, 12 f.). Auch hier ist, wie dort, die Liebe, für welche Eph. 5, 2. Kol. 3, 13 Christus selbst als Vorbild aufgestellt wird, eine gütig gebende (Eph. 4, 32: *χρηστοί, ἐὶς πλάγχθοι*. Kol. 3, 12: *σπλάγχνα οἰκτιροῦν*,

4) Da hier von menschlicher Mitarbeit die Rede ist, vermischt Paulus das Bild von der οἰκοδομή mit dem vom Leibe, der nur vermittelt der Hülfsleistung Christi (als des Hauptes) wachsen kann, wie auch sonst (2, 21. 4, 16), weil ihm deren Bildlichkeit kaum mehr gegenwärtig ist. Das einheitliche Ziel dieser Fortentwicklung ist aber die τελειότης, welche 4, 13 näher bestimmt wird als die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi im Gegensatz zu der geistigen Unreife, welche durch jeden Wind der Lehre in dem Trugspiel des Irrwahns, der die wechselnden Einfälle der Menschen für Wahrheit ausgiebt, ungetrieben wird (v. 14), und Kol. 1, 28 als die Mannesreife (vgl. 4, 12) in der Lebensgemeinschaft mit Christo, die durch die rechte praktische Unterweisung erlangt wird im Gegensatz zu der verkehrten Art, wie man in Kolossä eine höhere Vollkommenheit christlichen Lebens erstrebte. Diese Vollkommenheit soll freilich der Einzelne niemals bereits erreicht zu haben glauben (Phil. 3, 12—14), vielmehr soll er nach dem schönen Ornithoren des Apostels seine Vollkommenheit darin suchen, sich nie vollkommen zu wähnen, sondern stets nach der Vollkommenheit zu trachten (v. 15).

5) Wenn sie Eph. 1, 15. Kol. 1, 4. Philem. v. 5 dem Glauben koordinirt zu werden scheint (wie S. 62, b), so geschieht dies doch nur, wo nach den Hauptstücken gefragt wird, in welchem sich der Zustand der Gemeinde als lobenswerth erzeigt; Eph. 6, 23 aber zeigt, daß es sich nicht um eine wirkliche Koordination handelt, wodurch der Glaube zu einer Tugend neben der Liebe gemacht würde.

χορηγός), wie eine mild vergebende nach dem Vorbilde Gottes (Eph. 4, 32. 5, 1), und Phil. 4, 5 wird dies in den Begriff der billigen und nachgiebigen Milde (ἐπεικὴς; vgl. 2 Kor. 10, 1) zusammengefaßt, welche allem Streite vorbeugt und die Spitze abbricht.

c) Je mehr unsere Briefe eine Richtung bekämpfen, welche das Wesen der christlichen Sittlichkeit in eine unfruchtbare, ja aufblühende (Kol. 2, 23) Ascese setzte, in der Paulus nur einen Rückfall in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sehen konnte (v. 20), um so mehr wurde es nöthig zu zeigen, wie sich die christliche Sittlichkeit in den Verhältnissen des natürlichen Lebens zu bethätigen hat. Daher die immer wiederholten nachdrücklichen Hinweisungen darauf, wie sittliche Reinheit und Makellosigkeit das Ziel des Christenthums sei (1, 22. Eph. 1, 4. Phil. 1, 10. 2, 15; vgl. 4, 8 f.), womit auch hier zunächst die Enthaltung von den heidnischen Kardinallastern der Unzucht und Habgier (Kol. 3, 5. Eph. 5, 3. 5) gegeben ist.⁶⁾ Insbesondere aber ist es der gesellige Verkehr, auf dessen Befähigung die Ermahnungen unserer Briefe abzielen. Es ist nicht bloß der sündhafte Zorn, vor dem Paulus warnt, sondern auch der Ausbruch des Zornes in Geschrei und Lästerung (Kol. 3, 8. Eph. 4, 26. 31). Vor Allem aber verbietet er die Lüge (Kol. 3, 9), weil sie die (Vertrauen und darum Wahrhaftigkeit fordernde) gliebliche Gemeinschaft der Christen unter einander aufhebt (Eph. 4, 25), ohne welche die Idee der Kirche sich nicht verwirklichen kann.⁷⁾ Ueberhaupt aber wird ein großer Nachdruck gelegt auf die Bedeutung des Wortes im geselligen Verkehr. Dasselbe soll stets darauf bedacht sein, dem Nächsten durch eine seinem Bedürfnis entsprechende Erbauung einen Liebesbeweis zu geben im Gegensatz zu faulem, fadem oder frivolem Geschwätz (4, 29. 5, 4). Der höchste Zweck des geselligen Verkehrs ist, dem Wort von Christo in der Gemeinschaft die Stätte zu bereiten zu gegenseitiger Belehrung und Zurechtweisung, wie zur Erbauung durch die mannigfachen Arten des Lobgesanges (Kol. 3, 16. Eph. 5, 19). Es hängt das zusammen mit dem besonderen Nachdruck, der auf die Pflicht der Dankagung gelegt wird (Kol. 1, 12. 2, 7. 3, 15. 17. 4, 2. Eph. 5, 4. 20. Phil. 4, 6), mit welcher er ja, wie in den älteren Briefen, überall in den Briefeingängen voran geht. Auf diese Weise soll auch die gesellige Gemeinschaft dem letzten Endzweck des Heilswerkes, der die Verherrlichung Gottes ist (Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11. 4, 20), dienen.⁸⁾

6) Speziell warnt Paulus vor der Betheiligung an der heidnischen Geselligkeit, bei welcher es ohne Böllerei (Eph. 5, 18) und Unzucht (vgl. Röm. 13, 13) nicht abging, weil sie immer wieder in die Gemeinschaft mit heidnischem Sündenwesen hineinzog (Eph. 5, 7. 11), und setzt dem Verbote des Stehlens das Gebot des Arbeitens entgegen, das nicht nur den eigenen Unterhalt, sondern auch die Mittel zur Wohlthätigkeit zu erwerben sucht (4, 28). — 7) Im Verkehr mit den Nichtchristen fordert er praktische Weisheit, die den rechten Zeitpunkt ausfaßt, mit gewinnendem Wort stets zur rechten Antwort bereit ist (Kol. 4, 5 f.) und jeden Augenblick nützt zu bessernder Einwirkung auf sie (Eph. 5, 16). Auch Phil. 4, 8 wird das christlich Sittliche zugleich als das charakterisirt, was liebens- und lobenswürdig ist und einen guten Klang hat unter den Menschen (vgl. §. 47, d). — 8) Daran schließen sich die Ermahnungen zu Gebet und Wachsamkeit (Kol. 4, 2. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6; vgl. 1 Kor. 16, 13:

d) Jemehr das Christenthum als Gemeinschaftsprinzip gefaßt wird, um so mehr wird der umbildende Einfluß betont werden müssen, welchen es auf die Formen des natürlichen Gemeinschaftslebens ausübt. Die Grundform derselben ist die Familie; daher geht der Apostel in unseren Briefen so besonders ausführlich auf die Verhältnisse des Familienlebens ein und entwickelt fast systematisch die sittlichen Pflichten, welche sich vom christlichen Gesichtspunkte aus für die einzelnen Glieder der Familie ergeben. Wir haben hiernach nicht die prinzipiellen Verhandlungen über die Ehe zu erwarten, die wir in den älteren Briefen fanden. Es ist der Thatbestand einer christlichen Ehe vorausgesetzt, und es handelt sich nur darum, welche Pflichten dieselbe den Ehegatten auferlegt. Diese dürfen aber keine anderen sein, als die, welche an sich schon im Wesen dieses gottgestifteten Gemeinschaftsverhältnisses liegen, weil das Christenthum dasselbe nicht aufheben, sondern nur heiligen will.⁹⁾ Indem nun aber der Christ erkennt, daß die Ehe auf das Verhältniß Christi und der Kirche hindeutet (Eph. 5, 32), wird ihm Christus das Vorbild der Liebe, die der Mann dem Weibe schuldet (v. 25, 29), die Kirche in ihrer Unterordnung unter Christum das Vorbild der Gattinpflicht (v. 24). Es erhellt aber daraus, daß diese Unterordnung des Weibes in der Ehe Christi Wille ist, daß sie in dem eigenen Manne Christo sich unterordnet (v. 22). Auch in dem Verhältniß der Kinder zum Vater bleibt es im Christenstande bei dem unbedingten Gehorsam (Kol. 3, 20. Eph. 6, 1), welchen schon das göttliche Gebot im A. T. fordert (v. 2). Aber der Vater darf nur im Sinne Christi die Erziehung führen¹⁰⁾, so daß das Kind in ihm dem Herrn selbst gehorcht. Die sehr eingehenden Erörterungen des Apostels über das Sklavenverhältniß endlich sind lediglich eine Illustration zu 1 Kor. 7, 22. Der christliche Sklave bleibt Sklave, aber er dient nicht mehr aus Furcht und Zwang, sondern ohne Augendienerei und Menschengesälligkeit, mit herzlichem Wohlwollen dem irdischen Herrn, weil er in ihm nur den himmlischen Herrn sieht, der ihn dienen geheißen und ihn darüber zur Verantwortung zieht (Kol. 3, 22—25. Eph. 6, 5—8). Damit hat das Sklavenverhältniß seinen Stachel verloren, weil es von dem Sklaven nichts fordern kann, als was er um Christi willen aus freien Stücken von

γρῦπος und S. 62, b), insbesondere zur Fürbitte (Kol. 4, 3. Eph. 6, 18 f. Phil. 1, 19), in welcher der Apostel selbst das Vorbild giebt (Kol. 1, 3. 9. 2, 1. Eph. 1, 16 ff. 3, 14 ff. Phil. 1, 9; vgl. Kol. 4, 12). Vgl. S. 93, b.

9) Auch im Christenstande ist die Grundpflicht des Weibes die Unterordnung (Kol. 3, 18) und die daraus fließende ehrfurchtsvolle Scheu (Eph. 5, 33), wie sie sich bereits aus dem natürlichen Unterordnungsverhältniß des Weibes (§. 94, c) ergibt. Ebenso folgt die Pflicht der Liebe des Mannes gegen das Weib (Kol. 3, 19) bereits daraus, daß der Ehe die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter wesentlich ist (Eph. 5, 31), der Mann im Weibe also nur einen Theil seines eigenen Selbst liebt (v. 28 f.). —

10) Wenn die Vaterpflicht dahin bestimmt wird, die Kinder nicht zum Widerstande zu reizen, so wird zwar zunächst darauf zurückgegangen, daß das Vertrauen, welches die Grundlage des natürlichen Kindesverhältnisses bildet, nicht geschädigt werden darf durch Entmuthigung (Kol. 3, 21); aber Eph. 6, 4 wird auch hier bereits ausdrücklich darauf verwiesen, daß dieses dem Wesen der christlichen Erziehung widerspricht, in welcher der Herr selbst die Kinder leiten und zurechtweisen will.

selber thut. Ebenso soll auch der Herr dem Knechte, was recht und billig ist, geben und das Drohen lassen um des höheren Herrn willen (Kol. 4, 1. Eph. 6, 9). Alle Willkürherrschaft hat aufgehört, weil auch der Herr dem Sklaven nichts gebieten und nichts thun darf, als was er vor Christo zu verantworten im Stande ist.¹¹⁾

11) Selbstverständlich schickt demnach Paulus zunächst den entlaufenen und von ihm bekehrten Sklaven Onesimus seinem Herrn zurück (Philem. v. 11) und bittet für ihn nur um Aufnahme seiner als eines christlichen Bruders und um Verzeihung (v. 16—18). Es beruht lediglich auf rein persönlichen Beziehungen zu Onesimus, seinem geistlichen Sohne (v. 10; vgl. 1 Kor. 4, 15), wenn Paulus v. 21 (vgl. v. 13 f.) indirekt bittet, Philemon möge ihm fortan den Sklaven zu seinem Dienst überlassen. Paulus denkt auch hier an keine Aufhebung des Sklavenverhältnisses, da die Erfüllung der Christenpflicht Seitens der Vertheiligten ohnehin dasselbe seinem Wesen nach völlig umgestalten mußte.

Bierter Abschnitt.

Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Vgl. Holtzmann, die Pastoralbriefe. Leipzig 1880. S. 159—190.

Dreizehntes Kapitel.

Das Christenthum als Lehre.

§. 107. Die gesunde Lehre.

In den Pastoralbriefen wird das Christenthum wesentlich als Lehre der Wahrheit gefaßt, von deren gläubiger Erkenntniß das Heil abhängt. a) Ein in jener Zeit aufgekommenes krankhaftes Erkenntnißstreben, welches von der Wahrheit abführte und Spaltungen erzeugte, verlangte eine besondere Betonung der gesunden Lehre. b) Dieses Streben mußte aber um so gefährlicher werden, wo der Glaube selbst in seinem tiefsten Lebensgrunde nicht mehr gesund war. c) Wie die gesunde Lehre mit der lauterer Frömmigkeit aufs Engste zusammenhing, so kennzeichneten sich die Lehrverirrungen der Zeit, in welche die Pastoralbriefe gehören, von selbst als Symptome einer krankhaften Verderbniß des religiösen Lebens. d)

a) Daß in den Briefen an Timotheus (im Folgenden durch I, II bezeichnet) und Titus das Christenthum wesentlich als Lehre gefaßt wird, erhellt daraus, daß an das sittliche Verhalten der Christen der Maßstab gelegt wird, ob die Lehre (*ἡ διδασκαλία*) dadurch der Lästerung preisgegeben (I, 6, 1) oder ihr Ehre gemacht werde (Tit. 2, 10). Weil diese heilbringende Lehre von Gott unserem Erretter stammt, ist sie, wie in den älteren Briefen, das Wort Gottes (2, 5. II, 2, 9; vgl. 4, 2: *ὁ λόγος* schlechthin), oder das Wort der Wahrheit (2, 15).¹⁾ Selbst wo

1) Das Wort *διδασκαλία* steht Röm. 12, 7 von der Thätigkeit des Lehrens, wie hier I, 4, 13. 16. II, 3, 10. 16. Tit. 2, 7, sodann Kol. 2, 22 von der Lehre dem Inhalte nach, wie hier meistens. Die Bezeichnung des Evangeliums als Wort der Wahrheit ist weder den älteren, noch den Gefangenschaftsbriefen fremd, welche letztere ebenfalls besonderen Nachdruck auf die Erkenntniß legen. Doch ist die Wahrheit hier

sie eine frohe Botschaft heißt (1, 8), wird hervorgehoben, wie Christus durch dieselbe unvergängliches Leben ans Licht gebracht hat (vgl. den *ᾠτισμὸς τ. εὐαγγ.* 2 Kor. 4, 4. 6) d. h. darüber belehrt, wie es ein solches in ihm für die Seinigen giebt (II, 1, 10). Wird das Christenthum aber von objektiver Seite her als die Lehre der Wahrheit betrachtet, so kann es von subjektiver Seite nur aufgefaßt werden als die Erkenntniß der Wahrheit (2, 25. 3, 7), welche darum hier neben dem Glauben als das Charakteristikum der Christen genannt wird (I, 4, 3. Tit. 1, 1). Es kann nämlich zu einer Erkenntniß der Wahrheit nicht kommen, ohne die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre, die sie verkündigt (I, 2, 7). War die Bildung des Glaubensbegriffs bei Paulus von der Beziehung auf die Wahrheit der evangelischen Verkündigung ausgegangen (vgl. 2 Theß. 2, 12 f.: *πίστις ἀληθείας*) und dies Moment stets neben der Umbildung des Begriffs in der Rechtfertigungslehre festgehalten (§. 82, d. 100, d), so mußte dasselbe hier wieder in dem Maße in den Vordergrund treten, als das Christenthum als die rechte Lehre gesagt war. Nur Worte, in denen sich der Glaube ausspricht, und deren Inhalt die rechte Lehre ist, ernähren das geistliche Leben (I, 4, 6); nur das der rechten Lehre entsprechende Wort der Ermahnung und Zurechtweisung ist ein glaubwürdiges (Tit. 1, 9).²⁾ Allerdings ist auch jede inspirirte Schrift (*γραφή θεόπνευστος*) des A. T., das nach I, 4, 13 in der Gemeinde vorgelesen ward, nützlich zur Belehrung und sittlichen Unterweisung (II, 3, 16); aber die heiligen Schriften (*ἐξ αὐτῶν γραμμάτων*) sind doch nur im Stande, in wirklich heilbringender Art weise zu machen (*σοφίσαι εἰς σωτηρίαν*) vermittelt des Glaubens an Christum (v. 15), der also die rechte Bedeutung der Schriften erst verstehen lehrt und für ihre rechte Benutzung bereits vorausgesetzt wird.³⁾

ausschließlich als die Wahrheit der Lehre gedacht und nie mehr, wie im älteren Paulinismus überwiegend, als praktisches Prinzip. Der Inhalt dieser Wahrheit ist aber auch hier nicht irgend eine Summe theoretischer Lehrsätze, denn die *λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (I, 6, 3) sind wegen des Zusatzes *ὁραίνοντες* nicht Lehren, die von Christo stammen, sondern der Ausdruck bezeichnet in echt paulinischer Weise Christum als Objekt der gesunden Lehre, wie II, 1, 8 (*τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν*; vgl. I, 2, 6). — 2) Die in unseren Briefen so häufige Formel: *πιστὸς ὁ λόγος* (II, 2, 11. Tit. 3, 8) beweist, daß es der wahren Lehre eigenthümlich ist, Glauben zu verdienen, und wird I, 1, 15. 4, 9 ausdrücklich dahin erklärt, daß sie einer vertrauensvollen Annahme werth ist. Die Christen heißen die Gläubigen schlechthin (*οἱ πιστοί*: 4, 10. 12. 5, 16. 6, 2, vgl. 2 Kor. 6, 15. Eph. 1, 1), die Schüler des Apostels sind seine echten Kinder im Glauben (I, 1, 2. Tit. 1, 4, vgl. 3, 15). Daß dabei im objektiven Sinne an einen Inbegriff von Wahrheiten, welcher als stehende Lehre galt, gedacht sei (Baur, S. 342), ist völlig unnachweislich, da I, 3, 9 nach dem Zusammenhange mit v. 10 nur besagt, daß der Glaube an sich ein Verborgenes, nur dem Gewissen des Glaubenden in seiner Qualität offenbar ist, über die man lediglich nach seiner Erprobung im Leben urtheilen kann. — 3) Auch in den älteren Briefen ist die Schrift A. T. recht eigentlich zur Belehrung und Zurechtweisung der Gläubigen bestimmt (Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11), wie denn auch I, 5, 18 dieselbe Gesetzesstelle (Deut. 25, 4) in derselben Weise wie 1 Kor. 9, 9 verworther und II, 4, 6 das Vergießen des Blutes im Märtyrertode als ein Transtopfer betrachtet wird, wie Phil. 2, 17. Das Gesetz insbesondere ist gut (*καλός*; vgl. Röm. 7, 16), aber nur, wenn es *νομίμως*, d. h. der in ihm selbst liegenden

b) Der Grund, weshalb unsere Briefe das Christenthum hauptsächlich als Lehre fassen, liegt in den Zeitverhältnissen. Es haben sich Viele von der Wahrheit abgewendet (Tit. 1, 14; vgl. I, 6, 5. II, 2, 18), und es steht zu befürchten, daß dies in Zukunft in immer umfassenderem Maße der Fall sein wird (4, 4). Es ist eine fälschlich sogenannte Gnosis aufgetaucht (I, 6, 20), die zwar nicht als grundstürzende Irrlehre erscheint, aber als eine krankhafte Richtung des Erkenntnistrebens (v. 4), eine Beschäftigung mit leeren, unnützen, thörichten, ja profanen Streitfragen (*ματαιολογία* I, 1, 6. Tit. 1, 10. *μωραὶ ζητήσεις*: II, 2, 23. Tit. 3, 9. *βέβηλοι κενοφωνίαι*: II, 2, 16. I, 6, 20), die nur Streit und Zwietracht erzeugen (I, 1, 4. 6, 4. II, 2, 14. 23. Tit. 3, 9).⁴⁾ Ihr gegenüber erscheint die rechte Lehre (*ἡ καλὴ διδασκαλία*: I, 4, 6) als die gesunde Lehre (1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1), als die *λόγοι ὑγιαίνοντες* (I, 6, 3. II, 1, 13; vgl. Tit. 2, 8), und der Inhalt dieser gesunden Lehre ist eben die Wahrheit (II, 4, 3; vgl. v. 4). Mit der gesunden Lehre erscheint aber naturgemäß auch der Glaube bedroht; die, welche das Ziel der Wahrheit verfehlt haben, machen Andere in ihrem Glauben irre (II, 2, 18), wie die Irrlehre der Zukunft zum Abfall vom Glauben führt (I, 4, 1). Wer sich mit dem falschen Erkenntnistreben einläßt, verfehlt das Ziel des Glaubens (I, 6, 21: *περὶ τὴν πίσιν ἡσιόχησαν*), das natürlich in einer immer festeren Ueberzeugung von der Wahrheit und Vollgenugsamkeit der gesunden Lehre besteht.

c) Nicht jeder Glaube freilich ist durch jene Lehrverirrungen bedroht. Wo der Glaube gesund ist (Tit. 1, 13. 2, 2), wird er denselben Stand halten; denn eben nur die, welche vom ungeheutelten Glauben abgetrennt sind, wenden sich zur *ματαιολογία* (I, 1, 6). Ungeheutelt (II, 1, 5) aber ist nur der Glaube, der aus einem guten Gewissen, d. h. aus dem Bewußtsein von der Lauterkeit des Herzens stammt, dem es wirklich um die Wahrheit und nur um die Wahrheit zu thun ist (I, 1, 5). Wie Paulus Gott in reinem Gewissen dient (II, 1, 3), so muß man den allen Andern verborgenen Glauben (*τὸ μυστήριον τ. πίστεως*, vgl. Anm. 2) in einem reinen Gewissen bewahren (I, 3, 9), das nicht von dem Be-

Bestimmung gemäß gebraucht wird (I, 1, 8). Diese Bestimmung aber geht dahin, daß es für den Christen, weil er bereits *δικαιος*, abgirt ist (vgl. S. 87, a) und nur für die nichtchristlichen Sünder seine Bedeutung hat (v. 9 f.), was wohl im Sinne von S. 72, b zu verstehen ist, da v. 11 ausdrücklich auf das paulinische Evangelium verwiesen wird.

4) Der *αἰρετικὸς ἄνθρωπος* (Tit. 3, 10) ist kein Häretiker im späteren Sinne, sondern einer, der Spaltungen anrichtet (*αἰρέσεις* im Sinne von 1 Kor. 11, 19. Gal. 5, 20). Es ist keine besondere Milde, die sich dieser Irrlehre gegenüber ausspricht (Baur, S. 343), sondern dieselbe liegt in der Natur der Sache. Es giebt Irrlehren, welche auch hier als dämonische gebrandmarkt werden (I, 4, 1), aber diese werden erst von der Zukunft befürchtet. Die gegenwärtige Verirrung ist ein *ἐτεροδιδασκαλεῖν* (I, 3, 6, 3), ein Lehren fremdartiger Dinge, die man am besten einfach abweist (4, 7. Tit. 3, 9. II, 2, 16), ohne sich auf ein Disputiren darüber einzulassen (v. 23 f.). Denn dies Treiben wird erst gefährlich, wenn es sich gegen die Wahrheit versteift (Tit. 1, 9. II, 3, 8), wo man dann freilich den Schwärmern einfach das Maul stopfen muß (Tit. 1, 10 f.).

muß sein befeckt ist, sich dadurch in der Gemeinde eine gewinnbringende Stellung zu verschaffen. Wer das kostbare Gut eines mit solchem guten Gewissen verbundenen Glaubens verloren gehen läßt und so gleichsam nichtachtend von sich stößt (ἡ — ἀποσάμενοι), der leidet am Glauben Schiffbruch (I, 19); denn wo das gute Gewissen um die Lauterkeit des eigenen Wahrheitsstrebens fehlt, da ist auch die Ueberzeugung keine aufrichtige mehr, da richtet sich das Interesse von der Wahrheit ab auf fremdartige Dinge.⁵⁾ So führen unsere Briefe die Verirrungen des Erkenntnißstrebens auf eine krankhafte Beschaffenheit des Glaubens zurück, die ihren tiefsten Grund in dem Mangel der durch das gute Gewissen bezeugten Herzenslauterkeit hat. Diese aber kann offenbar nur da stattfinden, wo es an der Grundbedingung alles religiösen Lebens, der εὐσέβεια, nicht fehlt. Dieser Lieblingsausdruck unserer Briefe bezeichnet die echte Frömmigkeit (vgl. 2, 10: θεοσέβεια), welche, wo sie nicht ertheuchelt ist, sich als thatkräftig erweisen (II, 3, 5) und das ganze Leben durchdringen und bestimmen muß (v. 12. Tit. 2, 12. I, 2, 2); daher muß sie vor Allem erstrebt werden (4, 7) als der wahre Gewinn (v. 8. 6, 6).⁶⁾ Das Heilsgeheimniß ist ein μυστήριον τῆς εὐσεβείας (I, 3, 16), weil nur die wahre Frömmigkeit zum Glauben an die Wahrheit führen kann, und wie jene, so kann dieser mit der Unsittlichkeit nicht bestehen. Jede Verletzung der nächstliegenden sittlichen Pflichten ist eine Verleugnung des Glaubens und degradirt noch unter den Ungläubigen (5, 8), während umgekehrt aus dem ungeheuchelten Glauben auch die Liebe hervorgeht (1, 5).

d) Nicht nur der wahre Glaube beruht aber auf der Frömmigkeit, sondern unsere Briefe heben auch die innere Verwandtschaft der gesunden Lehre mit der Frömmigkeit aufs Stärkste hervor. Das μυστήριον τῆς εὐσεβείας ist ja seinem Inhalte nach nichts Anderes als die ἀλήθεια

5) Es giebt also auch eine πίστις, die man sich selbst oder Anderen nur einredet, wie es auch eine Heuchelei der Lügenlehrer giebt, die selbst an ihre Lehren nicht glauben; und diese bringt es mit sich, daß sie ein Brandmal an ihrem Gewissen tragen (I, 4, 2), sofern dasselbe mit dem Bewußtsein der Heuchelei und Unlauterkeit befeckt ist (vgl. Tit. 1, 15). Ebenso muß das Anrufen des Herrn, d. h. der spezifische Ausdruck des Glaubens aus einem reinen, d. h. von unlauteren Motiven freien Herzen hervorgehen (II, 2, 22). Auch die Richtung des Herzens auf den Geiz ist mit einem Verlust des guten Gewissens verbunden, der sich in schweren Gewissensbissen zeigt, und führt daher zur Abirrung vom Glauben (I, 6, 10); denn ein auf das Irdische gerichteter Sinn kann nicht das lautere Streben nach der Wahrheit haben, das allein zu einer ungeheuchelten und darum unerschütterlichen Ueberzeugung führt. — 6) Wie die εὐσέβεια der kindlichen pietas verwandt ist, (I, 5, 4), so erscheint II, 3, 2 die Impietät (ἀνέβσιος) neben dem Ungehorsam und der Undankbarkeit gegen die Eltern. Es ist nicht richtig, wenn Baur, S. 341 (vgl. auch Beyschlag, S. 502) behauptet, daß an die Stelle der paulinischen πίστις in unseren Briefen der allgemeine Begriff der Religiosität trete. Wie die εὐσέβεια I, 6, 11 neben der πίστις steht, so erhellt aus dem Obengesagten, daß sie vielmehr der Lebensgrund sein muß, aus welchem allein der rechte Glaube hervorgeht. Wenn man neuerdings, um spätere kirchliche Tendenzen in den Pastoralbriefen nachzuweisen, die εὐσέβεια von der Pietät gegen den überkommenen kirchlichen Gmeinglauben (Pfleiderer, Urchristenth., S. 814) oder gar von dem Gemeindebewußtsein selbst (Holtzmann, S. 176) genommen hat, so ist das eine unerweisliche Eintragung.

(I, 3, 15 f.); daher heißt dieselbe auch Tit. 1, 1 die der Frömmigkeit gemäße Wahrheit, welche nur von ihr erkannt und angeeignet wird. Ebenso ist die Lehre, welche diese Wahrheit verkündet, ἡ κατ' ἐνσέβειαν διδασκαλία (I, 6, 3), und dieses gerade ist nach dem Kontext die gesunde Lehre. Jemehr von der einen Seite unsere Briefe das Christenthum als Lehre zu fassen sich bewogen finden, um so stärker betonen sie, daß es sich dabei nicht um eine Summe theoretischer Wahrheiten handle, welche mit der Frömmigkeit nichts zu thun habe. Wie die Frömmigkeit das gesammte sittliche Verhalten bestimmt, so liegen auch in der ihr verwandten gesunden Lehre alle Motive zu dem rechten sittlichen Ermahnen (Tit. 1, 9. 2, 1), das immer zugleich die Aufgabe des Lehrers ist (I, 5, 1. 6, 2. II, 4, 2. Tit. 2, 6. 15). Alles Sündenwesen, das im tiefsten Grunde ἀσέβης und ἀνόσιον ist (I, 1, 9), widerspricht der gesunden Lehre (v. 10). Umgekehrt charakterisiren sich die Lehrverirrungen jener Zeit als Erscheinungen einer krankhaften Verderbniß der tiefsten Grundrichtung des religiösen Lebens. Der Verlust der Wahrheit wie die Untüchtigkeit zum Glauben wird zunächst auf eine krankhafte Verderbniß des *rovs*, d. h. des natürlichen Organs für das Gottes- und Sittenbewußtsein (§. 68, c) zurückgeführt (I, 6, 5. II, 3, 8); aber diese Verderbniß ist eine selbstverschuldete. Die Abneigung gegen die gesunde Lehre geht Hand in Hand mit einer Vorliebe für solche Lehrer, welche die Ohren kitzeln, indem sie nur Dinge lehren, die den sündhaften Neigungen der Hörer (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας) entsprechen (4, 3 f.). Die Irrlehrer sind gewinnlüchtig (Tit. 1, 11) und benutzen das, was sie als ihre Frömmigkeit vor sich hertragen (die *μόγγωσις ἐνσέβειας*: II, 3, 5), als Erwerbsmittel (I, 6, 5). Die Grundrichtung ihres Wesens ist die ἀσέβεια.⁷⁾

§. 108. Der Paulinismus der Pastoralbriefe.

Der Inhalt der gesunden Lehre ist die Botschaft von der Errettung der Sünder in Christo, welche zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und zum Antheil an der göttlichen Herrlichkeit führt. a) Das Heilsprinzip ist auch hier die göttliche Gnade und

7) Während der Begriff der ἐνσέβεια in den älteren Briefen nicht vorkommt, erscheint die ἀσέβεια nach §. 69, b als Charakteristikum des vorchristlichen, insbesondere des heidnischen Zustandes und ebenso hier Tit. 2, 12 (vgl. I, 1, 9). Wenn das profane leere Geschwätz der Irrlehrer, wo ihm irgend Vorschub geleistet wird, immer tiefer in die Irreligiosität hineinführt (II, 2, 16), so muß es von vorn herein mit dieser ebenso verwandt sein, wie die gesunde Lehre mit der Frömmigkeit. Eben darum kann der darin Befangene nur durch Sinnesänderung zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (v. 25), und daher thut demselben ein παιδεύειν (vgl. I, 1, 20), ἐλέγχειν (Tit. 1, 9. 13; vgl. II, 4, 2), νοουθετεῖν (Tit. 3, 10) Noth. Wer sich aber dagegen verstockt, der ist für einen unverbesserlichen Sünder zu achten, der sich selbst das Urtheil gesprochen hat (v. 11). Die große Gefahr der ungesunden Lehre liegt eben darin, daß sie wie ein Krebsgeschwür um sich frisst, weil sie an dem krankhaften Zustand des religiösen Lebens immer neue Nahrung findet (II, 2, 17).

zwar als rechtfertigende, welche auf dem Erlösungstode Christi ruht und durch den Glauben im Sinne des Heilsvertrauens angeeignet wird. b) Das theilweise freilich eigenthümlich beschriebene neue Leben wird durch die Geistesmittheilung in der Taufe begründet und durch die göttliche Gnade in seiner weiteren Entwicklung gefördert. c) Das schließt aber nicht aus, daß die Errettung und das Leben von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt und daher auch unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden kann. d)

a) Die Lehre unserer Briefe will keine andere sein als die, welche Paulus, der Lehrer und Apostel der Heiden (I, 2, 7. II, 1, 11. 13; vgl. 2, 8), verkündigt hat; und in der That geht auch sie aus von der frohen Botschaft, daß Gott alle Menschen erretten will (I, 2, 4). Dies setzt voraus, daß alle Menschen der Errettung bedürfen und ohne sie dem Verderben (*ὄλεθρος καὶ ἀπώλεια*: 6, 9) verfallen sind.¹⁾ Die gesunde Lehre zeigt aber den Weg zur Errettung; denn wer bei ihr verharret, verhilft den Hörern dazu (4, 16). In dieser Hervorhebung der *σωτηρία* (vgl. auch II, 3, 15) erinnern unsere Briefe am meisten an die ursprüngliche Form der heidenapostolischen Verkündigung Pauli und an die urapostolische Predigt (vgl. §. 61). Eigenthümlich ist ihnen aber, daß Gott selbst gern als unser Erretter bezeichnet wird (Tit. 3, 4).²⁾ Auch hier

1) Um an die Heilsbedürftigkeit zu erinnern, die zu dieser Errettung den Anlaß gab (Tit. 3, 5), wird v. 3 der vorchristliche Zustand aller Menschen (indem das *ἡμεῖς* ausdrücklich die ehemaligen Juden einschließt) charakterisirt durch den Irrwahn (*πλανώμενοι*), welcher eine Folge der Verderbniß des *νόος* ist (*ἀνόητοι*), und durch den prinzipiellen Ungehorsam (*ἀπειθεῖς*), der die Knechtung durch die Begierden (*δοιλοῦντες ἐπιθυμίας*) und die Sünden der Lieblosigkeit zur Folge hat. Diese Schilderung erinnert mehrfach an die Charakteristik des Heidenthums in den älteren Briefen (§. 69), dem ja die Juden in ihrem Verhalten auch nach ihnen thatsächlich gleichstehen. Von den ungläubigen Juden müssen nach dem Zusammenhange die Worte Tit. 1, 15 f. verstanden werden. Sie bekennen sich zu Gott, verleugnen ihn aber durch ihre Werke (vgl. Röm. 2, 17. 22); trotz ihres Absteigens vor den Götzen (v. 22) sind sie selbst *βέβηκοι*, trotz ihres vorgelichen Gehezesseifers (v. 23) sind sie *ἀπειθεῖς* wie die Heiden. In Folge davon ist ihr *νόος*, wie ihre *συνείδησις*, durch ihre Sünden befleckt. Auch hier sind die ins Verderben führenden (I, 6, 9) Begierden das Charakteristikum des vorchristlichen Zustandes (Tit. 3, 3. 2, 12: *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*). Bemerkenswerth dagegen ist, daß nirgends die Sünde auf die *σάρξ* zurückgeführt wird, während die wiederholte Erwähnung des *νόος* sehr an die eigenthümlich paulinische Psychologie erinnert. —

2) Als solcher ist er es, von dem die christliche Lehre stammt (Tit. 2, 10), auf dessen Befehl sie von dem Apostel verkündet wird (I, 1, 1. Tit. 1, 3), der die Errettung Aller beabsichtigt (I, 2, 3 f.; vgl. übrigens 1 Kor. 1, 21), und auf den sich darum die Hoffnung der Christen gründet (I, 4, 10; vgl. 5, 5. 6, 17). Wenn es II, 1, 9. Tit. 3, 5 heißt, daß er uns errettet hat, so sahen wir auch § 96, b, daß die Errettung proleptisch als bereits geschehen betrachtet werden kann, sobald die dazu nothwendigen Veranstaltungen getroffen sind. Natürlich wird daneben auch Christus als unser Erretter bezeichnet (Tit. 1, 4. 3, 6; vgl. Eph. 5, 23. Phil. 3, 20), der als solcher auf Erden erschienen ist (II, 1, 10; vgl. I, 1, 15: *ἀναρχαλοῦς σώσαι*) und bei seiner Parusie wieder erscheint (Tit. 2, 13; vgl. II, 4, 18: *σώσει εἰς τ. βασιλ.*), weshalb die Errettung in ihm begründet ist (II, 2, 10) und das Evangelium von ihm zeugt (I, 8. 2, 8). Es handelt

ist der positive Gegenstand der Christen Hoffnung, deren Urheber Christus ist (I, 1, 1; vgl. Kol. 1, 27), das ewige Leben (Tit. 3, 7), zu welchem die Christen berufen sind (I, 6, 12). Dieses Leben hat Gott, der nicht lügen kann, von uran (in allen Propheten) verheißen (Tit. 1, 2); Christus aber hat sich als unser σωτήρ erwiesen, indem er durch das Evangelium, d. h. eben nicht durch seine Lehre (Holzmann, S. 170), sondern durch die frohe Botschaft von ihm als dem Auferstandenen ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν ans Licht gebracht (II, 1, 10) und in Gemäßheit der Verheißung des in ihm (d. h. in der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen; vgl. 2, 8. 11) begründeten Lebens seinen Apostel ausgesandt hat (1, 1). Daß dieses unvergängliche und darum einzig wahre Leben (ἡ ὁρίως ζωὴ: I, 6, 19) auch hier durch die Auferstehung vermittelt gedacht ist, zeigt die Polemik gegen eine spiritualistische Umdeutung derselben (II, 2, 18). Gemäß dieser Hoffnung werden wir nach Tit. 3, 7 κληρονομοῖ³) und zwar Erben der göttlichen Herrlichkeit. Denn die Errettung ist nach II, 2, 10 verbunden mit ewiger Herrlichkeit, und der Inhalt des Evangeliums kann darum auch bezeichnet werden als die Herrlichkeit des seligen Gottes (I, 1, 11), an der wir nach unserer seligen Hoffnung Antheil empfangen sollen (Tit. 2, 13). Damit ist denn auch das Mitherrschen mit Christo gegeben (II, 2, 12; vgl. 1 Kor. 4, 8), der in seiner Herrlichkeit das Weltregiment Gottes theilt.

b) Darüber kann kein Zweifel sein, daß auch hier die göttliche Gnade das wirksame Heilsprinzip ist. In der Erscheinung Christi, auf welche wohl absichtlich das ἐπεσάνη anspielt, ist die Rettung bringende Gnade Gottes erschienen (Tit. 2, 11: ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος); dieselbe ist schon in dem vorzeitlichen Heilsrathschluß den Christen verliehen, und zwar in Christo (II, 1, 9), und beruht auch nach 2, 1 in ihm als dem Heilmittler.⁴) Die Gnade erscheint Tit. 3, 7 ausdrücklich

sich hier also nicht um eine „Uebertragung des Titels vom Sohne auf den Vater“, um im Gegensatz zum Gnostizismus den Schöpfergott zugleich zum Erlöser zu machen (Holzmann, S. 166); sondern im Gegensatz zu den Lehrverirrungen der Zeit, in welchen Gott zum Gegenstand der Spekulation gemacht wurde, wird hervorgehoben, daß es das Wesentliche im Christenthum ist, ihn als den Urheber unserer Errettung zu erkennen. — 3) Es ist dies die einzige Stelle, in welcher der paulinische Begriff der Kinderschaft, zu welchem der der Erbschaft das Korrelat bildet, in unseren Briefen anklingt. Nirgends heißt Gott unser Vater, doch heißen die Christen ἀδελφοί (I, 4, 6. 6, 2. II, 4, 21).

4) Daß darum in den Eingangsgrüßen die Gnade, welche alles Heil des Menschen wirkt, von Gott und Christo abgeleitet wird (I, 1, 2. II, 1, 2. Tit. 1, 4), ist ganz der paulinischen Weise analog. Auch die Art, wie der dem Paulus in seiner Berufung zum Apostel gegebene Huldenweis, welcher wesentlich darin bestand, daß Christus seine frühere Feindschaft (I, 1, 13) mit aller Langmuth überseh (v. 16), als seine übergroß gewordene Gnade bezeichnet wird (v. 14), hat nach §. 75, c in den älteren Briefen ihr Analogon. Auffallender ist, daß in den Eingangsgrüßen der Briefe (I, 1, 2. II, 1, 2) ganz parallel mit der wirksamen Gnade die Barmherzigkeit erscheint, auf welche auch I, 1, 13. 16 die Bekehrung Pauli, Tit. 3, 5 die Errettung aller Menschen zurückgeführt wird (vgl. II, 1, 16. 18), während es offenbar durch den Kontext motivirt ist, wenn Tit. 3, 4 (vgl. mit 2, 11) an die Stelle der χάρις die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes tritt. Eigenthümlich ist auch, daß in dem Schlusssegen den Lesern das Geleit der Gnade schlechthin gewünscht wird (I, 6, 21. II, 4, 22. Tit. 3, 15).

als die rechtfertigende und zwar ganz im forensischen Sinne der älteren Briefe, da die Hoffnung auf das Rindestheil im ewigen Leben an sie geknüpft wird. Daß dies ewige Leben aber ans Licht gebracht werden konnte, beruht darauf, daß Christus als unser σωτήρ (also durch seinen stellvertretenden Tod) den Tod seiner Macht, uns um der Sünde willen zu tödten, beraubt hat (II, 1, 10: καταργήσας τὸν θάνατον), wie denn auch I, 2, 6 die Selbsthingabe Christi als ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων erscheint.⁵⁾ Und wenn auch nicht die Rechtfertigung selbst in den Gegensatz gestellt wird zu den Werken, so erscheint doch die Gnade, welche sie vollzieht, II, 1, 9 echt paulinisch als Gegensatz zu allem Werkverdienst (οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν), und ebenso Tit. 3, 5 die Errettung als nicht ausgehend von Werken (οὐκ ἐξ ἔργων), die etwa vom Menschen im Zustande normaler Lebensbeschaffenheit (ἐν δικαιοσύνῃ) gethan wären. Wenn Baur, S. 339 trotz der Antithese gegen alles Werkverdienst in unseren Briefen die paulinische These von dem rechtfertigenden Glauben vermischt, so erhellt zunächst aus I, 1, 4, daß auch hier das spezifische Wesen der neuen göttlichen Heilsanstalt im Glauben besteht (οἰκονομία θεοῦ ἢ ἐν πίστει). Dieser Glaube erscheint aber als die subjektive Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung (v. 14: ὑπερεπλεόνασεν ἡ χάρις — μετὰ πίστεως; vgl. Luc. 1, 58), wie der durch sie erwirkten Errettung (I, 2, 15; vgl. II, 3, 15) und des ewigen Lebens (I, 1, 16).⁶⁾

c) Wenn Tit. 3, 5 die Taufe (λουτρόν; vgl. Eph. 5, 26) als Mittel der Errettung bezeichnet wird, so hat dieser Ausdruck zwar eine unmittelbarere Analogie bei Petrus (vgl. §. 44, b), als in den paulinischen Briefen; allein die Art, wie diese Bedeutung der Taufe vermittelt gedacht wird, ist doch echt paulinisch. Denn die παλιγγενεσία ist nur ein anderer Ausdruck für die in der Taufe vollzogene Neuschöpfung, und wenn Baur,

5) Diese Stelle erinnert an die paulinische ἀπολότρωσις und an Marc. 10, 45. Anders wird der Zweck der Selbsthingabe Christi (ὅς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) bestimmt, wenn er Tit. 2, 14 als Reinigung von dem Sündenwesen der ἀνομία beschrieben wird (vgl. I, 15, wonach die Christen im Gegensatz zu den Ungläubigen καθαροί sind). Daß dies, als der mittelbare Erfolg des Todes Christi gedacht, nicht unpaulinisch ist, wie Baur, S. 399 meint, zeigen §. 81, b. 100, c; wenn aber darauf der Begriff der λύτρωσις angewandt wird (ἐν λύτρώσει ἡμῶν), so erinnert dies allerdings mehr an die petrinische Lehrweise (§. 49, d). Ritschl II, S. 179 findet hier eine Kombination der Typen des Passahopfers und des Bundesopfers, wozu ich im Kontext keinen Anlaß finden kann. — 6) Echt paulinisch ist der Glaube, welcher zum ewigen Leben führt, das auf Christo als dem Heilmittler ruhende (I, 1, 16: πιστεῖν ἐν ᾧ), oder in ihm begründete Vertrauen (3, 13. II, 3, 15: ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), das ebenso auch als ein Gott, dem Urheber des Heiles, geschenktes (1, 12. Tit. 3, 8) betrachtet werden kann. Viel häufiger allerdings, wie in den älteren Briefen (vgl. §. 106, b. Anm. 6), erscheint die πίστις der Liebe und anderen christlichen Tugenden koordiniert (I, 1, 14. 2, 15. II, 1, 13. 3, 10. Tit. 2, 2), sogar mit Voranstellung der Liebe (I, 4, 12), der Gerechtigkeit (II, 2, 22) oder der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (I, 6, 11). Allein I, 1, 5, wo der Glaube ausdrücklich als Quelle der Liebe bezeichnet wird, zeigt, daß mit solchen Aufzählungen keineswegs nothwendig eine logische Koordination gegeben ist. Auch wird ja in unseren Briefen nach §. 107, c ganz besonders die religiös-sittliche Beschaffenheit des Glaubens betont. Von der Tugend der Treue steht πίστις I, 5, 12. II, 4, 7. Tit. 2, 10; vgl. πιστός I, 1, 12. 3, 11. II, 2, 2. 13.

§. 340 es für eine dem Paulus fremde Bestimmung erklärt, daß die Erneuerung durch die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft wird, so ist das nach §. 84,a offenbar unrichtig.⁷⁾ Den heiligen Geist aber hat Gott ausgegossen durch Christum (v. 6), und er wohnt nun in uns (II, 1, 14). Er ist der Geist der Weissagung (I, 4, 1; vgl. die *προφητεῖαι*: 1, 18. 4, 14), vor Allem aber echt paulinisch das Prinzip der Erneuerung (Tit. 3, 5: *ἀνακαίνωσις*; vgl. Röm. 12, 2. Kol. 3, 10) und des neuen Christenlebens, weil er die dazu nöthige Kraft und Liebe und Zucht im Menschen wirkt (II, 1, 7) und ihn seinen Beruf muthig zu erfüllen befähigt (v. 14).⁸⁾ Auch hier wird also durch die Gnade die *δικαιοσύνη* zuletzt auch faktisch hergestellt (I, 1, 9. II, 4, 8. Tit. 1, 8), wenn auch dieselbe durch stetes Streben nach ihr (I, 6, 11. II, 2, 22) immer vollkommener verwirklicht werden muß. Aber die göttliche Gnade selber erzieht uns, wie auch die rechtsverständene heilige Schrift (3, 16), zur Verleugnung der *ἀσέβεια* (oder der *ἀδικία*; vgl. 2, 19) und der *πορνικαὶ ἐπιθυμίαι*, d. h. des vorchristlichen Sündenlebens, sowie zum *σωγόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν* (Tit. 2, 11 f.). Daß hier der Gerechtigkeit die *εὐσεβεία* angereicht wird, welche den tiefsten Grund aller gottwohlgefälligen Lebensführung bilden muß, begreift sich nach §. 107,c von selbst. Eigenthümlich ist aber unseren Briefen der

7) Allerdings wird in unserer Stelle auf die Errettung von dem Verderben reflektirt, nicht sofern die Sündenschuld dasselbe über den Menschen verhängt, sondern sofern der sündhafte Zustand des vorchristlichen Lebens (v. 3) dasselbe mit sich bringt; aber ganz analog ist Eph. 2, 5—8, und auch in den älteren paulinischen Briefen ist die Neuschöpfung ebenso nothwendig zum Heil wie die Rechtfertigung. Unpaulinisch freilich wäre es, wenn in Tit. 3, 7 die Rechtfertigung als Folge der durch die Wiedergeburt beschafften Errettung (v. 5) oder der Geistesmittheilung (v. 6) erschiene (vgl. Pfleiderer, Urchristenth., S. 812); allein diese Gedankenverbindung ist keineswegs indiziert. Vielmehr tritt in dem Absichtssatze nur die Hinweisung auf die Rechtfertigung ein, weil die Erlangung des ewigen Lebens (welche nach not. a das Korrelat der *σωτηρία* v. 5 ist) hier als das Kindesheil bezeichnet werden soll, das echt paulinisch nur den auf Grund der Rechtfertigung Adoptirten zu Theil werden kann. Die Stellung der Rechtfertigung nach der Wiedergeburt involvirt also hier so wenig, wie 1 Kor. 6, 11 oder Eph. 2, 15 f. ein logisches Consequens, ist aber freilich nur möglich, weil beide als selbstständige göttliche Gnadenthaten gedacht sind, die in keinem Kausalnexuss stehen (vgl. §. 84, d. Anm. 14. 101, a). Vgl. Ritschl II, S. 336 f. und selbst Holtmann, S. 174. — 8) Offenbar ist der Geist gemeint mit der Kraft Gottes, durch welche er selbst den Christen für das Evangelium leiden (v. 8) und ihren Beruf ausrichten hilft (v. 12), weshalb auch geradezu die Gnade Gottes als das bezeichnet werden kann, was uns Kraft verleiht (2, 1), und Gott als der, welcher den Verirrten zur Buße verhilft (v. 25). Von der anderen Seite kann auch Christus als der bezeichnet werden, der die Christen kräftigt (I, 1, 12. II, 4, 17), dessen hilfreiches Geleit deshalb ihrem neuen Geistesleben (vgl. §. 86, b) angewünscht wird (II, 4, 22). Zwar wird nur einmal das spezifisch christliche *εὐσεβῶς ζῆν* als ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo charakterisirt (II, 3, 12: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; vgl. §. 84, b) und zweimal die Liebe als *ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (I, 1, 14. II, 1, 13); daß aber der ganze reiche Vorstellungskreis, der sich im Paulinismus um diesen Begriff gebildet hat, unseren Briefen geläufig ist, zeigt II, 2, 11 f., wo von dem Mitherrschen mit Christo (vgl. §. 84, c) das schließliche Mitleben und Mitherrschen mit ihm abhängig gemacht wird.

ihr vorausgeschickte Begriff der *σωφροσύνη*, d. h. der sittlichen Selbstbeherrschung, welche die Begierden (II, 4, 3) im Zaume hält (vgl. 1, 7: *πνεῦμα σωφροτισμὸν*).⁹⁾

d) Mit dem Dringen auf die Bewährung der gesunden Lehre in einem normalen christlich-sittlichen Leben hängt die Hervorhebung der guten Werke in unseren Briefen zusammen, die keineswegs an sich unpaulinisch ist, wenn man nur nicht mit Baur, S. 341 behauptet, daß in sie das Wesen des Christenthums gesetzt werde. Vielmehr ist es sicher echt paulinisch, daß, während der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande (Tit. 1, 16) zu jedem guten Werke untüchtig ist, er erst im Christenthum dazu geschickt (3, 1. II, 2, 21. 3, 17; vgl. 2 Kor. 9, 8) und geneigt wird, sofern das Eigenthumsvolk Christi seinem Wesen nach ein *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 14), und der Leiter der Gemeinde ein *τύπος καλῶν ἔργων* ist (v. 7; vgl. I, 4, 12).¹⁰⁾ Auch in den älteren Briefen schließt die Zurückführung alles Heiles auf die göttliche Gnade nicht aus, daß die

9) Sie wird nicht nur von den Bischöfen gefordert (I, 3, 2. Tit. 1, 8), sondern auch von den alten und jungen Männern (2, 2, 6), vor Allem von den Frauen (v. 5. I, 2, 9. 15; vgl. II, 3, 6). Dahin gehören wohl auch die wiederholten Ermahnungen zur Mäßigkeit (I, 3, 2. 11. Tit. 2, 2) und zur Enthaltksamkeit (1, 8), namentlich von übermäßigem Weingenuß (v. 7. 2, 3. I, 3, 3. 8). In den älteren Briefen steht *σωφροεῖν* nur 2 Kor. 5, 13 von gesunden Sinnen im Gegensatz zum Wahnsinn und Röm. 12, 3 von dem gesunden Maßhalten in der Selbstschätzung. Ein verwandter Begriff ist die *ἀρετή*, welche bald die Sittenreinheit überhaupt bezeichnet (I, 4, 12. 5, 22), bald speziell in geschlechtlicher Beziehung steht, wie §. 84, d. Anm. 11 (I, 5, 2. Tit. 2, 5). Dagegen ist nach I, 2, 15 mit der *σωφροσύνη* der *ἀγιασμός* verbunden, der nach II, 2, 21 durch Enthaltung von aller Unreinigkeit (besonders der Irlehrer und der Abgefallenen) zu Stande kommt. Nur I, 5, 10 heißen die Christen schlechtthin *ἅγιοι*. Andererseits wieder verbindet sich mit der *ἐνδοξεία* die *σεμνότης* (I, 2, 2; vgl. Phil. 4, 8), d. h. das Ehrbare und Würdevolle in der Erscheinung der christlichen Sittlichkeit. Auch sie wird von den alten Männern (Tit. 2, 2), wie von den Kindern (I, 3, 4), von den Diakonen und ihren Frauen (v. 8. 11), wie von den Lehrern der Gemeinde (Tit. 2, 7) gefordert. Vom äußeren Anstande, namentlich in der Kleidung (I, 2, 9), steht *κόσμος* (3, 2); von der religiösen Weihe, die über das Leben des *δίκαιος* ausgebreitet ist, *ἅγιος* (Tit. 1, 8; vgl. I, 2, 8 und dazu 1 Thess. 2, 10. Eph. 4, 24).

10) Daß die *καλὰ ἔργα* (I, 5, 25) speziell von Liebeswerken stehen, worin die Frauen (v. 10; vgl. 2, 10), die Reichen (6, 18), aber auch alle Christen sich auszeichnen sollen (Tit. 3, 8. 14), läßt sich nicht nachweisen. Vgl. Hebr. 10, 24. Als die christliche Kardinaltugend erscheint auch hier die Liebe, welche daher I, 1, 5 (vgl. v. 3) das intendirte Ziel der Warnung vor der *ἐπεροδιδασκαλία* ist, welche v. 14. 2, 15. 4, 12. II, 1, 13 neben der *πίστις* als das Nothwendigste genannt wird (vgl. not. b. Anm. 6), welche vor Allem der heilige Geist im Menschen wirkt (v. 7) und welche auch sonst unter den christlichen Tugenden besonders hervorgehoben wird (2, 22). Als Erweisungen derselben erscheinen auch hier die *εὐεκεῖα* (I, 3, 3. Tit. 3, 2; vgl. Phil. 4, 5), die jeden Anlaß zu Streit und Hader vermeidet (I, 3, 3. Tit. 3, 2: *ἁμαχος*; vgl. II, 2, 22. 24. Tit. 1, 7), die *πραότης* (II, 2, 25. Tit. 3, 2) und die *μακροθυμία* (II, 3, 10. 4, 2), die den Zorn (I, 2, 8. Tit. 1, 7) und jeden Ausbruch desselben (I, 3, 3. Tit. 1, 7) unterdrückt, die Gastlichkeit (v. 8. I, 3, 2; vgl. 5, 10), die allen Geldgeiz (I, 3, 3. II, 3, 2) und alle Gewinnsucht ausschließt (I, 3, 8. Tit. 1, 7; vgl. die Empfehlung der Genügsamkeit I, 6, 6—8), und die Fürbitte für alle Menschen (I, 2, 1. 5, 5).

Heilsvollendung von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt. Und zwar ist es, wie dort, zunächst freilich das Verharren im Glauben (*σωτηρία* — *ἐν μέμνωσιν ἐν πίστει*), aber zugleich das Verharren in dem neuen christlichen Leben (I, 2, 15), die treue Ausrichtung des dem Einzelnen gegebenen besonderen Berufes (4, 16: *τοῦτο ποιεῖν* — *σεαυτὸν σώσεις*) und insbesondere die Geduld im Leiden (II, 2, 10 vgl. mit v. 11 f.), wodurch man die Errettung erlangt (vgl. §. 98, b). Daher kann auch die Schrift durch ihre lehrende und erziehende Wirksamkeit zur *σωτηρία* führen, vorausgesetzt daß der Glaube dieselbe recht verstehen lehrt (3, 15 f.). Ebenso wird die Erlangung des ewigen Lebens I, 1, 16 vom Glauben abhängig gemacht, und erscheint dasselbe 6, 12 als der Siegespreis des Kampfes, den der Glaube um seine Bewährung, namentlich in diesen Zeiten seiner Gefährdung, zu kämpfen hat.¹¹⁾ Vom Gesichtspunkte dieser Vergeltung aus kann die Frömmigkeit als Gewinn (v. 6) und Nutzen bringend dargestellt werden (vgl. 1 Kor. 13, 3. 15, 32), aber auch nicht sofern sie etwas verdient, sondern sofern sie eine Verheißung für dieses (vgl. Eph. 6, 3) und für das zukünftige Leben hat (I, 4, 8), auf Grund derer allein man hier willig Mühsal und Schmach tragen kann (v. 10).¹²⁾ Auch die Strafvergeltung richtet sich nach den Werken (II, 4, 14; vgl. 2 Kor. 11, 15), und II, 2, 12 wird die Äquivalenz derselben mit offenkundiger Anspielung an einen Ausspruch Christi hervorgehoben (Matth. 10, 33). Obwohl alles dieses nicht unpaulinisch genannt werden kann, so muß doch zugegeben werden, daß das starke Hervortreten der Vergeltungslehre, wie schon die Anklänge an Aussprüche Christi zeigen, mehr an den urapostolischen Lehrtypus erinnert (vgl. §. 51, d. 57, b). Namentlich erinnert die Art, wie nach II, 1, 16. 18 Christus dem Barmherzigkeit zu Theil werden läßt, der Erbarmen geübt hat, stark an Jac. 2, 13.

11) Erinnert schon dies an die Form, in welcher Paulus auch sonst die Vergeltungslehre mit seiner Gnadenlehre vereinbar gefunden hat (§. 98, d), so heißt es II, 2, 5 ausdrücklich, daß der Siegerkranz nur ertheilt wird, wenn man *νομιμῶς* gekämpft hat; und nach 4, 8 wird der gerechte Richter den Kranz, der die menschliche Gerechtigkeit lohnt (vgl. §. 65, c), denen geben, welche den guten Kampf (vgl. auch I, 1, 18. II, 2, 3 f. und dazu 2 Kor. 10, 4) treu durchgekämpft haben und in Folge dessen verlangend seiner Erscheinung entgegensehen. Hier in der Korrelation zur menschlichen *δικαιοσύνη* erscheint die Unbedeutung der göttlichen bei Ritschl II, S. 114 vollends als unberechtigt, wie dieselbe denn auch von ihm nur auf eine dogmatische Reflexion gestützt wird. — 12) Die Stelle I, 3, 13 geht nicht auf eine höhere Stufe der Seligkeit, sondern auf eine höhere Ehrenstellung in der Gemeinde, auf welche man durch die treue Erfüllung geringerer Dienste sich einen Anspruch erwirbt in der guten Zuversicht, mit welcher man auf Grund dieser Bewährung in der Gemeinde auftritt. Wenn es aber 6, 19 heißt, daß die, welche ihren Reichtum recht verwenden, ihn damit nur für die Zukunft aufspeichern als eine gute Grundlage, auf welcher gleichsam fußend sie einst nach dem Preis des ewigen Lebens greifen können (vgl. v. 12), so ist das doch ohne Bild nichts Anderes, als daß dem Reichen die Erlangung der Heilsvollendung nur erleichtert wird, wenn er seinen Reichtum im Dienst der Liebe verwendet und so durch denselben nicht in der Entwicklung seines Christenlebens behindert, sondern in der Uebung der Christenpflicht gefördert wird (vgl. Luc. 16, 9). Daß aber im Endgericht, wo über den Besitz des ewigen Lebens entschieden werden soll, nach den Werken gefragt wird, lehren auch die älteren Briefe (§. 98, c).

§. 109. Die Kirche und die Gemeindeordnung.

Kühl, die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berlin 1885. J. Müller, die Verfassung der christlichen Kirche. Leipzig 1885. Loofs, die urchristliche Gemeindeverfassung. Stud. u. Krit. 1890.

Auch unsere Briefe kennen trotz der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens eine Erwählung und Berufung Einzelner. a) Allein die Kirche ist nicht mehr die Gemeinschaft der Erwählten, sondern diese bilden nur den unerschütterlichen Grundstock derselben. b) Die Gemeinde leiten die Delegirten des Apostels durch Ermahnung und Unterweisung, durch Lehre und namentlich durch Fürsorge für die Reinerhaltung der Lehre in der Zukunft. c) Zur Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört aber vor Allem die Bestellung der Gemeindeämter des Episkopats und Diakonats, sowie die Disziplin über sie. d)

a) Auch hier erscheint Paulus als der Apostel Jesu Christi nach dem Willen und Befehl Gottes (II, 1, 1. I, 1, 1), der mit dem Evangelium (v. 11) oder dem κήρυγμα (Tit. 1, 3; vgl. II, 4, 17) als sein κήρυξ (1, 11. I, 2, 7) betraut ist, nach Tit. 1, 1 dazu bestimmt, in den Erwählten Gottes durch wirkungskräftige Verkündigung des Evangeliums den Glauben zu erzeugen (ἀπόστολος — κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν Θεοῦ), wie auch sonst nach II, 2, 10 alles Verhalten des Apostels auf die Heilsvollendung der Erwählten abzielt. Als der erste Schritt zur Realisirung und damit als Kennzeichen und Unterpfand der Erwählung erscheint auch 1, 9 für den Einzelnen die Berufung, die als von Gott ausgehend eine heilige heißt (καλέσας κλήσει ἁγία) und das ewige Leben gewährleistet (I, 6, 12).¹⁾ Je entschiedener somit die eigenthümlich paulinische Erwählungslehre hervortritt, um so weniger können unsere Briefe einen mit ihr unvereinbaren Universalismus lehren, wie Baur, S. 347 will. Die Hinweisung auf den allerdings das Heil aller Menschen intendirenden Liebeswillen Gottes (I, 2, 4) begründet lediglich die Wohlgefälligkeit einer

1) Daß II, 1, 9 die göttliche Vorherbestimmung (πρόθεσις) sich auf die Bestimmung Einzelner zum Heil und nicht auf den ewigen Heilsrathschluß Gottes überhaupt bezieht, erhellt aus dem ausdrücklichen Gegensatz gegen die eigenen Werke wie aus dem ganzen Kontext, welcher dem Einzelnen die Gewißheit geben soll, daß Gott in Folge der auf Grund seines eigenen ewigen Voratzes erfolgten Berufung ihm auch die Kraft verleihen wird zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe (v. 8). Es entspricht der paulinischen Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen (vgl. §. 88, c), wenn es heißt, daß Christus den ehemaligen Kästerer und Verfolger (vgl. 1 Kor. 15, 9), indem er ihn in einen Treue erfordernden Dienst einsetzte, für treu erachtete, weil er erkannte, daß derselbe in Unwissenheit gehandelt hatte (I, 1, 12 f.), wie Paulus denn auch II, 1, 3 von sich bezeugt, daß er Gott in reinem Gewissen gedient habe von den Vorsehern her. Trotzdem war es natürlich lauter Gnade und Erbarmen, wenn Christus ihn zum Apostel annahm (I, 1, 13 f.), wie ja das ihm als dem Ersten unter den Sündern (vgl. Eph. 3, 8) erwiesene Erbarmen ausdrücklich als für alle Folgezeit vorbildlich betrachtet wird (I, 1, 15 f.). Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι 5, 21 sind die auserlesenen Engel im Sinne von Röm. 16, 13.

Niemanden ausschließenden Fürbitte (v. 1—3), kann aber eben darum nicht den zum Heil bestimmenden Erwählungsrathschluß meinen, wie sie denn auch, ganz wie der paulinische Universalismus des göttlichen Heilrathschlusses (Röm. 3, 29), mit der Einheit Gottes und des von ihm geordneten Heilsmittlers in Beziehung gesetzt wird (v. 5). Dagegen wird 4, 10 ausdrücklich ein Unterschied gemacht zwischen dem Sinn, in welchem Gott der σωτήρ aller Menschen und in welchem er der σωτήρ der (erwählten) Gläubigen ist (μάλιστα πιστῶν); und dieser kann nur darin bestehen, daß er für jene zwar die Möglichkeit der Errettung bereitet, in diesen aber die Aneignung des Heiles und damit die tatsächliche Errettung gewirkt hat. In der Stelle Tit. 2, 11 endlich soll das πᾶσιν ἀνθρώποις lediglich die pädagogische Absicht der göttlichen Heilsoffenbarung als für alle Klassen und Stände verbindlich darstellen, nachdem die speziellen Vorschriften für dieselben v. 1—10 im Einzelnen besprochen sind. Daß in diesen Stellen eine ersichtliche Antithese zur gnostischen Unterscheidung verschiedener Menschenklassen vorliege (Holtzmann, S. 171), ist völlig unerweislich.

b) In den älteren Briefen besteht die Gemeinde aus lauter Erwählten. In der Stelle II, 2, 20 dagegen wird auf das Haus Gottes, d. h. die Kirche²⁾ der Satz angewandt, daß in jedem Hause es sehr mannigfaltige Geräthe gebe und insbesondere einen Grundunterschied zwischen solchen, die zu ehrenvollem und die zu unehrenhaftem Gebrauche bestimmt sind (vgl. Röm. 9, 21). Daß aber die σκεύη εἰς τιμὴν wirklich die Erwählten sind und darum diese nur einen Theil der Gemeinde (wenn auch ihren eigentlichen Grundstein ausmachen) liegt unzweideutig im Zusammenhange mit v. 19.³⁾ Daher trägt auch dieser Grundstein die Siegelinschrift: „der Herr hat die Seinen erkannt“, wie ja alle Erwählung auf dem göttlichen Vorhererkennen beruht, während die zweite Siegelinschrift darauf hinweist, daß nur in dem steten Sichscheiden von aller Ungerechtigkeit (der σκεύη εἰς ἀτιμίαν; vgl. v. 20) die subjektive Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu diesem θεμέλιος liegt,

2) Nach I, 3, 15 ist die Kirche (ἐκκλησία θεοῦ, wie 3, 5, 5, 16 auch die Einzelgemeinde heißt) der οἶκος θεοῦ, d. h. aber nicht der Tempel Gottes im Sinne von §. 92, a (Baur, S. 342), sondern das Hauswesen Gottes (vgl. Eph. 2, 19: οἰκεῖοι θεοῦ), in welchem Gott der Hausherr (II, 2, 21: δεσπότης) ist und die Bischöfe als seine Verwalter fungiren (Tit. 1, 7: οἰκονόμοι θεοῦ, wie 1 Kor. 4, 1. 9, 17). In anderer Beziehung heißt die Gesamtgemeinde das Eigenthumsvolk (Tit. 2, 14: λαὸς περιούσιος; vgl. §. 45, a) Christi, was einfach auf der κυριότης desselben beruht. — 3) Die hergebrachte Auslegung dieses Verses übersieht, daß im Gegensatz zu denen, deren Glaube durch die Irrlehrer umgestürzt zu werden vermag (v. 18), der dennoch feststehende Grundstein Gottes (ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἑστῆκεν) nur derjenige Theil der Gemeinde sein kann, bei welchem ein solches ἀνατρέπειν nicht möglich ist, weil er auf Grund der Erwählung in aller Versuchung bewahrt wird. In diesem Bilde ist die Kirche, wie §. 92, b, als ein Bauwerk Gottes gedacht, allein die Wendung desselben, wonach das unerschütterliche Fundament nicht mehr Christus, sondern die Gemeinschaft der Erwählten ist, folgt von selbst daraus, daß nur die Erwählten den unwandelbaren Bestand der Gemeinde bilden, und entspricht der ebenfalls der Zeitlage entsprechenden Vorstellung, wonach die Gemeinde selbst nicht mehr Empfängerin, sondern Bewahrerin der Wahrheit ist (I, 3, 15: στήλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας).

die objektiv in der göttlichen Erwählung beruht. Der Grund dieser Abweichung von dem älteren Paulinismus liegt klar zu Tage in den Erfahrungen, welche unsere Briefe voraussetzen. Es waren Fälle vorgekommen, daß Einzelne sich vom rechten Wege abgewandt hatten und dem Satan gefolgt (I, 5, 15), vom Teufel⁴⁾ in seiner Schlinge gefangen waren (II, 2, 26), daß Einzelne, selbst nachdem bei ihnen das schärfste Zuchtmittel (vgl. 1 Kor. 5, 5) angewandt war (I, 1, 20), dennoch völlig von der Wahrheit abgekommen waren (II, 2, 17 f.); und noch größerer Abfall stand zu befürchten, wenn erst die I, 4, 1 geweissagten Teufelslehren hervortreten würden. Jeder Sektirer aber, der alle Zurechtweisung zurückwies, verurtheilte sich damit selbst als einen unverbesserlichen Sünder (Tit. 3, 10 f.). So war es klar, daß nicht alle Glieder der Gemeinde Erwählte waren, daß es auch solche in den Gemeinden gab, die sich durch ihren definitiven Abfall als *σκεινῇ εἰς ἀπώλειαν* erwiesen.⁵⁾

c) Die Situation der Pastoralbriefe bringt es mit sich, daß neben Paulus besonders seine Schüler als die von ihm beauftragten Leiter der Gemeinde erscheinen.⁶⁾ Als solche empfangen sie von ihm Instruktionen, wie sie die alten und jungen Männer, die alten und jungen Frauen⁷⁾

4) Im Unterschiede von den Gefangenschaftsbriefen (§. 104, b. Anm. 4) treten hier also wieder beide Namen auf. Eigenthümlich ist unseren Briefen, daß *διάβολος* häufig adjektivisch vorkommt (I, 3, 11. II, 3, 3. Tit. 2, 3: verleumderisch) und demnach I, 3, 6 f. auch appellativisch von dem Verleumder, da weder das *κρίμα* noch der *ὀνειδισμός* eine natürliche Beziehung auf den Teufel zuläßt. Nach 4, 1 sucht der Teufel durch seine *πνεύματα πλάνα* (*δαίμονια*) die Gläubigen zum Abfall zu verleiten. — 5) Wie sich unsere Briefe das ursprüngliche Verhältniß dieser Glieder zur Gemeinde gedacht und wie sie sich in Folge dessen mit dem paulinischen Begriff der Berufung auseinander-gesetzt, der dann in seiner technischen Ausprägung (§. 88) nicht wohl mehr festzuhalten ist, darüber finden wir keine Andeutung.

6) Wie Paulus ein *δοῦλος θεοῦ* ist (Tit. 1, 1), so ist Timotheus ein *δοῦλος κυρίου* (II, 2, 24; vgl. Phil. 1, 1. Kol. 4, 12), ein *διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (I, 4, 6. II, 4, 5; vgl. Kol. 1, 7. 4, 7), der im Kriegsdienste Christi (I, 1, 18. II, 2, 3) oder in der Arbeit Gottes steht (v. 15). Dagegen scheint das *ἄνθρωπος θεοῦ* I, 6, 11 nach der folgenden Ermahnung und II, 3, 17 nur den Christenstand im Allgemeinen zu bezeichnen. — 7) Die Frauen sollen angewiesen werden, durch willige Unterordnung unter die Männer, durch Liebe zu Mann und Kind, durch Keuschheit und Wirtschaftlichkeit dafür Sorge zu tragen, daß das Wort Gottes nicht gelästert werde (Tit. 2, 4 f.). Ganz wie §. 94, d, wird das öffentliche Auftreten als damit unvereinbar ihnen unterlagt (I, 2, 11 f.), und das Vorbeten in der Gemeinde (das also noch an kein Amt gebunden erscheint) den Männern vorbehalten, die freilich dazu in der rechten Stimmung und Verfassung sein müssen (v. 8). Diese Unterordnung der Frauen wird aber nicht nur, wie §. 94, c, dadurch begründet, daß der Mann zuerst geschaffen ist (v. 13), sondern auch dadurch, daß das Weib durch Verführung zuerst gefallen ist (v. 14; vgl. übrigens 2 Kor. 11, 3). Ihre Kleidung soll ehrbar und einfach sein, ihr Schmuck in guten Werken bestehen (Tit. 2, 3. I, 2, 9 f.). Ihre eigentliche Lebensaufgabe, in deren Erfüllung sie unter der Voraussetzung der allen Christen geltenden Bedingungen (*ἐάν μείνωσιν* — *σωφροσύνης*) die Heilsvollendung erlangen, ohne daß sie nach einem über ihre Sphäre hinaus liegenden Wirkungsbereich suchen dürfen und sollen (vgl. v. 11 f.), ist die *τεκνογονία* (v. 15). Wenn 5, 14 verlangt wird, daß die jüngeren Weiber heirathen, Kinder zeugen und wirtschaften sollen, um böser Nachrede zu entgehen, so zeigt v. 15, daß Fälle vorgekommen waren, wo dieselbe keineswegs ohne Grund war, und daß daher die Ermahnung zum

(letztere durch Vermittlung älterer Frauen; vgl. not. d) auf Grund der gesunden Lehre ermahnen sollen (Tit. 2, 1—6. I, 5, 2), und ebenso die verschiedenen Stände in der Gemeinde.⁸⁾ Vor Allem aber ist ihre Aufgabe die *διδασκαλία* (4, 13. 16. 6, 1. Tit. 2, 7; vgl. II, 4, 2: *διδάχη*). Auf Grund des ihm verliehenen *χάρισμα* (I, 4, 14. II, 1, 6) hat Timotheus das Wort zu verkündigen (4, 2; vgl. 1, 8), indem er in der Lehre des Meisters bleibt (3, 14) und an ihr sich selber nährt (I, 4, 6); er treibt das Werk eines Evangelisten (II, 4, 5; vgl. Eph. 4, 11). Die wichtigste Sorge unserer Briefe ist aber, wie für die Zukunft die Reinhaltung der Lehre in der Kirche, welche ja der Pfeiler und die Grundveste der Wahrheit ist (I, 3, 15), gesichert werden soll. Es soll die Lehrthätigkeit fortan nicht mehr der freien Uebung der Begabten überlassen bleiben, sondern es sollen die Apostelschüler zuverlässige Männer aussuchen, welche sie ebenso mit der Führung des Lehramtes beauftragen, wie der Apostel seine Schüler damit beauftragt hat (vgl. die *παράκλησις*: II, 1, 14), damit diese fähig werden, für die weitere Fortpflanzung der Wahrheit Sorge zu tragen (2, 2), wobei natürlich auch auf die formelle Begebung zur Lehrthätigkeit Rücksicht genommen werden wird. Um nun weiter den Einfluß der so mit dem Lehramt Beauftragten auf die Gemeinden zu sichern, wird empfohlen, bei der Wahl der Bischöfe auf Lehrthätigkeit (I, 3, 2) und eifrige Beschäftigung mit dem Lehren zu sehen (Tit. 1, 9; vgl. II, 2, 24: *διδασκικός*) oder doch die in der Lehre thätigen Presbyter zu bevorzugen (I, 5, 17), so daß immer mehr die Aemter der Lehre und der Gemeindeleitung auf denselben Personen ruhen und sich gegenseitig fördern, da auch die rechte Leitung der Gemeinde nur auf Grund der reinen Lehre erfolgen kann (Tit. 2, 1).

d) Zu der Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört überhaupt die Sorge für die rechte Besetzung der Gemeindeämter.⁹⁾ Daß es die Ge-

heirathen dieselben Motive hat, wie §. 95, b. Doch scheint solchen Erfahrungen gegenüber überhaupt die Hochschätzung des Celibats der Erwägung seiner Gefahren Platz gemacht zu haben und demgemäß die Naturgemäßheit der Ehe stärker betont zu sein. Das Eheverbot wird I, 4, 3 ausdrücklich als teuflische Irrlehre gebrandmarkt. — 8) So zeigt I, 6, 17—19, wie die Reichen zur Demuth und guten Anwendung ihrer Güter anzuleiten sind, Tit. 2, 9 f. I, 6, 1, wie die Sklaven durch Ehrfurcht, Gehorsam und Treue dem Christenthum Ehre machen sollen. Es wird auch bereits v. 2 der Fall ins Auge gefaßt, daß die Sklaven ihre gläubigen Herren sich als christliche Brüder in falscher Weise gleichgestellt achten, und ganz in paulinischem Sinne von ihnen gefordert, daß sie denselben nur um so eifriger dienen sollen, weil sie ihnen im Glauben und in dankbarer Liebe verbunden sind (vgl. Philem. v. 11—16).

9) Handelt es sich für Areta (Tit. 1, 5) um die erstmalige Einsetzung des Alttestenammes, so ist für die Gemeinde zu Ephesus, welche längst ihre *πρεσβύτεροι* hatte (Act. 20, 17), bereits der Fall späterer Neuwahlen ins Auge gefaßt (I, 3, 1 f.). Nur scheinbar handelt dabei der apostolische Gehülfe ganz selbstständig, da die ihm gegebenen Vorschriften über die Erfordernisse zum Gemeindeamt zeigen, daß er überall das Urtheil der Gemeinde zu berücksichtigen hat. Es ist nämlich, abgesehen von den in Begabung und Neigung liegenden Voraussetzungen, beim Episkopat (v. 2—7. Tit. 1, 6—9) vor Allem darauf zu sehen, daß die Gewählten einen fleckenlosen Ruf haben in der Gemeinde und außerhalb derselben; sie müssen gezeigt haben, daß sie ihrem eigenen Hause wohl vorstehen können, um der Kirche Gottes vorstehen zu können. Diejenigen,

meindeältesten sind, welche hier den paulinischen Namen der ἐπίσκοποι (Phil. 1, 1) führen, zeigt deutlich Tit. 1, 5. 7 (vgl. auch Act. 20, 28 mit v. 17). Auf ein vorgeschrittenes Stadium der Gemeindeentwicklung weist es hin, daß bereits vor der Anstellung von Neophyten gewarnt werden kann, sofern dieselben leicht durch solche Bevorzugung zum Hochmuth verleitet werden (I, 3, 6). Den Gemeindeleitern, sofern sie zugleich berufsmäßig das Lehramt üben, wird unter gleicher Begründung, wie I Kor. 9, die Verpflegung durch die Gemeinde zugestanden (I, 5, 17 f.). Die apostolischen Gehülfen sollen die Disziplin über die Presbyter führen, streng, aber gerecht, sie sollen vorsichtig in der Wahl, aber unnachsichtig in der Disziplin sein (v. 19—22). Aus v. 22 erhellt, daß sie die Presbyter durch Handauflegung weihen sollen, wie sie selbst durch Handauflegung des Presbyteriums und des Apostels geweiht sind (4, 14. II, 1, 6).¹⁰ In gleichem Sinne, wie die Erfordernisse zum Episkopat, werden I, 3, 8 bis 13 die zum Diaconat (vgl. Röm. 16, 1. Phil. 1, 1) erörtert. Bei der Bestellung der Diaconen ist gleichfalls eine sorgfältige Prüfung nothwendig (I, 3, 10), bei der namentlich auch ihre Frauen in Betracht kommen (v. 11), die ihnen in ihrem Beruf vielfach zur Hand gehen müssen. Zu den kirchlichen Beamten gehören auch die Wittwen, von deren Bestellung 5, 9—16 gehandelt wird. Ihnen scheint die Aufsicht über den weiblichen Theil der Gemeinde übertragen zu sein (vgl. Tit. 2, 4).¹¹

deren Kinder ungläubig oder ungehorsam sind und ein schwelgerisches Leben führen, werden vom Gemeindeamt ausgeschlossen. Wenn von den Gemeindebeamten verlangt wird, daß sie nur einmal verheirathet gewesen sein dürfen (I, 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6), so wird damit dem Makel der Unenthaltbarkeit, welcher im Bewußtsein der Zeit der zweiten Ehe anhaftete, Rechnung getragen. — 10) Aus beiden Stellen folgt übrigens, daß durch die Handauflegung, welche nach §. 41, d als Symbol des auf sie bezüglichen Gebetes zu denken ist, wirklich die Gabe der Amtstüchtigkeit mitgetheilt wird. Dies steht aber nicht mit I Kor. 12, 11 im Widerspruch, da sie bereits auf Grund einer vorhandenen Begabung (vgl. Act. 6, 3 und dazu § 41, c) durch die Prophetenstimmen, deren I, 1, 18 gedacht ist, zu ihrem Amte designirt waren, und da nach 4, 14 die Handauflegung nur die prophetisch ausgesprochene Gewißheit, daß die in der Ordination ersuchte Tüchtigkeit zu dem besonderen ständig zu übenden Amte dem Ordinanden mitgetheilt wird, begleitet (ὁ ἑδωθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν). — 11) Diese Wittwen sollen mindestens 60 Jahre alt, nur einmal verheirathet gewesen, guten Rufes und in Liebeswerken erprobt sein (I, 5, 9 f.). Jüngere Wittwen werden ausdrücklich ausgeschlossen, weil sie in Gefahr stehen, entweder durch eine zweite Ehe die in ihrem Verufe Christo gelobte Treue zu brechen (v. 11 f.), oder in der Ehelosigkeit den Versuchungen der sich wieder regenden Fleischeslust zu verfallen (v. 14 f.). Auch kann bei ihrer Jugend gerade diese Stellung und Thätigkeit ihnen gefährlich werden (v. 13). Nach v. 16 sollen diese Wittwen nur dann ein Recht auf Gemeindeverpflegung haben, wenn es ihnen an Angehörigen mangelt, die für sie sorgen können. Dagegen handelt es sich v. 3—8 lediglich um die geordnete Unterstützung der Wittwen, welche die gewöhnlichsten Objekte der kirchlichen Armenpflege sind. Dieselbe soll nur eintreten, wenn sie wirklich ganz vereinsamt (ὅπως χήραι) und darum völlig hilflos (v. 3 f. 8), aber auch nur, wenn sie der Unterstützung von Seiten der Gemeinde würdig sind und nicht durch sittenloses Leben dieselbe verschmerzen (v. 5—7).

§. 110. Das Gemeindebekenntniß.

Die letzten Zeiten, in denen dem Glauben und der christlichen Sittlichkeit schwere Gefahren drohen und der Geduld immer neue Proben gestellt werden, stehen nahe bevor. a) Die Gemeinde aber wartet der Erscheinung ihres angebeteten göttlichen Herrn, der das Gericht halten und sie in sein himmlisches Reich einführen wird. b) Die Aussagen über ihn nehmen in unseren Briefen bereits die stereothype Form des aus paulinischer Verkündigung hervorgewachsenen Gemeindebekenntnisses an. c) Auch in den großen Doxologien derselben mündet der Paulinismus in die liturgische Form des Gemeindebekenntnisses aus. d)

a) Die Gemeinde lebt noch in dem vormessianischen Weltalter (Tit. 2, 12: *ὁ νῦν αἰών*), welches den Charakter des Irdischen in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche trägt (I, 6, 17. II, 4, 10; vgl. noch I, 4, 8: *ἡ νῦν ζωὴ καὶ ἡ μέλλουσα*). Die Zukunft wird in Folge der Verführung durch Irrgeister und Teufelslehren (vgl. §. 63, c) einen großen Abfall vom Glauben bringen (I, 4, 1. II, 4, 3 f.).¹⁾ Besonders schwer werden die letzten Tage sein, in denen ein greuliches Sittenverderben einreißen wird, das selbst unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich birgt (3, 1—5), und diese Tage werden die Leser nicht nur erleben, wie aus der mit Bezug darauf an Timotheus gerichteten Ermahnung (v. 5) hervorgeht, sondern es zeigen sich schon ihre Vorboten (v. 6—8). Die nach §. 98, a von Paulus erwarteten Drangsale der letzten Zeit nehmen also, dem Gesichtskreise unserer Briefe entsprechend, die Gestalt schwerer Gefährdungen des reinen Glaubens und des sittlichen Lebens an. Das schließt aber nicht aus, daß auch äußere Drangsale den Christen bevorstehen. Wenn 3, 12 nur im Allgemeinen auf die faktische Nothwendigkeit des Leidens für die Christen hingewiesen wird (vgl. §. 62, b), so erscheint dasselbe 2, 12, ganz wie §. 86, c, als Konsequenz der Lebensgemeinschaft mit Christo, weshalb neben der *πίστις* und *ἀγάπη* die *ὑπομονή* das Charakteristikum der Christen ist (Tit. 2, 2. II, 3, 10. I, 6, 11: *παυπάθεια*).²⁾ Je schwerer aber die Zeiten sind, um so fester hat sich

1) Wenn auch die Teufelslehren (I, 4, 1), welche prinzipiell die Ehe und den Speisegenuß verbieten (v. 3), erst zukünftig Eingang finden sollen, so muß doch eine falsche Asefe schon in dem Gesichtskreise unserer Briefe gelegen haben (v. 8: *ἡ σαματικὴ γορνασία*; vgl. 5, 23. Tit. 1, 14: *ἐντολαὶ ἀνθρώπων*). Wenn ihr gegenüber geltend gemacht wird, daß dem Reinen alles rein sei (v. 15), und daß Alles von Gott dem Menschen zum Genuß dargeboten werde (I, 6, 17; vgl. 4, 3), so ist das genau der von Paulus vertretene Grundsatz der christlichen Freiheit in den *Adiaphoris* (vgl. 93, c). Vor Allem aber wird, wie dort, betont, daß alles von Gott Geschaffene gut und nichts verwerflich sei, wenn es nur mit Dankagung empfangen wird (4, 3 f.). Denn indem in dieser Artliche Gottesworte gebetsweise vor Gott gebracht werden, empfängt die Speise erst die Weihe, welche sie auch dem Christen (v. 3), der in seinem ganzen Leben gottgeweiht sein soll, homogen macht (v. 5). — 2) Im zweiten Timotheusbrief wird, seiner Situation entsprechend, insbesondere die Pflicht, für das Evangelium zu leiden, nachdrücklich betont (I, 8. 2, 3. 4, 5), in welcher Paulus das Vorbild gegeben

die Gemeinde zusammenzufassen in dem, was sie auf Grund ihres Glaubens von der Zukunft erwartet (Tit. 2, 13).

b) Der Briefempfänger wird voraussichtlich noch die Erscheinung Christi erleben, da er sich bis zu derselben unsträflich bewahren soll (I, 6, 14) und bei ihr beschworen wird, sein Amt treu zu erfüllen (II, 4, 1). Erfolgen wird sie ebenso zu der von Gott bestimmten Zeit (I, 6, 15: *καιροῦς ἰδίοις*), wie die Kundmachung (Tit. 1, 3. I, 2, 6) des in seiner ersten Erscheinung gegebenen Heiles, die ebenso wie die letzte als *ἐπαγγελία* bezeichnet wird (II, 1, 10). Mit ihr ist der Gerichtstag gekommen (*ἡ ἐκείνη ἡμέρα*: 1, 12. 18. 4, 8; vgl. §. 64, b), an welchem Christus, als Richter der Lebendigen und Todten (4, 1. 8), die Vergeltung ertheilt (vgl. 1, 16. 18. 4, 14); mit ihr beginnt aber auch das himmlische Reich Christi (4, 1. 18), weshalb Alle, die in dasselbe hineingerettet zu werden hoffen dürfen, auf seine Erscheinung sich freuen (v. 8). Hieraus erhellt denn auch, wie völlig willkürlich es ist, wenn Holzmann, S. 190 das himmlische Reich bereits nach dem Tode des standhaften Bekennters beginnen läßt. Sahen wir schon in den Gefangenschaftsbriefen die Vorstellung der älteren Briefe, wonach in dem vollendeten Gottesreiche das Mittelrhum Christi aufhört, verschwinden (§. 103, b), so ist das vollendete Reich hier bereits völlig ein Reich Christi geworden, der bei der Erscheinung seiner Herrlichkeit ausdrücklich als unser großer Gott und Erretter bezeichnet wird (Tit. 2, 13), was Gess, S. 330, Schenkel, S. 357, Benjischlag S. 499 vergeblich bestreiten, und mit einer Doxologie gefeiert wird (II, 4, 18). Sein Name ist es, den die Gemeinde bekennt und anruft (2, 22), der neben Gott (4, 1; vgl. 2, 14) und seinen auserlesenen Engeln (I, 5, 21) zum Zeugen angerufen wird, wie denn auch II, 1, 18 gebracht neben einander *κύριος* von Gott (vgl. I, 6, 15) und Christo gebracht wird.³⁾

hat (2, 9 f. 3, 11). Der Obrigkeit gegenüber aber, von welcher eventuell dies Leiden verhängt wird, wird nicht nur, wie §. 94, a, Gehorsam gefordert (Tit. 3, 1), sondern auch die Fürbitte für sie, die nach I, 2, 1 f. bereits eine kirchliche zu sein scheint.

3) In den Timotheusbrieffen steht *ὁ κύριος* (I, 1, 14. II, 1, 8: *ὁ κύριος ἡμῶν*) noch etwa vierzehn Mal von Christo; zwei Mal verbunden mit *Ἰησοῦς Χριστός* (I, 6, 3. 14), drei Mal hinter *Χριστός Ἰησοῦς* (I, 1, 2. 12. II, 1, 2); die Formel *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* kommt nur fünf Mal in sehr zweifelhaften Varianten vor. Ueberhaupt zeigen die Benennungen Christi im Vergleich mit §. 76, a. 100, c. Anm. 7 einige Abweichungen. Der bloße Name Jesus ist ganz verschwunden; *Ἰησοῦς Χριστός* allein ist gesichert wohl nur II, 2, 8. Tit. 2, 13. 3, 6; auch das bloße *ὁ Χριστός* kommt nur noch I, 5, 11 vor; dagegen scheint das ausschließlich paulinische *Χριστός Ἰησοῦς* das herrschende zu sein. Ganz gesichert ist es I, 1, 15. 2, 5. 4, 6 und stets (neun Mal) in der Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; es dürfte aber auch in den elf Stellen, wo die Kodices zwischen *Ἰησοῦς Χριστός* und *Χριστός Ἰησοῦς* schwanken, meist vorzuziehen sein. Auch hier wird der Eine Gott Christo gegenübergestellt, freilich nicht als dem Einen Herrn, wie §. 76, c. 100, c. Anm. 7, aber als dem Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Christus Jesus (I, 2, 5), was in der Sache auf dasselbe herauskommt, da Christus eben als der Herr der Heilmittler ist. Dabei ist aber zu erwägen, daß die Einheit Gottes nicht hervorgehoben wird im Gegensatz zur Gottheit Christi, oder gar der vielen Götter der vielerlei Völker (Benjischlag, S. 497), sondern zur Begründung davon, daß es nur Einen Heilsweg giebt (Röm. 3, 30), und darum Alle zur Erkenntniß der

c) Vergeblich sucht man in unseren Briefen außer den not. b erörterten Bezeichnungen für die göttliche Herrlichkeit des erhöhten und wieder erscheinenden Christus eigentlich dogmatische Aussagen über seine Person. Dagegen hat sich in der Bezeichnung seines Kommens in die Welt (I, 1, 15) als einer der Wiederkunft analogen Epiphanie (II, 1, 10) die Vorstellung von ihm als einer präexistenten Person bereits ihren plastischen Ausdruck gegeben. Von den Thatfachen seines geschichtlichen Lebens werden 2, 8 die Auferstehung und die Abstammung aus dem Samen Davids in so aphoristischer und doch so abgerundeter Weise zusammengestellt und mit dem feierlichen *μνημόνευε* eingeleitet, daß dies bereits eine stereotype Form geworden sein muß, in welcher die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu begründete.⁴⁾ Unzweifelhaft aber haben wir in der Stelle I, 3, 16, wie der beziehungslose Anfang (lies *ὁς* statt *θεός*) und das dreifache Paar kurzer gleichlingender Parallelsätze zeigt, ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges, in welchem die Gemeinde ihr Bekenntniß zu Christo aussprach, und vielleicht soll das *ὁμολογουμένως* ausdrücklich darauf hinweisen. Das *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* deutet ganz wie der Begriff der *ἐπιφάνεια* auf ein höheres übermenschliches Subjekt hin, das früher nicht *ἐν σαρκί* existirte und erst in Folge seines Kommens *ἐν σαρκί* offenbar geworden ist. Der Gegensatz von *ἐν σαρκί* und *ἐν πνεύματι* erklärt sich am natürlichsten aus Röm. 1, 3 f. (§. 78, d), wonach dann das *ἐδικαιώθη* wohl auf die Rechtfertigung seines Anspruches auf die Messianität hinweist, die ihm in der Auferstehung zu Theil ward. Bei dem *ὡγγίζη ἁγγέλοις* denkt man am natürlichsten an seinen Eintritt in die himmlische Welt, wo er den Engeln als der Erhöhte erschien, während er auf Erden als solcher unter den Völkern verkündigt wurde (*ἐκηρύχθη ἐν Ἰερουσαλὴμ*). Dem Glauben, den er in der Welt fand (*ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*), entspricht endlich in umgekehrter Ordnung die Verherrlichung, die ihm in der göttlichen *δόξα* zu Theil ward, nachdem er zum Himmel erhoben war (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*). Auch hier ist also das Gemeindebekenntniß, in welches die Summe des Heilsgeheimnisses zusammengefaßt wird, aus der paulinischen Verkündigung herausgewachsen.

d) Mit Beziehung auf Christum als unseren Herrn und Heilsmittler wird Gott in den Eingangsgrüßen unserer Briefe in allgemein apostolischer Weise als *θεὸς πατὴρ* bezeichnet (I, 1, 2. II, 1, 2. Tit. 1, 4). Er ist

Wahrheit kommen müssen, um durch den Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen errettet zu werden (v. 4).

4) Doch ist nicht zu übersehen, daß es gerade die beiden Momente sind, durch welche Paulus nach Röm. 1, 3 f. (vgl. §. 77, a. b) die Gottessohnschaft Christi begründete, und daß die Stelle sich dabei ausdrücklich auf das paulinische Evangelium beruft. Schwerlich wird das schöne Bekenntniß, das Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat (I, 6, 12), etwas wesentlich Anderes enthalten haben (vgl. die paulinische *ὁμολογία* Röm. 10, 9. Phil. 2, 11); und wenn es v. 13 heißt, daß Christus dasselbe vor Pontius Pilatus bezeugt hat, so ist dabei wohl an das Bekenntniß seiner Messianität (Marc. 15, 2) zu denken. Auch diese in feierlicher Beschwörung vorkommende Hinweisung auf eine geschichtliche Thatfache aus dem Leben Christi deutet wohl auf eine bereits stehend gewordene Form hin, in welcher die Gemeinde ihr Grundbekenntniß durch die Berufung auf den ersten Bekenner desselben rechtfertigte.

der lebendige Gott (I, 3, 15. 4, 10; vgl. §. 65, d) und die Quelle alles Lebens (6, 13; vgl. Röm. 4, 17), der ἀψευδὴς Θεός (Tit. 1, 2; vgl. Röm. 3, 4) und die Quelle aller Wahrheit (Tit. 2, 10), der selige Gott (I, 6, 15) und die Quelle aller Seligkeit (1, 11; vgl. Tit. 2, 13). Fremd sind der sonstigen paulinischen Lehrweise die großen Doxologien I, 1, 17. 6, 15 f. Gott wird hier gepriesen als der μόνος Θεός oder δυνάστης (vgl. Röm. 16, 27: μόνῳ σοφῷ Θεῷ), als der βασιλεὺς τῶν αἰώνων oder βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, als der ἄφθαρτος (vgl. Röm. 1, 23) oder der allein Unsterblichkeit besitzt, als der ἀόρατος (vgl. v. 20) oder als der, welcher ein unzugängliches Licht bewohnt und daher von Niemandem gesehen werden kann. Obwohl also die einzelnen Aussagen über Gott paulinischen Aussagen entsprechen, so weist doch ihre doxologische Ausführung und die Korrespondenz der Hauptmomente in beiden Doxologien auf ein im liturgischen Gebrauch der Gemeinde stehend gewordenes Bekenntniß zu der unvergleichlichen Herrlichkeit Gottes hin. Daß dieselbe irgendwie im Gegensatz zu einer Beschränkung oder Leugnung derselben geltend gemacht werde, dafür hat Holzmann, S. 164 auch nicht den geringsten Beweis beizubringen vermocht. Es entspricht der ganzen Tendenz unserer Briefe, welche die apostolische Lehre als Gemeindebesitz zu sichern streben, daß hier die individuelle Lehrform, welche sich nirgends schärfer ausgeprägt hatte als im Paulinismus, in die allgemein kirchliche Form des Gemeindebekenntnisses übergeht.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 111. Der Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief fordert und rechtfertigt die dem drohenden Abfall gegenüber unvermeidlich gewordene völlige Loslösung der judenchristlichen Muttergemeinde von der nationalen und Kultusgemeinschaft mit dem Judenthum. a) Die ältere Auffassung, welche denselben einem Schüler des Paulus zuschreibt oder in ihm das Dokument einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus sieht, vermochte der Lehreigenthümlichkeit desselben nicht gerecht zu werden. b) Erst von Riehm ist die Lehre unseres Briefes als eine gereifere Form des urapostolischen Judenchristenthums in ihrem ganzen Umfange mit tieferem Verständniß dargestellt worden. c) Der hellenistische Verfasser gehörte einer Richtung innerhalb des Judenthums an, welcher die Hauptsache im alten Bunde die priesterliche Sühnanstalt war, und seine Lehrweise ist in formeller Beziehung durch seine alexandrinische Schulbildung bestimmt. d)

a) Der Hebräerbrief, der wohl bald nach der Mitte der sechziger Jahre geschrieben ist und dessen Leser sicher weder in Alexandrien, noch in Rom, sondern in Palästina und insbesondere in Jerusalem zu suchen sind, versetzt uns in die Zustände der Urgemeinde hinein, wie sie sich entwickelten nach dem Hintritt der ersten christlichen Generation, welche den Herrn selbst noch gesehen hatte. Die Apostel waren bereits gestorben oder hatten Jerusalem verlassen, Jacobus, der Bruder des Herrn, hatte den Märtyrertod erlitten. Die Gemeinde hielt noch an dem väterlichen Gesetze fest, wie es einst die Urapostel selbst gethan hatten, und wie es auch auf dem Apostelkonzil als selbstverständlich vorausgesetzt war. Allein das Bewußtsein der Motive, welche dieses Festhalten ursprünglich gerechtfertigt hatten, und welche auch Paulus als solche anerkennt (§. 87, b), war erloschen. Je länger, je mehr mußte die Werthschätzung der gesetz-

lichen Ordnungen und insbesondere der in ihnen gegebenen Heilmittel zur Entwerthung und Verkennung der im Christenthum gegebenen führen, namentlich wenn die Voraussetzung, unter der es solche allein bieten konnte, zweifelhaft wurde. Nun mußte aber der Glaube an die Messianität Jesu, der in der Hoffnung auf die unmittelbar nahe Parusie desselben einst jeden Widerspruch zwischen der von den Propheten verheissenen messianischen Zeit und zwischen der Erscheinung des Verheissenen in der geschichtlichen Gegenwart überwunden hatte, wankend werden, als mit dem unerwartet langen Verzug der Parusie die Hoffnung auf den Eintritt der Endvollendung und die Erfüllung aller Verheissungen ermattete. Inzwischen war der Zelotismus innerhalb der ungläubig gebliebenen und sich immer hoffnungsloser verstockenden Judenthums gewachsen, die Verfolgungen der messiasgläubigen Juden von ihrer Seite mehrten sich. Das Band der nationalen Gemeinschaft, das einst um der jetzt aussichtslos gewordenen Arbeit an der Befehrung Israels willen festgehalten war, konnte nur noch festgehalten werden um den Preis der Verleugnung des Christenglaubens, der seinen Bekennern die in ihnen erregten Erwartungen nicht zu erfüllen schien. Unter solchen Umständen begann eine bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christenthum und zu völliger Rückkehr zum Judenthum immer mehr um sich zu greifen. Nur eine entschlossene Lösung der judenchristlichen Urgemeinde von ihrer bisherigen nationalen und Kultusgemeinschaft mit der jüdischen Gemeinde, wie sie bei den Judenchristen auf paulinischem Missionsgebiet sich bereits vollzogen hatte, konnte dieser drohenden Gefahr vorbeugen. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidenden Schritte auffordert, enthält er zugleich eine Darlegung der Motive, welche das Judenchristenthum zu dem definitiven Bruche mit seiner Vergangenheit berechtigen und verpflichten mußten. Vgl. m. Einleitung in das R. T. §. 31. 32.

b) Die kritische Streitfrage über den Verfasser des Hebräerbriefes hat zuerst zu einer näheren Untersuchung seiner Lehreigenthümlichkeit geführt. Im Allgemeinen blieb die Ansicht herrschend, daß der Brief zwar nicht von dem Apostel Paulus selbst, aber von einem seiner Schüler geschrieben sei. Von diesem Standpunkte aus begnügte man sich damit, theils auf wesentliche Punkte der Uebereinstimmung seiner Lehrweise mit der paulinischen hinzuweisen, theils einige abweichende Eigenthümlichkeiten zu notiren.¹⁾ Am umfassendsten und eingehendsten hat in diesem Sinne Meßner (S. 296—316) die Lehre des Hebräerbriefes behandelt, der zwar eine gewisse Verwandtschaft mit petrinischer Lehre anerkennt (vgl. S. 57), aber den Brief doch noch einem paulinischen Schüler zuschreibt. Einen Schritt weiter ging die Tübinger Schule, welche unseren Brief einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus zuwies, in welcher derselbe das Christenthum als das wahre Judenthum erweisen (vgl. Röstlin in f.

1) In diesem Sinne behandelte Neander unseren Brief im Anhang zu seiner Darstellung der paulinischen Lehre (S. 839—59), und noch aphoristisch thun es Schmid (II, S. 356—59), Lehler (S. 159—63) und v. Oosterzee (S. 43). Etwas eingehender hat Lutterbeck (S. 245—51) aus unserem Briefe die Lehre des Apollos als eines strengen Pauliners dargestellt (vgl. neuerdings Hilgenfeld in f. Zeitschrift 1872, 1).

joh. Lehrbegriff II, 1, 4. S. 387—472), den Paulinismus mit dem Judenthum durch Hinüberleitung dieses in jenen vermitteln (vgl. Schwegler II, S. 304—25) oder ihn mit Vermeidung seiner Anstößigkeiten dem Judenthum annehmbar machen wollte (Schenkel, S. 26. 27). Baur sucht in seinem Lehrbegriff (S. 230—56) die erste Stufe einer Vermittlung der Antithese zwischen dem Paulinismus und dem Judenthum der Apokalypse nachzuweisen, wobei er die Ambiguität seiner Auffassung desselben dem Verfasser selbst aufbürdet (S. 248). Andererseits behandelt Reuß den Hebräerbrieff als erstes Dokument des Ueberganges vom Paulinismus zur johanneischen Theologie (II, S. 265—90); Pfleiderer (Paulinismus, S. 324—66; vgl. Urchristenth., S. 620—40) und Immer (S. 399—421) sehen in ihm einen alexandrinisch gefärbten Paulinismus. So lange man aber für das Verständniß der Lehre unseres Briefes vom Paulinismus ausgeht, kann man der Eigenthümlichkeit derselben nicht vollkommen gerecht werden.

c) Schon David Schulz hatte in seinem Kommentar (der Brief an die Hebräer. Breslau 1818) die Gesamtanschauung unseres Briefes für eine von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische erklärt, fand aber, wie es bei seiner einseitigen Uebertreibung dieser Auffassung nicht anders sein konnte, fast nur Widerspruch (vgl. de Wette, über die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. H. in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke 1822, 3. S. 1—51). Erst in Folge der von der Tübinger Schule ausgegangenen Anregung wurde sein Grundgedanke wieder aufgenommen von Pland (Judenthum und Urchristenthum, in den theologischen Jahrbüchern 1847, 2—4), der unseren Brief als das vom Judenthum ausgehende vollkommene Gegenstück zu der paulinischen Anschauung betrachtete, und ihm stimmt Lechler (S. 407—20) bei. Auch Röstlin (in den theologischen Jahrbüchern 1853. 1854) modifizierte seine Ansicht (vgl. not. b) dahin, daß derselbe nicht der paulinischen Schule, sondern dem allerdings von Paulus beeinflussten allgemein apostolischen Christenthum angehöre und ein auf Anregung des Paulinismus geistig ungebildetes Judenthum repräsentire. Näher noch bestimmte Ritschl die Lehrweise unseres Briefes als eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus, wobei er übrigens den Einfluß des Paulinismus auf die Christologie einschränkte (S. 159 bis 71). Diese Auffassung unseres Briefes liegt auch der allseitigen und lichtvollen Darstellung seiner Lehre von Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbrieffs. Ludwigsburg 1858. 1859. 2. Ausg. 1867; vgl. besonders S. 861—63) zu Grunde, nur daß derselbe den Einfluß des Paulinismus etwas höher veranschlagt (S. 865 f.). Von der durch ihn erwiesenen Voraussetzung aus, bei der es trotz des Machtpruchs Zülichers (Einl. ins N. T. 1894. S. 108) sein Bewenden behalten wird, daß die Wurzeln der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenthum in seinem Unterschiede vom Paulinismus liegen, werden auch wir die Besprechung unseres Briefes an dieser Stelle einreihen.²⁾

2) Die biblische Theologie hat die schwierige geschichtliche Frage, wie weit die Lehreigenthümlichkeit unseres Briefes einen Einfluß des Paulus auf den Verfasser anzunehmen fordert oder berechtigt, nicht zu lösen; sie hat nur seine Uebereinstimmungen

d) Der Verfasser unseres Briefes ist nach 2, 3 ein Schüler der Urapostel. Obwohl kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist, wie seine reine und gewählte griechische Diktion zeigt, muß er sich doch längere Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben. Wenn auch die eigenthümliche Auffassung des Judenthums, welche dasselbe vorzugsweise als die vorbildliche, aber in sich noch unvollkommene Heilsanstalt ansieht, durch die spezielle Aufgabe unseres Briefes mitbedingt ist: so ist dieselbe doch mit der ganzen Lehreigenthümlichkeit des Verfassers so nach allen Seiten hin verwachsen, daß derselbe bereits vor seiner Bekehrung einer Richtung des Judenthums angehört haben muß, welche weder, wie Jacobus, auf die Erfüllung des Gesetzes, noch, wie Petrus, auf die Erfüllung der Weissagung den Hauptnachdruck legte; welche das im alten Bunde gegebene Heil nicht in der pünktlichen Erfüllung des Gesetzes, wie der Phariseer Paulus, sondern in dem Priesterthum und der durch dasselbe vermittelten Alllichen Sühnanstalt gegeben dachte. Wie weit unserem Verfasser bereits an der Hand der Prophetie die Unzulänglichkeit oder der vorbildliche Charakter derselben aufgegangen war, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber konnte er, nachdem er in Jesu den Messias und damit die seinem Volke verheißene Heilsvollendung gefunden hatte, die Gewißheit davon nur durch die Vergleichung der im Christenthum gebotenen Sühnanstalt mit der Alllichen sich vermitteln. Auch unser Verfasser ist, wie Paulus, kein Laie in theologischer Hinsicht; aber er ist auch nicht in der Schule pharisäisch-rabbinischer Schriftgelehrsamkeit gebildet, wie jener, sondern in einer Schule, in welcher der Geist des Alexandrinismus waltete. Doch scheint diese Schulbildung mehr die formelle Seite seiner Lehrweise beeinflusst zu haben.³⁾ Die Frage,

mit dem Paulinismus zu konstatiren, die ja noch keineswegs an sich den Schluß auf einen direkten oder indirekten Einfluß des Paulus rechtfertigen. Vgl. noch Kluge, der Hebräerbrief. Auslegung und Lehrbegriff. Neuruppin 1863. Eine eigenthümliche Mischung urapostolischer, alexandrinischer und paulinischer Lehrelemente sucht Schmi edel nachzuweisen (Quae intercedat ratio inter doctrinam epistolae ad Hebraeos missae et Pauli apostoli doctrinam. Jenae 1878). Behschlag behandelt den Brief S. 278—342 als Denkmal einer fortgebildeten urapostolischen Lehrweise, Mösgen, S. 111—45 (vgl. S. 60 ff.) als ein Zeugniß der apostolischen Verkündigung innerhalb der jüdenchristlichen Gemeinde.

3) Die alexandrinische Bildung des Verfassers ist seit Grotius von den meisten erkannt, aber auch vielfach in einseitiger Uebertreibung hervorgehoben worden (vgl. Baumgarten-Crusius, S. 90, der ihn von dorthier den ganzen Hauptgedanken seines Briefes entlehnen läßt). Allein schon Meander hat nachgewiesen, wie völlig verschieden der Geist unseres Briefes von dem der alexandrinischen Spekulationen sei, und Niehm hat überzeugend dargethan, daß nichts spezifisch Philonisches in demselben nachgewiesen werden könne. Ueberhaupt aber müßte die alexandrinische Schule, welcher der Verfasser seine Bildung verdankte, mehr von dem Geist des A. T. als der hellenischen Philosophie beherrscht gewesen sein und den geistigen Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenthum treuer bewahrt haben als die eigentlich alexandrinische Gnosis (S. 864). Die neuerdings so beliebte Erläuterung des Briefes aus der spezifisch philonischen Anschauung von dem Gegensatz der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen, abbildlichen Erscheinungswelt (Pfleiderer, Paulinismus, S. 325—32; vgl. Lipsius §. 591. 704. 738) scheint mir zwei ganz

wer dieser Verfasser sei, interessirt die biblische Theologie nicht näher; doch darf bemerkt werden, daß nur die Barnabashypothese einen wirklich traditionellen Anhalt hat und die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes allseitig zu erklären vermag. Vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 30.

§. 112. Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Das zweite Denkmal dieser Epoche ist, auch abgesehen von der Echtheitsfrage, der sogenannte zweite Brief Petri, der sich in seiner Lehrweise jedenfalls am nächsten an den ersten anschließt, aber der nachpaulinischen Zeit angehört. a) Das Auftreten eines prinzipiellen Libertinismus sowie die beginnenden Klagen über Verzögerung der Parusie bilden den historischen Hintergrund für die Paränese des Briefes. b) Wie wenig die bisherigen Darstellungen die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise getroffen haben, erhellt daraus, daß man in ihm Alexandrinismus muthmaßte. c) Da der Brief sich in einem Hauptabschnitt aufs Engste an den gegen das erste Auftauchen jenes Libertinismus gerichteten Judasbrief anschließt, so erscheint es angemessen, diesen mit ihm gemeinsam zu behandeln. d)

a) Die Frage nach der Echtheit des zweiten unter dem Namen des Petrus überlieferten Briefes darf nicht, wie es häufig geschieht, als bereits entschieden betrachtet werden (vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 41). Ist derselbe echt, so fällt seine Entstehung bald nach der Mitte der sechziger Jahre, und dann ist er unzweifelhaft ein Denkmal dieser Epoche. Allein auch wenn er unecht ist, muß er als solches betrachtet werden. Seine ganze Lehrweise ist eine spezifisch judenchristliche, in Allichen Bildern, Geschichten und Vorstellungen sich bewegende, und zeigt in allen ihren Grundzügen so vielfache Verwandtschaft mit der des ersten Petrusbriefes, daß wir den Verfasser nur aus dem urapostolischen Kreise hervorgegangen denken können. Von der anderen Seite ist der Brief gerichtet an die durch die paulinische Wirksamkeit wesentlich heidenchristlich gewordenen Gemeinden Kleinasien (1, 1; vgl. 3, 1); er kennt bereits paulinische Briefe (3, 15 f.), insbesondere auch die nach Kleinasien gerichteten Gefangenschaftsbriefe, ja vielleicht finden sich selbst Anklänge an die Lehrsprache der Pastoralbriefe. Unser Brief gehört also jedenfalls den Denkmälern des urapostolischen Lehrtropus aus der nachpaulinischen Zeit an, wenn es auch schwer sein dürfte, in ihm irgend welche Anklänge an eigenthümlich Paulinisches nachzuweisen.

b) Der zweite Brief Petri ist ein paränetischer, wie der erste. Wenn aber in diesem die Stellung der Christen inmitten der ungläubigen Welt den Anlaß zur Paränese bot, so ist dieselbe in jenem durch eigenthümliche

verschiedene Vorstellungsreihen von der himmlischen Wohnung Gottes als dem urbildlichen Heiligthum und von der im Himmel (d. h. im göttlichen Rathschluß) bereits vorhandenen und der Christenhoffnung ideell gegenwärtigen Heilsvollendung, welche einer solchen Deutung durchaus nicht bedürfen, miteinander zu vermischen.

Gefahren motivirt, welche dem inneren Gemeindeleben drohten. Das große Sittenverderben, welches die Pastoralbriefe für die letzten Zeiten weissagten, sehen wir hier bereits theilweise eingegriffen. Das Gefährlichste aber war, daß dasselbe sich durch libertinistische Grundsätze deckte, welche eine Konsequenz der wahren Christenfreiheit sein sollten und durch Berufung auf mißverständene oder mißdeutete Paulusworte und Bibelstellen begründet wurden. Es war aber vorauszusehen, daß dieser Libertinismus immer mehr eine umfassendere theoretische Begründung sich geben und so zu einer seelengefährlichen Irrlehre sich ausgestalten werde. Namentlich nun unser Verfasser für seine Paränese, wie Petrus (S. 51, d), die Motive aus der christlichen Hoffnungslehre entlehnt, um so bedenklicher war es, wenn die Fundamente der Christen Hoffnung selbst zu wanken begannen. Nun begann man aber in jener Zeit bereits in der Gemeinde in klagendem oder anklagendem Tone von einer Verzögerung der Erfüllung dieser Hoffnung zu reden (vgl. S. 111, a), und es war vorauszusehen, daß, wenn wirklich die ganze Generation, innerhalb derer man den Eintritt der Parusie sicher erwartet hatte, dahinsterven sollte, ehe dieselbe kam, der frivole Zweifel jede Möglichkeit dieser Erfüllung leugnen und so die Fundamente des christlichen Tugendstrebens untergraben werde. Diese zeitgeschichtliche Situation ist es, welche der Paränese unseres Briefes ihre eigenthümliche Färbung giebt und welche darum Inhalt und Umfang seiner Lehre mitbedingt.

c) Die Lehre unseres Briefes behandelt Schmid (II, S. 212—17) im Anhange zu seiner Darstellung des petriniſchen Lehrbegriffs, indem er zwar manches Richtige, aber nichts Erschöpfendes über die Verwandtschaft beider beibringt und in Folge einer falschen Auffassung der darin betonten *ἐπίγνωσις* dem Briefe eine alexandrinische Färbung zuschreibt, die ihn zu einem Mittelgliede zwischen dem petriniſchen und johanneiſchen Lehrbegriff stempeln soll, und noch ausführlicher in seinem Sinne Meßner (S. 154 bis 70), der sich nur mit Neander bestimmt gegen seine Echtheit entscheidet. Während Lechler (S. 440) und Lutterbeck (S. 179—82) über einige unbedeutende Bemerkungen, die für die Echtheitsfrage ein entgegengesetztes Resultat ergeben, nicht hinauskommen, sucht v. Dosterzee §. 30 hauptsächlich die Verwandtschaft seines Lehrbegriffs mit dem des ersten Briefes nachzuweisen, während ihn Rösgen einfach bei seiner Darstellung der Verkündigung des Petrus mitbenutzt. Beyschlag dagegen, von seiner Unechtheit ausgehend, behandelt ihn S. 481—93 unter „Nachapostolisches“. Von Seiten der Tübinger Schule hat Schwegler (II, S. 495—517) unseren Brief der Entwicklungsgeſchichte der römischen Kirche eingereiht und ihn mit dem angeblich von ihm empfohlenen Marcusevangelium und den klementinischen Rekognitionen zu den neutralen Schriften gerechnet, welche den vollzogenen Friedensschluß darstellen. Seinen dogmatischen Charakter erklärt er für petriniſch und findet die philonischen Schriften in ihm fleißig benutzt, wofür freilich die angeführten Indizien unmöglich etwas beweisen können (vgl. Immer, S. 493 ff.). Baur dagegen hebt nur hervor, daß auch in diesem Briefe das Christenthum theoretisch als *ἐπίγνωσις*, praktisch als *ἀγάπη* oder *ἀρετή* gefaßt und so Paulinismus und Judenchristenthum kombinirt werden, worin sich die katholisirende Richtung des sich bildenden kirchlichen Lehrbegriffs zeige (S. 297).

d) Der wahrscheinlich um die Mitte der sechziger Jahre geschriebene Judasbrief rührt von dem Bruder des Jacobus her, den wir §. 37 unter den Repräsentanten des urapostolischen Lehrtropus aufführten (vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 38).¹⁾ Da nun der Verfasser des zweiten Petrusbriefes den Brief Judä nicht nur gekannt, sondern in seiner Polemik gegen die Libertinisten größtentheils sich an ihn angeschlossen hat, so hat er damit selbst ihre beiderseitige Geistesverwandtschaft konstatirt. Freilich zeigen sich in diesem Briefe, obwohl auch er mit seiner ganzen Lehrweise im N. T. wurzelt, im Unterschiede von dem Petrusbriefe bereits Anklänge an paulinische Lehrweise. Doch werden wir immer noch ein Recht haben, die ohnehin spärliche Ausbeute, welche der Judasbrief der biblischen Theologie gewährt, gelegentlich bei der Darstellung der Lehre des zweiten Briefes Petri unterzubringen (vgl. Immer, S. 491 f.). Während Lutterbeck (S. 176 f.) sich damit begnügt, im Allgemeinen seinen judenchristlichen Charakter zu konstatiren, hat Reuß unsere beiden Briefe gelegentlich als Quellen der judenchristlichen Theologie benutzt (I, livre IV), v. Dosterzee den Judasbrief §. 31 den mit dem petrinischen verwandten Lehrbegriffen eingereiht, Benjchlag S. 983 ff. ihn unter „Nachapostolisches“ behandelt. Schwegler hat ihn nur anhangsweise behandelt (I, S. 518—22), um auch in ihm eine tendenziöse Empfehlung der apostolischen Paradosis nachzuweisen, die wunderbarlich genug einem ganz unbekannten Manne in den Mund gelegt wäre, für den man nur die Ehre in Anspruch nahm, der Bruder des gefeierten Hauptes der Judenchristen zu sein.

§. 113. Die johanneische Apokalypse.

Das dritte Denkmal dieser Epoche, in welcher die inneren Gefahren und die äußeren Drangsale eine Neubelebung der sinkenden Hoffnung auf die Nähe der Parusie erforderten, ist die Apokalypse. a) Dieselbe rührt wahrscheinlich von dem Apostol Johannes her, muß aber jedenfalls ohne Rücksicht auf die anderen johanneischen Schriften als ein Erzeugniß des urapostolischen Judenchristenthums dieser Zeit betrachtet werden. b) Der prophetische Charakter des Buches erschwert seine biblisch-theologische Verwerthung, beschränkt sie aber nicht. c) In der bisherigen Auffassung seiner Lehrweise ist vor Allem die Frage kontrovers geworden, ob darin eine Antithese gegen den Paulinismus ausgeprägt sei. d)

1) Es läge darum scheinbar nahe, seine Lehre mit der dieses Jacobus zusammenzustellen, und dazu haben sich Schmid (II, S. 140—50), Meßner (S. 99—107) und Rösger (S. 93—110, vgl. S. 55 ff.) in der That verleiten lassen. Er soll nach den beiden Ersteren mit seiner Lehre vom Gericht ein Seitenstück zu der Lehre des Jacobus vom Gesetze darbieten. Aber weder enthält unser Brief eine irgend eigenenthümliche Lehre vom Gericht, das nur bei seinen Drohungen gegen die von ihm bekämpften Libertinisten (welche sie noch fälschlich für eigentliche Irrlehrer halten) naturgemäß zur Sprache kommt, noch zeigt er sonst eine Verwandtschaft mit dem Jacobusbrief außer der gemeinsamen judenchristlichen Grundlage.

a) An der Grenze der sechziger Jahre steht jedenfalls noch die einzige prophetische Schrift des N. T., mag man nun die zeitgeschichtlichen Anspielungen der Apokalypse auf das Jahr 68 oder richtiger auf das Jahr 70 deuten. In ihr tritt noch einmal den Zweifeln und Besorgnissen wegen des Verzuges der Parusie, welche in dieser Zeit auftauchten (§. 111, a. 112, b), die gewaltigste Verkündigung ihrer unmittelbaren Nähe gegenüber. Der Verfasser hat in einer Reihe von Gesichtern theils die Versicherung empfangen, daß sie nahe bevorsteht, theils sie selbst, ihre Vorzeichen und den mit ihr beginnenden Prozeß der Endvollendung in glänzenden Bildern geschaut. Da er unternimmt es, in der Weise der jüdischen Apokalypit die Zeichen der Zeit zu deuten und innerhalb seines geschichtlichen Gesichtskreises auf die Marksteine hinzuweisen, an denen man die Schritte abzählen kann, welche die Entwicklung der letzten Zeiten noch bis zur Schluskkatastrophe durchzumachen hat. Auch sonst erinnert Alles an diese Periode. In den Gemeinden ist das christliche Leben gesunken und ein ethnisirender Libertinismus macht sie durch seine Pseudoprophetie irre, die sich für tiefe Weisheit ausgiebt (vgl. §. 112, b. d). Verfolgungen von Juden und Heiden (vgl. §. 111, a) haben die Gemeinden getroffen; vor Allem aber sind es die Greuel der neronischen Zeit, die dem Verfasser das Bild der vom Blute der Märtyrer trunkenen Welt-hauptstadt immer wieder vor Augen führen. Wie im Hebräerbrieff und in dem zweiten Brieffe Petri, so ist auch hier die Verkündigung der Parusie ebenso ein gewaltiger Bußruf, wie eine mächtige Trostpredigt. Vgl. m. Einleitung in das N. T. §. 35.

b) Die älteste Ueberlieferung, welche schon mit Justin beginnt, schreibt die Apokalypse eben so früh als einmüthig dem Apostel Johannes zu. Die Zweifel, welche später in der alexandrinischen Kirche auftauchen und der Apokalypse im Morgenlande lange ihre kanonische Geltung streitig machen, sind des Ursprungs aus einer Abneigung gegen den Inhalt des Buches dringend verdächtig. Die glühende Phantasie und der flammende Zorneseifer gegen die Feinde des Reiches Gottes, welche das Buch charakterisiren, entsprechen dem Bilde des Donnersohnes, das die älteren Evangelien uns zeigen; und daß der Grundtypus seiner Lehrauffassung der urapostolisch-judenchristliche ist, kann nicht bezweifelt werden. Mit Recht hat daher die Tübinger Schule die neuere Kritik, welche in dem Dilemma, entweder die Apokalypse oder das Evangelium und die Briefe des Johannes dem Apostel zuzuschreiben, sich ohne weiteres für Letzteres entschied, der Parteilichkeit beschuldigt. Jenes Dilemma selbst aber, an dem auch sie festhält, ist noch keineswegs zur Evidenz erwiesen (vgl. m. Einleitung in das N. T. §. 33, 3). Die biblische Theologie hat die Frage nach der Berechtigung desselben so wenig wie die Echtheitsfrage zu lösen; sie hat die Lehre der Apokalypse als eines Denkmals des urapostolischen Judenchristenthums darzustellen, wie es sich in dieser nachpaulinischen Epoche gestaltete, und hat sich nur dagegen zu verwahren, daß nicht die Bezugnahme auf die Lehrweise der jedenfalls so andersartigen und so viel späteren Schriften, welche den Namen des Johannes tragen, die unparteiische Würdigung der Eigenart unseres Buches beeinträchtigt.

c) Der speziellen Aufgabe unseres Buches entsprechend, steht natürlich die christliche Hoffungslehre im Vordergrunde seiner Lehranschauung; doch läßt dasselbe auch nach mancherlei anderen Seiten hin die Eigenthümlichkeit der Lehrweise des Verfassers hervortreten, da die dasselbe durchziehende Paränese vielfach auf seine Auffassung des christlichen Heiles und der in ihm liegenden sittlichen Motive zurückweist. Die größte Schwierigkeit für die biblisch-theologische Behandlung des Buches liegt darin, daß, der ganzen Anlage desselben gemäß, viele bedeutungsvolle Anschauungen nur in Bildern vorgeführt werden, deren Deutung nicht leicht und bei denen häufig die Grenze zwischen dem, was noch einer lehrhaften Ausdeutung fähig ist, und dem, was nur zur dichterischen Ausmalung gehört, schwer mit Sicherheit zu ziehen ist. Dagegen darf der prophetische Charakter des Buches seine biblisch-theologische Verwerthung in keiner Weise beschränken. So gewiß der Darstellung des Buches Gesichte zu Grunde liegen, welche dem Verfasser Träger göttlicher Offenbarungen waren, so gewiß sind die kunstvoll angelegten, mit sichtlich dem Studium der Ällichen Prophetie und der jüdischen Apokalypit entlehnten Farben ausgeführten, in planmäßiger Folge fortschreitenden sieben Gesichte unseres Buches eine freie schriftstellerische Reproduktion dessen, was dem Verfasser auf Grund dieser Offenbarungen von der Zukunft zu schauen gegeben war. Dieselbe kann darum, wie jede Lehrschrift des N. T., den gottgegebenen Inhalt nur in einer individuellen Ausprägung zur Darstellung bringen, welche die eigenthümliche Lehranschauung des Verfassers erkennen läßt. Vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 34.

d) Bei Schmid und Bitterbeck wird die Apokalypse nur gelegentlich zur Vergleichung bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffes herangezogen; Lechler, obwohl auch von ihrer Apostolizität ausgehend, hat ihren Lehrbegriff zuerst selbstständig dargestellt (S. 446—55) und dann mit dem johanneischen verglichen (S. 480—84; vgl. v. Dosterzee S. 49), Mösgen sie einfach im ersten Abschnitt seiner Darstellung der johanneischen Verkündigung behandelt (S. 418—472). Dagegen hat Meßner, der sie nicht für apostolisch hält (S. 363), die an den Schluß gestellte Darstellung ihres Lehrbegriffes (S. 365—81) fast ganz auf die Eschatologie und Christologie beschränkt. Eine eingehendere Untersuchung des gesammten theologischen Charakters unseres Buches hat erst die Tübinger Schule angeregt, welcher sie als das einzige Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums von besonderer Bedeutung war (vgl. Röstlin in seinem joh. Lehrbegriff S. 482—500). Nur darf man eine jedenfalls jenseits der paulinischen Zeit entstandene Schrift nicht mit Neufß (I, 4) als Quelle für die älteste judenchristliche Theologie benutzen. Die Tübinger Schule findet in ihr natürlich eine ausgeprägte Antithese gegen den Paulinismus; aber so oft dieselbe behauptet (vgl. noch Zimmer, S. 143—69), so wenig sind doch die ohnehin sehr verschiedenen Versuche von Baur (S. 207—30; vgl. dagegen Ritschl S. 120—22) und Schenkel (S. 21), denselben nachzuweisen, als gelungen zu betrachten. Die neueste Kritik, welche darin eine jüdische Grundlage (oder mehrere) von einer christlichen Bearbeitung, oder die Arbeit mehrerer christlicher Verfasser unterscheidet, verzichtet auf das Verständniß des uns vorliegenden

Buches. Die selbstständige Darstellung des „Lehrbegriff der Apokalypse“ von H. Gebhardt (Gotha 1873) ist hauptsächlich auf den Nachweis der Identität des Verfassers mit dem der anderen johanneischen Schriften gerichtet (vgl. m. Rezension in d. Stud. u. Krit. 1874, S. 582 ff.), Ventschlag behandelt die Verfasserfrage offen lassend, die Apokalypse nach dem Hebräerbrief unter den fortgebildeten urapostolischen Lehrweisen (S. 342—402).

§. 114. Die geschichtlichen Bücher.

Die spätesten der hierher gehörigen Dokumente sind die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte. a) Auch ihre Entstehung ist theilweise durch die Zeitverhältnisse bedingt, in welchen der scheinbare Verzug der Parusie den Glauben an die Messianität Jesu und die Erfüllung der Verheißung wankend zu machen drohte. b) Ihre biblisch-theologische Verwerthung ist bedingt durch die kritische Scheidung der schriftstellerischen Bearbeitung von den benutzten Quellen und Ueberlieferungsstoffen, die freilich nur bis zu einem gewissen Grade vollzogen werden kann und darf. c) Die bisherigen Vorarbeiten bieten für die Lösung unserer Aufgabe wenig, weil sie die kritische Frage entweder ignoriren oder in falscher Einseitigkeit lösen. d)

a) Daß die beiden ersten Evangelien, welche die Namen des Matthäus und Marcus tragen, als Erzeugnisse des urapostolischen Judenthums anzusehen sind, leidet keinen Zweifel. Nicht nur sind ihre Verfasser anerkanntermaßen Judenthristen, sondern das Marcusevangelium beruht auf petrinisher Ueberlieferung, das sogenannte Matthäusevangelium hauptsächlich auf der schriftlichen Ueberlieferung des Apostel Matthäus (vgl. §. 11, a. b). Wenn wir damit zugleich die Evangelienchrift des Lucas und ihre Fortsetzung, die sogenannte Apostelgeschichte, zusammenfassen, obwohl ihr Verfasser ohne Zweifel ein Heidendhrist und Pauliner war, so rechtfertigt sich das dadurch, daß in der Evangelienchrift das Marcus-evangelium und die urapostolische Quelle des ersten Evangeliums, sowie noch andere mittelbar oder unmittelbar urapostolische, jedenfalls jüdenchristliche Quellen benutzt sind (§. 11, c), und ähnliche Quellen müssen nach §. 35, b namentlich dem ersten Theile der Apostelgeschichte zu Grunde gelegen haben. Ein Schriftsteller aber, der so reichlich urapostolische Quellen benutzt, wird trotz seiner Abhängigkeit von Paulus nicht als Vertreter des reinen Paulinismus gelten können. Es werden sich in seiner Lehrauffassung urapostolische und paulinische Elemente gemischt haben; und seine Schriften werden sich von den anderen in diesem Theil besprochenen Dokumenten nur dadurch unterscheiden, daß hier ein direkter Einfluß des Paulinismus unzweifelhaft vorhanden ist, und daß, wenn auch in jenen ein solcher anzunehmen sein sollte, doch hier derselbe nicht den Einschlag, sondern den Aufzug für das Gewebe seiner Lehrauffassung bildet.

b) Unsere synoptischen Evangelien sind theils kurz vor, theils bald nach dem Jahre 70 entstanden, die Apostelgeschichte etwas später; sie ge-

hören also schon zeitlich in diese Periode hinein. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß die Entstehung unserer Evangelienliteratur mit der ganzen Zeitlage dieser Epoche zusammenhängt. Je mehr mit dem scheinbaren Verzug der Parusie (S. 111, a. 112, b. 113, a) der entscheidendste Beweis für die Messianität Jesu in Frage gestellt schien, um so mehr mußte sich die Betrachtung der Gemeinde zurückwenden zu dem geschichtlichen Leben Jesu, um in ihm diejenigen Momente aufzusuchen, welche, auch abgesehen von der glorreichen Wiederkehr desselben, den messianischen Charakter seiner Erscheinung sicher stellten, und um durch die Vorführung seiner Parusie Weissagung (vgl. S. 33) die Hoffnung auf seine baldige Wiederkehr neu zu beleben. Hat sich diese Aufgabe speziell das Marcus-evangelium gestellt, so bot dieselbe für den Pauliner Lucas noch eine andere Seite dar. Als mit dem Falle Jerusalems die einsseitige Verwerfung Israels entschieden war, mußte der scheinbare Widerspruch derselben mit der Verheißung, dessen Lösung schon der große Heidenapostel versucht hatte, immer greller hervortreten; und es lag darum nahe, in dem Leben Jesu wie in der Geschichte der Apostel diejenigen Momente aufzusuchen, welche den Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden als einen gottgeordneten darstellten. Wenn sich die Lucas-schriften ausdrücklich diese Aufgabe stellten, so konnten sie auch auf diesem Wege die Gewißheit des messianischen Heiles trotz der unerwarteten Gestalt seiner geschichtlichen Entwicklung stärken und damit jedem Zweifel an der gehofften Vollendung desselben begegnen. Aber auch das erste Evangelium hat diese Aufgabe sichtlich bereits erwogen und, soweit es in einer Erzählung von dem Leben Jesu möglich war, zu lösen gesucht. Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 3—5.

c) Die biblisch-theologische Verwerthung der geschichtlichen Schriften hängt keineswegs von der in der Tübinger Schule herrschenden Auffassung ab, nach welcher die älteste Kirche bei denselben gar nicht den Gesichtspunkt historischer Urkunden hatte, sondern sie, wie sie aus dem dogmatischen Zeitbewußtsein hervorgegangen waren, auch demselben entsprechend immer aufs Neue modifizierte (vgl. Schwegler I, S. 258. Holsten, die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. 1883. Pfeiderer, Urchristenth., S. 359—614). Auch wenn der in ihnen verarbeitete Ueberlieferungsstoff ein wesentlich geschichtlicher war und als solcher betrachtet wurde, läßt sich schon aus der Auswahl und Gruppierung des Stoffes, sowie aus einzelnen schriftstellerischen Reflexionen über denselben vielfach der Gesichtspunkt erkennen, aus welchem ihn der Verfasser betrachtet hat. Soweit wir aber die Quellenbenutzung der Evangelisten noch kontroliren können, liegen in den Motiven ihrer Abweichungen von den Quellen die ihnen eigenthümlichen Auffassungen und Anschauungen zu Tage.¹⁾ Aber

1) Am wenigsten ist dies bei Marcus möglich, wo abgesehen von der sehr freien Verwendung einzelner Stücke aus der apostolischen Quelle die Grenzlinie zwischen dem, was der Verfasser aus mündlicher (petrinischer) Ueberslieferung schöpft, und dem, was er von seiner eigenthümlichen Auffassung aus hinzubringt, nicht überall sicher zu ziehen ist. Vollkommen läßt sich dagegen die Bearbeitung des Marcus in unserem ersten und dritten Evangelium kontroliren und auch die Behandlung der apostolischen Quelle, wo

auch, wo wir über die mündlichen oder schriftlichen Quellen, aus welchen der erste oder dritte Evangelist geschöpft haben, nichts Zuverlässiges mehr auszumachen im Stande sind, dürfen wir die in solchen Abschnitten enthaltenen Thatfachen, Reflexionen oder Aussprüche Jesu in der Form und Auffassung, in der sie von den einzelnen Evangelisten aufgenommen sind, als ihr eigenthümliches geistiges Besizthum und als ein Moment für die Bestimmung ihrer Lehranschauung betrachten.²⁾ Die größte Schwierigkeit bietet in dieser Beziehung die Behandlung der Apostelgeschichte dar, wo eine besonnene Kritik an eine durchgeführte detaillirte Scheidung des aus den Quellen Aufgenommenen oder direkt aus Augen- und Ohrenzeugenschaft Berichteten und des von Lucas Hinzugebrachten nicht denken kann (vgl. §. 35, b).³⁾ Doch bleibt nicht nur der Plan und die lehrhafte Tendenz der Apostelgeschichte bedeutungsvoll, sondern durch das ganze Buch hin findet sich genug, was als Darstellung des Schriftstellers direkt aus seine Anschauungen schließen läßt. Allerdings wird manches, was jetzt als eine Eigenthümlichkeit der lucanischen Auffassung erscheint, ursprünglich seinen Quellen angehören; aber sofern er dieselben in der vorliegenden Fassung sich angeeignet hat, darf es doch als sein geistiges Eigenthum betrachtet werden.

d) Für die Lösung unserer Aufgabe ist wenig damit gethan, wenn Schmid und Lechler das Matthäusevangelium mit dem Jacobusbrief (vgl. Schmid II, S. 133—39. Lechler, S. 261 f.), v. Dosterzee den Marcus und Matthäus mit Jacobus und Judas (§. 31), alle drei die Lucaschriften mit dem Paulinismus (vgl. Schmid II, S. 355. 66. Lechler, S. 404 ff. v. Dosterzee, S. 211) zusammenstellen und ersterer noch die beiden jüdisch-christlichen Evangelien mit dem petrinischen Lehrbegriff (II, S. 211 f.).

sie von Beiden selbstständig benutzt ist. Aus der Analogie der so gewonnenen Lehreigenthümlichkeiten einerseits und dem Charakter der apostolischen Quelle andererseits läßt sich dann weiter zurückschließen auf das, was in den von Einem der Beiden allein aus der apostolischen Quelle aufgenommenen Abschnitten geändert oder zugefügt ist (§. 11, d). Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 11. — 2) Ausgenommen ist nur der Fall, wo die ihren Quellen entnommenen Angaben auf Vorstellungen einer früheren Zeit zurückzuweisen, wie manches in der Vorgeschichte des Lucas. Die geschichtliche Frage, ob in den ersten und dritten Evangelium eigenthümlichen Abschnitten glaubwürdige Überlieferungen aus dem Leben und aus dem Munde Jesu erhalten sind, oder ob sich darin nur die Vorstellungen der Gemeinde, resp. der Verfasser über Jesum und über das, was sie für die Ansicht oder das Gebot Christi hielten, ausgeprägt haben, kommt für die biblische Theologie nicht in Betracht. Für sie sind erst für die Epoche, wo jene Evangelien entstanden, die von ihnen oder einem von ihnen zuerst berichteten Thatfachen oder Aussprüche Jesu als im Bewußtsein der Gemeinde, resp. der Evangelisten vorhanden und für ihre Lehrentwicklung maßgebend konstatirt. — 3) Wir haben dieselbe namentlich in ihrem ersten Theile zur Darstellung der ältesten urapostolischen Verkündigung und des religiösen Lebens der Urgemeinde benutzt und ebenso manches aus den späteren Abschnitten zur Illustration paulinischer Lehre und des Lebens in den paulinischen Gemeinden. Allein wie schon im ersten Theile sich manches als eigenthümlich lucanische Auffassung von der benutzten Ueberlieferung unterscheiden läßt, so können doch auch die späteren Abschnitte vielfältig benutzt werden, um aus der Art, wie Lucas die Reden seines Apostels reproduziert, seine Auffassung des Paulinismus zu ermitteln.

Sehr eingehend behandelt Lutterbeck die Lehre des Matthäusevangeliums als erste Stufe des petriniſchen Lehrbegriffs (S. 158—69), die des Marcusevangeliums mit den petriniſchen Briefen gemeinſam als dritte Stufe deſſelben (S. 182—84) in einer Weiſe, die weder der auch von ihm vorausgeſetzten Glaubwürdigkeit der Evangelien, noch der Originalität des Marcus entſpricht. Beſonnener iſt in dem Abſchnitt über die Lehre des Lucas das Evangelium und die Apoſtelgeſchichte beſprochen (S. 238 bis 44). Beſchlag hat die ſynoptiſchen Evangelien ſammt der Apoſtelgeſchichte als Denkmäler der gemeinchriftlichen Denkart der ſpäteren Apoſtelzeit behandelt (S. 468—83); Nöſgen das Matthäusevangelium der apoſtoliſchen Verkündigug innerhalb der jüdenchriftlichen Gemeinde (S. 145—54), Marcus und die Lucasſchriften der pauliniſchen angereicht (S. 391—404). Von ſeinem Standpunkte aus durchaus konſequent hat Baur, S. 297—338 den Lehrbegriff der ſynoptiſchen Evangelien und der Apoſtelgeſchichte ſo dargeſtellt, daß dieſelben als reine Lehrſchriften behandelt werden, die ihre Stoffe der lehrhaften Tendenz gemäß ganz frei erdichtet oder umgebildet haben. Im vollſten Gegenſatz dazu hat Reuß in ſeiner Behandlung der drei Evangelien (II, S. 344—66) ſich hauptſächlich mit dem Nachweiſe beſchäftigt, daß die angeblichen theologischen Parteistandpunkte in unſeren Schriften ſich nicht ausgeprägt finden und dieſelben nicht unter den Geſichtspunkt lehrhafter Tendenzſchriften geſtellt werden können, wenn man ſie nicht in Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickeln will.

Erster Abschnitt.

Der Hebräerbrieff.

Erstes Kapitel.

Der alte und der neue Bund.

Vgl. van den Ham, doctrina de veteri novoque testamento in ep. ad
Hebraeos exhibita. 1847.

§. 115. Die Unvollkommenheit des alten Bundes.

Der Hebräerbrieff faßt das Verhältniß von Judenthum und Christenthum auf unter dem Gesichtspunkte des neuen Bundes, welcher die im alten gegebene Verheißung zur Erfüllung bringen soll. a) Diese Erfüllung war nämlich ursprünglich abhängig von der Erfüllung des Gesetzes, die selbst bei den Frommen des alten Bundes eine sehr unvollkommene blieb. b) Zwar war, um diesen Mangel auszugleichen, das Sühninstitut des alten Bundes gegeben, das die zur Erlangung der Bundesverheißung nothwendige Vollendung der Bundesglieder herbeiführen sollte; aber dieses hat sich als mangelhaft und unwirksam erwiesen. c) Es konnte dasselbe also nur den Zweck haben, die vollkommene Versöhnungsanstalt eines neuen Bundes als typische Weissagung vorbildlich darzustellen. d)

a) Was Christus als das Gefommensein des Gottesreiches (§. 13, c), was die urapostolische Predigt als den Anbruch der messianischen Endzeit und die begonnene Vollendung der Theokratie (§. 40, a. 44, a), was Paulus als die Erfüllung der Zeit und den Eintritt der Gnadenökonomie (§. 75) verkündigte, das bezeichnet der Hebräerbrieff so, daß der erste Bund (8, 7. 13. 9, 15) dem jüngst gestifteten (*vêa*: 12, 24), seinem Wesen nach neuen (*καινή*: 9, 15), seiner Dauer nach ewigen (13, 20) Bunde Platz gemacht hat.¹⁾ Dieser Bund hat den Zweck, die Verheißung endlich

1) Diese Anschauung gründet sich auf die Weissagung Jer. 31, 31 ff. (8, 8. 10, 16), welche auch Paulus anzieht (Röm. 11, 27), ohne sie eingehender zu verwerthen; sie ist bereits von Christo in den Worten der Abendmahlseinsetzung angebeutet

wirklich zur Erfüllung zu bringen, welche der alte Bund erfüllen sollte und nicht konnte. Ausdrücklich weist der Verfasser nach, daß die verheißene Gottesruhe, welche dem Volke des alten Bundes nicht zu Theil werden konnte, jetzt im neuen Bunde zu erwarten steht (3, 7—4, 10), und daß alle Gerechten des alten Bundes, selbst wenn sie der Erfüllung einzelner Verheißungen theilhaftig geworden sind (6, 15. 11, 33), dennoch die Verheißung schlechthin, d. h. die Bundesverheißung noch nicht erlangt haben; denn sie sollten erst zugleich mit den Gliedern des neuen Bundes zu der Vollendung gelangen (v. 39 f.), welche dazu befähigt. Wir haben daher in dem Evangelium, das die Erfüllung der Verheißung in Aussicht stellt, dieselbe frohe Botschaft empfangen, wie das Volk des alten Bundes (4, 2. 6); und das Ziel des neuen Bundes ist der Empfang der Ällichen Bundesverheißung (9, 15. 10, 36), deren Erfüllung er herbeiführen kann, weil er die dazu nothwendigen Vorbedingungen verwirklicht. Diese Verheißung ist aber nicht erst bei der sinaitischen Bundesstiftung gegeben,²⁾ sondern diese ist bereits der erste Schritt zur Realisirung derselben an dem Volke, der freilich sein Ziel noch nicht erreichte und nicht erreichen konnte.

b) Um nämlich das Volk Gott wohlgefällig und damit des Empfanges der Bundesverheißung fähig zu machen, wurde ihm bei der Bundstiftung am Sinai das Gesetz gegeben. Dieses Gesetz Moses (10, 28) wurde vor der Bundesstiftung feierlich von ihm dem ganzen Volke vorgelesen, damit dasselbe nun auch seinerseits sich zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtete (9, 19. Ex. 24, 7).³⁾ Die Nichterfüllung dieses Gesetzes war

(Marc. 14, 24; vgl. §. 22, c) und tritt bei Petrus an bedeutungsvoller Stelle (1 Petr. 1, 2) hervor (§. 49, c). Der Bund ist ein Vertrag Gottes mit seinem Volke; aber dem Verhältniß der beiden Paciscenten entsprechend, geht die Bundschließung allein von Gott aus (8, 9 f.). Er ist es, der seinem Volke die Verheißung gegeben hat, zu deren Erfüllung er sich durch die Bundschließung verpflichtet, der Bund und die Verheißung sind Korrelatbegriffe (9, 15). Nun liegt aber die Thatsache vor, daß diese Verheißung im alten Bunde nicht erfüllt ist, es bedurfte daher eines neuen Bundes, welcher ihre Realisirung wirklich herbeiführen kann und soll. — 2) Wie Paulus die Verheißung bereits von Abraham datirt (§. 72, a), so ist auch hier die abrahamitische Verheißung die Grundlage der Christenhoffnung (6, 13—18), weshalb Abraham schon dasselbe Hoffnungsziel ins Auge gefaßt hat, wie die Christen (11, 10. 13—16). Man kann daher nicht mit Niehm, S. 232 sagen, bei Paulus sei die Verheißung vor, bei unserem Verfasser nach dem Gesetze gegeben; denn die Stelle 7, 28 bezieht sich nicht auf die Bundesverheißung, sondern auf die Verheißung des neuen Priesterthums, welches die Realisirung der Bundesverheißung herbeiführen soll. Schon der urapostolischen Verkündigung ist der Gedanke geläufig, daß die patriarchalische Weissagung auf das von der Christengemeinde erwartete Vollendungsziel hinweist (§. 43, a).

3) Das Gesetz kann, da es zum Wesen des Bundes gehört, natürlich auch dem neuen Bunde nicht fehlen; aber es wird nun dem Volke ins Herz geschrieben nach der Weissagung Jer. 31, 33 (8, 10. 16). Von dieser Anschauung ging schon Jacobus aus (§. 52, b), und sie liegt, freilich in einer gegen das Gesetz gerichteten Wendung, der paulinischen Lehre zum Grunde, wonach der neue Bund der Geistesbund ist im Gegensatz zum Gesetzesbunde (§. 87, a). Allein der durch jene Weissagung dem Verfasser an die Hand gegebene Gedanke, wonach die Mangelhaftigkeit des alten Bundes eben darin lag, daß das Gesetz noch nicht ins Herz geschrieben war, wird in unserem Briefe nicht weiter verfolgt und darf daher auch nicht mit Niehm, S. 101 zur

also ein Bundesbruch, welcher Gott seiner Verpflichtung gegen das Volk entband und die Erfüllung der Bundesverheißung unmöglich machte;⁴⁾ und eben weil die Väter in dem alten Bunde nicht (mittelft Erfüllung des Gesetzes) geblieben waren, mußte Gott einen neuen Bund verheißten, wenn er die Bundesverheißung doch zur Verwirklichung bringen wollte (8, 9 nach Jer. 31, 32). Allerdings unterscheidet unser Brief deutlich zwischen Schwachheits- oder Verfehlungsünden (*ἀσθένεια*: 5, 2. 7, 28; vgl. 4, 15. *ἀσυνάρετα*: 9, 7. 5, 2), wie sie auch alle Gerechten begehen,⁵⁾ und zwischen der aus geßiffentlicher Nichtachtung des Gesetzes und bewußtem Ungehörjam hervorgegangenen Uebertretung, welche im alten Bunde der gerechten Vergeltung verfiel, weil das Wort der Strafandrohung *βέβαιος* bleiben mußte (2, 2; vgl. 10, 28), wie denn gleich die Generation, welche Moses aus Egypten geführt hatte, um ihres hartnäckigen Ungehörjams willen in der Wüste sterben mußte und zu der verheißenen Ruhe nicht gelangte (3, 15—19). Nur diese Todßünden involviren also den Bundesbruch im strengen Sinne, und die Einzelnen, die sie begehen, bleiben für immer von der Erfüllung der Bundesverheißung ausgeschlossen. Aber jede unter dem ersten Bunde vorgekommene Uebertretung (9, 15) des Gesetzes hindert die Vollziehung des Bundesverhältniffes, weil dasselbe eine Gemeinschaft mit Gott voraussetzt, wie sie der heilige Gott mit dem sündigen Menschen nicht eingehen kann; und da die Erfüllung der Bundesverheißung nur innerhalb des Bundesverhältniffes eintreten kann, so war

Charakteristik des in ihm gelehrtten Unterschiedes des alten vom neuen Bunde herangezogen werden. Eben darum ist auch unserem Briefe die Unterscheidung des alten und neuen Bundes durch die paulinischen Gegensätze von Buchstabe und Geist, Knechtschaft und Freiheit fremd, obwohl der letztere sich, wenn auch in anderer Wendung, schon in der urapostolischen Predigt findet (§. 49, d. 52, b). — 4) Auch bei Paulus gehört die Gesetzgebung mit zum Wesen des alten Bundes und zwar so sehr, daß Gal. 4, 24 der alte Bund als Bund der Gesetzesknechtschaft bezeichnet wird. Aber er unterscheidet eben von dem Gesetzesbunde, der mit dem Volke am Sinai geschlossen wurde, die Bündnisse der Verheißung, die mit den Vätern geschlossen waren (Röm. 9, 4. Eph. 2, 12). Da er diese als reinen Gnadenakt betrachtet, welcher die Verheißung an keinerlei Bedingung knüpfte, so konnte das Gesetz die Gnadenverheißung so wenig aufheben, wie die Untreue der Menschen die Bundesstreue Gottes aufheben konnte, welche den Nachkommen der Väter die Erfüllung der Verheißung garantirte (§. 72, a). — 5) Es gab nämlich auch im alten Bunde *δικαιοι* (vgl. 11, 4. 10, 38); aber auch sie bedürfen nach 12, 23 (vgl. 11, 40) noch der *τελειωσις*. Ihre *δικαιοσύνη* (11, 33), wie die solcher, die noch garnicht unter dem Gesetze standen (v. 4. 7. 7, 2), kann darum nicht als vollkommene Gesetzeserfüllung oder absolute sittliche Normalität gedacht sein. Es wird vielmehr 10, 22 vorausgesetzt, daß alle Glieder des alten Bundes ein böses Gewissen haben, d. h. ein Bewußtsein begangener Sünden (v. 2), hinsichtlich dessen sie einer Reinigung und Vollendung bedürfen (9, 14. 9). Die *συνείδησις* ist nämlich hier, ganz wie bei Paulus, nicht das Bewußtsein des Menschen über sein Verhältniß zu Gott, wie Riehm, S. 676 definirt, sondern das Bewußtsein über die sittliche Qualität seiner Handlungen oder Gefinnungen (13, 18), das freilich nach dem göttlichen Gesetze sich bestimmt. Dagegen folgt der Hebräerbrief hinsichtlich der *δικαιοσύνη* dem urapostolischen Sprachgebrauch im Unterschiede von dem paulinischen (vgl. §. 65, b).

an sich durch jede Uebertretung dieselbe für alle Glieder des alten Bundes unmöglich geworden.⁶⁾

c) Da nun Gott schon bei der Stiftung des Bundes voraussehen konnte, daß es nie an Gesetzesübertretungen fehlen werde, welche die Vollziehung des Bundesverhältnisses hinderten, so gehörte zum Gesetze des alten Bundes wesentlich eine Ordnung, durch welche die Uebertretung gesühnt und so die mangelhafte Gesetzeserfüllung gleichsam ausgeglichen wurde, wenigstens soweit als eine Vergebung der Sünde überall möglich, und nicht eine todeswürdige Bosheitsünde begangen war. Diese Ordnung, auf Grund welcher überhaupt nur ein Gesetz gegeben werden konnte (ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται), war das Priester- und Opferinstitut, durch welches das Volk in den Zustand der Vollendung versetzt werden (τελειοῦσθαι) sollte, d. h. in diejenige der Heiligkeit des Bundesgottes vollkommen entsprechende Beschaffenheit, welche zur vollen Realisirung des Bundesverhältnisses erforderlich ist.⁷⁾ Wenn nun wirklich durch das Aeliche Priesterthum die Vollendung eingetreten wäre, hätte es natürlich eines neuen Bundes mit einem neuen Priestenthum nicht bedurft (7, 11). Da aber thatsächlich das Gesetz, welches dies Priesterthum einsetzt, nichts zur Vollendung geführt hat (v. 19), wie ja daraus erhellt, daß Alle, und selbst die Gerechten des alten Bundes, noch der Vollendung bedürfen (11, 40), so hat sich dasselbe als ohnmächtig und nutzlos erwiesen

6) Dem entsprechend werden auch die sündigen Werke der vordriftlichen Zeit, soweit sie dieser Kategorie angehören, ähnlich wie bei Petrus (S. 44, c. Anm. 5), mehr negativ als ἔργα νεκρά (6, 1) charakterisirt, d. h. als Werke, welche nicht, wie alles Lebendige, eine lebenskräftige Wirkung haben, die hier natürlich in der Erzielung des göttlichen Wohlgefallens bestehen sollte, vielmehr, wie alles Todte, eine besleckende, hier natürlich eine die Gewissen mit dem Schuldbewußtsein besleckende (9, 14). Auf die Frage, wie es kam, daß es im alten Bunde nirgends an Gesetzesübertretungen fehlte, läßt sich unser Brief nicht ein, es kann darum auch nirgends von ihrer Zurückführung auf die σάρξ, wie bei Paulus, die Rede sein. Es kann aber auch bei seiner Aelichen Unterscheidung der Schwachheitsünden von den Bosheitsünden, wie wir sie bei Petrus (S. 42, b. 44, c. Anm. 5) und in gewissem Sinne schon in der Lehre Jesu (S. 22, b) fanden, nicht alle Sünde in gleicher Weise als prinzipieller Gegensatz gegen Gott gedacht sein, der den Tod (und damit das Gegentheil der Verheißung) herbeiführte, wie bei Paulus, der auf jenen Unterschied nirgends reflektirt, vielmehr alle Sünde in gleicher Weise als Todssünde betrachtet (S. 80, c. Anm. 12).

7) In dieser Ordnung, welche bei Paulus hinter die im Gesetz gegebene Lebensordnung ganz zurücktritt, sieht der Verfasser den eigentlichen Schwerpunkt des Aelichen Gesetzes. Wo er vom Gesetz und seinen Geboten redet, ist fast überall das Priestergesetz (7, 5. 16. 18 f. 28) oder das Opfergesetz gemeint (8, 4. 9, 22. 10, 1. 8) sammt den damit zusammenhängenden gottesdienstlichen Satzungen (9, 1: δικαιώματα λατρείας) und Verordnungen über Speisen, Getränke und Waschungen (v. 10). Die Priesterverrichtung ist nach 8, 6 der Maßstab für die Vollkommenheit des Bundes, weil durch sie erst mit der τελείωσις der Bundesglieder das im Bunde verheißene Heil ermöglicht wird; mittelst ihrer erst wurde der alte Bund zu einer Heilsanstalt. Was demnach das verheißene Heil ursprünglich vermitteln sollte, ist nicht, wie bei Paulus, die durch vollkommene Gesetzeserfüllung zu bewirkende δικαιοσύνη, sondern die trotz der immer mangelhaft bleibenden Gesetzeserfüllung durch das in demselben gegebene Sühninstitut zu bewirkende τελείωσις.

(ἀσθενὲς καὶ ἀνωγελές: 7, 18). Es setzte Priester ein, die selbst Schwachheit haben und darum selbst der Versöhnung bedürfen (v. 27 f.; vgl. 5, 2 f.); es übertrug das Priestertum auf sterbliche und darum wechselnde Menschen (7, 8. 23), indem es dasselbe an fleischliche Abstammung knüpfte (v. 16). Diese Priester dienten wohl im Heiligthum, aber nur in dem mit Händen gemachten (9, 11. 24), schattenhaften Abbilde des wahren (himmlischen) Heiligthums (v. 23 f.; vgl. 8, 5), das der geschaffenen Welt angehört und darum vergänglich ist, wie diese (9, 1: τὸ ἅγιον κοσμικόν). Ihre Opfer konnten nicht bewirken, was sie bewirken sollten, das τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9), wie schon das Bedürfniß ihrer steten Wiederholung zeigt (10, 1); das Gewissen wird durch sie nicht vom Bewußtsein der Sündenschuld gereinigt (v. 2 f.), weil Thierblut unmöglich die Sünde wegnehmen kann (v. 4. 11; vgl. 9, 12); sie können nur eine levitische Reinigkeit, d. h. eine καθαρότης τῆς σαρκός wirken (v. 13). Sie können daher auch kein wirkliches Nahen zu Gott vermitteln, wie die Einrichtung eines Vorderzeltes in seiner Scheidung von dem Allerheiligsten selbst im Sinnbilde anzeigt (v. 8 f.), und auch alle übrigen Satzungen, welche auf die levitische Reinheit abzielen, sind nur Fleischesatzungen (v. 10: δικαιώματα σαρκός) und darum in Bezug auf den höchsten Zweck des Gesetzes nutzlos (13, 9).⁸⁾

d) Wenn die Sühnanstalt des alten Bundes ihren eigentlichen Zweck nicht erfüllt hat, so muß sie als der Haupttheil des gottgegebenen Gesetzes noch einen anderen Zweck gehabt haben.⁹⁾ Dieser Zweck kann aber kein anderer gewesen sein, als die abbildliche Vordarstellung des Zukünftigen (10, 1: οὐκὰ — τῶν μελλόντων ἀγαθῶν), eine thatsächliche Weissagung auf die Sühnanstalt des neuen Bundes. Diese bereits in der Lehre Jesu und der Urapostel (§. 24, d. 45, c. Anm. 3. 52, a. Anm. 1) angedeutete typische Auffassung der heiligen Institutionen Israels findet sich schon in

8) Ganz ähnlich steht es bei Paulus nach §. 66, a dem christlichen Bewußtsein a priori fest, daß auf dem Wege der Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit nie erlangt sein kann, weil ja sonst die in Christo gegebene Gnadenanstalt unnötig wäre. Aber während er den Grund davon, daß das Gesetz seinen nächsten Zweck nicht erreicht, in der sarkischen Natur des Menschen sucht (§. 72, a), liegt sie hier in der sarkischen Natur des Gesetzes selbst, wie ja gelegentlich die das Priestertum an fleischliche Abstammung knüpfende Anordnung als eine ἐντολή σαρκίνῃ bezeichnet wird (7, 16). Dabei ist freilich zu erwägen, daß Paulus bei dem Gesetz vorzugsweise an die von ihm geforderte Lebensordnung denkt, der Hebräerbrief an die von ihm dargebotene Sühnanstalt, und daß οὐκὰ in unserem Briefe nie in dem spezifisch-paulinischen Sinn (§. 68, b), sondern immer nur von dem Fleische im eigentlichen Sinne, d. h. von dem irdisch-materiellen Stoffe der menschlichen Leiblichkeit steht (vgl. §. 27, a).

9) Obwohl auch Paulus nach §. 72, c, von einer ähnlichen Reflexion geleitet, dem Gesetze (in seinem Sinne) einen anderen als den scheinbar zunächst liegenden Zweck vindiziert, so darf man doch nicht mit Riehm, S. 135 annehmen, daß unser Verfasser dem Opfergesetz einen analogen Zweck wie Paulus beilegt, nämlich durch Erinnerung an die Sünden das Heilsbedürfniß und damit das Verlangen nach dem vollkommenen Heil rege zu erhalten. Denn 10, 3 wird die Bewirkung der ἀνάνησις ἁμαρτιῶν nur als Beweis für das Ungenügende der Altischen Sühnanstalt, nicht aber als Andeutung eines höheren Zweckes geltend gemacht, und anderwärts findet sich für jenen Gedanken in unserem Briefe kein Anknüpfungspunkt.

den älteren Briefen des Paulus (§. 73, c) und wird in den Gefangenschaftsbriefen auf ihren prinzipiellen, ganz an 10, 1 erinnernden Ausdruck gebracht (Röm. 2, 17). Wir haben es hier also nicht mit einer paulinischen Anschauung zu thun, die der Hebräerbrieff adoptirt, sondern mit einer urapostolischen, die Paulus zwar gelegentlich annimmt, die aber erst im Hebräerbrieff zu ihrer umfassenden Durchführung kommt.¹⁰⁾ Wies hier nach die Sühnanstalt des alten Bundes selbst auf eine vollkommnere hin, welche erst die Vollendung wirklich herbeiführte, so konnte auch die volle Verwirklichung des Bundesverhältnisses, welche jene *τελειωσις* voraussetzte, und damit die Erlangung der Verheißung erst eintreten in einem neuen Bunde, der die Aufrichtung dieser vollkommenen Sühnanstalt in Aussicht stellt.

§. 116. Die Verheißung des neuen Bundes.

Das Alte Testament selbst weist auf den transitorischen Charakter des Gesetzes und des ganzen auf ihm beruhenden Bundes hin, indem es einen neuen mit besseren Verheißungen in Aussicht stellt. a) Es ist demnach ebenso eine Gottesoffenbarung, die in dem Gotteswort des alten Bundes, wie in dem des neuen ergeht. b) Darnach bemißt sich auch die Schriftbenutzung unseres Verfassers, deren gelehrte Art Spuren alexandrinischer Bildung zeigt. c) Auf Grund der Alttestamentlichen Weissagung sieht der Verfasser den Zeitpunkt für die Abrogation des alten Bundes bereits eingetreten, wenn er dieselbe auch aus pädagogischen Gründen meist nur indirekt proklamirt. d)

a) Hat der erste Schritt zur Erfüllung der Verheißung, wie er mittelst der Bundesstiftung am Sinai geschah, sein Ziel nicht erreicht, so kann das damals gegebene Gesetz nur ein vorläufiges gewesen sein (*ἐντολή προόγουσα*), dessen Außerkräftsetzung (*ἀνέτησις*) endlich eintreten muß (7, 18). Hat die auf dem Priesterthum beruhende Sühnanstalt ihren Zweck nicht erfüllt (§. 115, b), so muß dies Priesterthum geändert, d. h. durch ein anderes, höheres ersetzt werden; aber mit dem Priesterthum ändert sich zugleich das ganze Gesetz und wird damit in seiner alten Form abrogirt (v. 12). Ein neues Priesterthum ist aber bereits durch ein im alten Bunde, natürlich nach der Gesetzgebung gesprochenes (weissagendes) Gotteswort (Psalm 110, 4) eingesetzt (7, 21. 28); und ebenso hebt das Wort Psalm 40, 7—9 die unvollkommenen Thieropfer des Gesetzes auf (10, 8 f.)¹⁾ Da nun die Sühnanstalt, durch welche die zur Erlangung

¹⁰⁾ Den wesentlichen Unterschied dieser Betrachtung des Kultusgesetzes von der philonischen hat Niehm, S. 256—259. 660—662 treffend dargelegt.

1) Damit ist der provisorische Charakter des auf diesem Sühninstitut beruhenden Gesetzes konstatiert; alle seine Fleischessagungen sind nur aufgelegt bis auf die Zeit, wo die verheißene Verbesserung eintritt (9, 10). Auch Paulus erweist den transitorischen Charakter des Gesetzes (§. 72, c), ohne daß sich unser Brief näher mit ihm berührt, da dort das Gesetz mit seinen Werken dem rechtfertigenden Glauben, hier das Gesetz mit seinem Sühninstitut der neuen in Christo gegebenen Sühnanstalt Platz macht.

der Bundesverheißung unentbehrliche τελείωσις vermittelt werden soll, eine wesentliche Grundlage des Bundes ist, so muß mit ihrer Abrogation zugleich die Abrogation des alten Bundes in Aussicht genommen sein. Eine solche ist aber bereits indiziert in der Weissagung eines neuen Bundes (8, 13); denn für einen solchen wäre kein Raum gewesen, wenn der erste untadelig wäre (v. 7), d. h. wenn er nicht die Hoffnung, die er erweckte, im entscheidenden Punkte unerfüllt gelassen hätte. Soll der neue nun ein vorzüglicherer Bund sein (vgl. 7, 22: *κρείττον διαθήκη*), so muß er auf Grund vorzüglicherer Verheißungen als gültige Ordnung festgestellt sein (8, 6). Welches aber diese besseren Verheißungen sind, sagt die v. 8—12 angezogene Jeremiasweissagung (31, 31—34); der neue Bund verheißt das ins Herz geschriebene Gesetz, die vollkommene Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntniß, endlich die volle Sündenvergebung. Da nun dem Verfasser der Hauptmangel des alten Bundes war, daß sein Sühninstitut nicht im Stande war, volle Sündenvergebung zu erwirken, so wird es ihm vor Allem auf die dritte Verheißung ankommen.²⁾

b) Daß es schon im alten Bunde eine Weissagung sowohl des im neuen unmittelbar gegebenen, als des durch ihn zu verwirklichenden Heiles gab, liegt an der Identität der Gottesoffenbarung im alten und im neuen Bunde. Schon im alten Bunde hat Gott vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet in den Propheten als seinen Organen (1, 1), wie jetzt im Sohne; und nach 2, 2—4 ist das Wort des Gesetzes ebenso unverbrüchlich fest (*βεβαιος*), wie das durch Jesum und seine Ohrenzeugen geredete, durch Zeichen bekräftigte (*εβεβαιώθη*). Es ist freilich die höchste und letzte Offenbarung Gottes im Sohne, die am dringendsten zum Hören und Annehmen auffordernde, weil sie dem Menschen das höchste Heil anbietet.³⁾ Ihrem Wesen nach aber ist die Ältliche Verkündigung, ganz wie

2) In der That wird auch 7, 19 die bereits im A. T. geweissagte Einsetzung eines neuen vollkommenen Priestertums (v. 11—17) als Einführung einer besseren Hoffnung, d. h. der durch dasselbe zu hoffenden wirklichen, nicht bloß vorbildlichen Sühne bezeichnet; und ebenso ist mit der ebendasselbst geweissagten Einführung eines neuen Opfers (10, 5—9) die Gewissheit der im neuen Bunde zu erwartenden vollkommenen Sündenvergebung gegeben (v. 17 f.). Es ist also wohl zu beachten, daß der neue Bund nur insofern bessere Verheißungen hat, als in ihm eine vollkommene Realisirung dessen verheißt war, was im alten Bunde durch die Sühnanstalt desselben angestrebt, aber nicht erreicht wurde, daß es sich dabei also nur um diejenigen Verheißungen handelt, welche sich auf die Stiftung des neuen Bundesverhältnisses selbst beziehen und welche darum unmittelbar mit dem Eintritt desselben erfüllt werden. Die Bundesverheißung selbst aber bleibt im neuen Bunde ganz dieselbe, wie im alten (§. 115, a), weil sie ja eben durch jenen erfüllt werden soll.

3) Man darf nicht sagen, es werde dem Ältlichen Offenbarungswort eine höhere Autorität beigelegt (Riehm, S. 82). Denn wenn 10, 28 f. die Verachtung Christi als strafbarer gewerthet wird, wie die Verachtung Moses, so wird dies nicht durch die höhere Autorität seines Wortes begründet, sondern durch die reichere Gabe, die man von ihm empfangen hat, und die daher die Verachtung um so strafbarer macht: ein Gedanke, der auch der Stelle 2, 2—4 zu Grunde liegt, wo jene Gabe ausdrücklich als die im Worte Jesu und der Apostel verkündete Errettung bezeichnet wird. Auch die Art, wie Riehm aus 12, 25 abzuleiten sucht, daß die Gottesoffenbarung im alten Bunde einen irdischen, im neuen einen himmlischen Charakter trage, da jene den durch

bei Paulus und Petrus, eben solch ein Gotteswort, wie es Gott im alten Bunde geredet hat (13, 7: ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ; 6, 5: Θεοῦ ῥῆμα; 5, 12: τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ). Umgekehrt behält auch dieses seine unverbrüchliche Geltung im neuen Bunde. Auch zu uns, ja zu den Christen ausschließlich redet Gott noch durch das Wort des A. T. (12, 5. 25 f.); und das lebendige, wirkungskräftige Gotteswort, welches als ein noch jetzt die innerste Gesinnung des Menschen aufdeckendes und richtendes geschildert wird (4, 12), ist nach dem Zusammenhange ein Aeliches Psalmwort.

c) Weil Gott selbst im A. T. redet, werden die Aelichen Citate, die übrigens ganz überwiegend aus den Psalmen entnommen sind, abweichend von Paulus, meist direkt als von Gott geredete Worte eingeführt (1, 5. 13 u. ö.), auch wo sie in ihrem Originalzusammenhange gar nicht als von Gott gesprochen erscheinen, ja selbst, wo von Gott in dritter Person die Rede ist (1, 6—8. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30).⁴⁾ Im Uebrigen geht der Verfasser, wie Paulus, von dem Zusammenhange und den geschichtlichen Beziehungen der einzelnen Stellen ganz absehend, bei seiner Schriftbenutzung von der Annahme aus, daß die Schrift überall, wo der Wortlaut an sich es irgend zuläßt, direkt auf den Messias weisage; er deutet also Stellen, in denen höchstens indirekt oder typisch etwas Messianisches liegt, direkt messianisch (1, 5. 8 f. 13. 2, 6 ff. 5, 6. 10, 5), selbst wo die Aelichen Stellen unzweifelhaft von Jehova handeln (1, 6. 10—12), oder wo nur der Ausdruck der Septuaginta⁵⁾ eine solche Deutung an die Hand gab (1, 6. 10, 5. 37), und läßt in den 2, 11—13. 10, 5—7 citirten Stellen Christus selbst reden. Wie aber schon Petrus nach

die irdischen Verhältnisse einer bestimmten Zeit eigenthümlich modifizirten Gotteswillen verkündet (S. 94—97), und wie er in dem πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (1, 1) den Mangel aller Prophetie als einer bruchstückweisen und darum in verschiedenen Theilen und Formen auftretenden findet (S. 90—92), trägt wahre, aber fremdartige Gedanken ein.

4) Neben etwa 17 Psalmciten und einigen aus dem Pentateuch kommen je zwei aus Jesaja und Jeremia, je eins aus Habakuk, Haggai und den Proverbien vor. Wenn 3, 7. 9. 8. 10, 15 der heilige Geist als der Redende erscheint, so ist dabei nur gedacht, daß Gott durch seinen Geist in den heiligen Schriftstellern redete (vgl. S. 46, a), da anderwärts dieselben Stellen als Rede Gottes angeführt werden (vgl. 4, 3. 5. 7. 8, 8. 13). Nur 2, 6 wird eine Psalmstelle (8, 5) mit der unbestimmten Formel eingeführt: διευαρτόματο πού τις λέγων, weil dort Gott selbst angeredet wird, und 4, 7 wird mit ἐν Δαυὶδ λέγων David als den Offenbarungsmittler (1, 1) bezeichnet, welchen der Verfasser nach der Ueberschrift der LXX als den Verfasser von Psalm 95 ansah, weil es dort auf den Zeitpunkt eines Ausspruches in demselben ankam. Wo Christus als der Redende erscheint (2, 11 ff. 10, 5. 8 f.), ist er wirklich nach der direkt messianischen Auslegung als der in jener Stelle Redende gedacht; und 12, 21. 9, 20 handelt es sich um Worte Moses, welche die Schrift überliefert. — 5) Der Verfasser folgt nämlich, ebenfalls abweichend von Paulus, so ausschließlich den LXX, daß er gar keine Kenntniß des Grundtextes verräth und die Uebersetzung selbst in ihren Fehlern und Zusätzen adoptirt (1, 7. 2, 7. 10, 38. 12, 5 f. 15; vgl. 1, 6. 12, 21), ja auf falsch übersezte Stellen seine Argumentation gründet (10, 5—10. 12, 26 f.), wobei er übrigens den wahrscheinlich ihm vorliegenden, unserem Codex Alexandrinus relativ am nächsten stehenden Text in ungleich genauerer Weise citirt als Paulus (vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. Berlin 1828. I, S. 368).

§. 39, a. b gelegentlich zu beweisen sucht, daß *Alliche* Stellen nur vom *Messias* verstanden werden können, so sucht unser Verfasser 4, 6—9 ausdrücklich darzuthun, daß das Wort von der *Gottesruhe* (*Psal* 95, 11) nicht auf die *Ruhe* im Lande *Kanaan* gehen könne, und 11, 13—16, daß die *Klage* der *Patriarchen* über ihre *Fremdlingchaft* das *himmlische Vaterland* im Auge haben müsse. Wir würden also hierin noch nicht mit *Niehm*, S. 261 eine mit der *philonischen* verwandte kunstvolle Art der *Schriftbenutzung* sehen können. Wohl aber liegt eine solche darin, daß der Verfasser die Stellen, deren sorgfältige *Anführung* schon oft einen gelehrten *Anstrich* hat, zuweilen bis ins *Einzelste* hinein für seine *Argumentation* verwendet (2, 6—9. 3, 7—4, 10), und daß er namentlich 7, 1—25 das, was die *Schrift* über *Melchisedek* sagt und was sie nicht sagt (v. 3), als bedeutungsvolle *Weissagung* betrachtet.⁶⁾

d) Augenscheinlich vermeidet es der Verfasser absichtlich, sich direkt darüber auszusprechen, daß die *Zeit* vorüber sei, welche die *Weissagung* für den *transitorischen* Bestand der *Allichen* *Sühnanstalt* in *Aussicht* genommen habe. Dennoch kann darüber kein Zweifel sein, daß sie nach der *Anschauung* des Verfassers vorüber ist. Die *Kultusordnung* des ersten Bundes gehört für ihn der *Vergangenheit* an (9, 1: *εἴχεν*); die *Zeit*, wo das *Vorderzelt* noch Bestand hatte, ist eine *vergangene* (v. 8; vgl. 10, 19); mit dem *Eintritt* der vollen *Sündenvergebung* hat das *Sühnopfer* aufgehört (v. 18; vgl. v. 9: *ἀναπέτ το πῶτον*), und die *Gott wohlgefälligen* *Lobopfer* sind nicht mehr die *Allichen* (13, 15 f.).⁷⁾ Die *Paränese* des Briefes gipfelt in der direkten *Aufforderung* zum *Verlassen* der *Allichen* *Kultusgemeinschaft* (v. 13) und setzt demnach voraus, daß der *levitische* *Kultus* jeden *Anspruch* an die *Leser* verloren hat, wenn auch der Verfasser dieses Ziel im ganzen übrigen Briefe mehr *indirekt* anstrebt durch *Ueberführung* der *Leser* von der *Vollgenugsamkeit* der *christlichen* *Heilsanstalt*, auf welche die *alte* selbst als auf ihre *höhere* *Vollendung* *hinweise*.⁸⁾

6) Eigenthümlich ist in diesem Abschnitt überhaupt die Art, wie das, was die *Schrift* über *Melchisedek* sagt, nicht als *historischer* Bericht betrachtet wird, sondern ausschließlich als *typische* *Weissagung*, die ihre *eigentliche* *Bedeutung* für die *christliche* *Gegenwart* hat (vgl. *Röm.* 4, 23 f. und dazu §. 73, c). Analog ist es, wenn 9, 8 bei einer *gesetzlichen* *Anordnung* in Betracht gezogen wird, was der *heilige Geist* (der dieselbe *niederschreiben* ließ) damit habe *andeuten* wollen, wobei, wie bei *Paulus*, die *gegenwärtigen* *Leser* der *Schrift*, und nicht die *damaligen*, als vom *Geiste* ins Auge gefaßt gedacht sind. Dagegen kommt nirgends ein *eigenliches* *Allegorisiren* vor, wie selbst bei *Paulus*; die *typologische* *Verwerthung* der *Melchisedekgestalt* war dem Verfasser durch *Psal* 110, 4 an die *Hand* gegeben, die *Kap.* 11 *vorgeführten* *Gestalten* der *Vorzeit* werden nicht als *Typen*, sondern als *Beispiele* in *paränetischem* Sinne verwandt.

7) Es ist darum auch ganz unrichtig, wenn *Baur*, S. 248 nach *Schwegler* annimmt, daß der *levitische* *Kultus* bis zur *Parusie* als ein *integrirendes* *Element* zwar nicht des *vollendeten*, aber des *gegenwärtig* *bestehenden* *Christenthums* *fortdauern* soll. Die *Stelle* 8, 13 kann dafür gar nichts beweisen, da das *Gotteswort*, welches den ersten *Bund* so *antiquirt* hat, daß er dem *Verschwinden*, d. h. seiner *Abrogation* nahe kam, bereits zu den *Genossen* des alten Bundes *gesprochen* ist (vgl. v. 8), also nicht besagen kann, daß er jetzt immer noch dem *Verschwinden* nur nahe sei. — 8) Der Verfasser denkt auch nicht die *Abrogation* des *Gesetzes* auf den *Opferkult* beschränkt, wie *Ritschl*,

§. 117. Die Verwirklichung des neuen Bundes.

Das im neuen Bunde gegebene Heil erscheint überall als bestimmt für das Volk des alten Bundes. a) Aber nur das gläubige Israel hat an dem neuen Bunde Theil, da die ungläubig bleibenden Israeliten der gerechten Strafe ihres Abfalls verfallen. b) Diese Sichtung mußte eintreten, als mit dem vollkommenen Opfer und der Stiftung des neuen Bundes die messianische Vollendungszeit angebrochen war. c) Wohl ist die verheißene Heilsvollendung noch zukünftig; aber da sie durch den Eintritt des neuen Bundes garantirt ist, erscheint sie dem christlichen Bewußtsein in ideeller Weise bereits als gegenwärtig. d)

a) Das Volk Israel, mit welchem Gott am Sinai den alten Bund schloß, bald als das Volk schlechthin (7, 5. 11. 27: λαός), bald als Gottes Volk (11, 25) bezeichnet, ist zugleich der Empfänger der Güter des neuen Bundes. Der vollkommene Hohepriester sühnt und heiligt das Volk (2, 17. 13, 12; vgl. 2, 11), dem Gottesvolke bleibt die Verheißung der Sabbathruhe aufbehalten (4, 9); und daß man dabei nicht etwa an ein neu erwähltes Gottesvolk denken kann, erhellt nicht nur aus dem Kontext dieser Stelle, sondern auch aus 2, 16, wonach Christus sich des *στέµα Ἀβραάμ* annimmt. Diese Anschauung erklärt sich nicht nur daraus, daß der Verfasser an judenchristliche Leser schreibt, da zu seiner Zeit faktisch bereits mehr Heiden als Juden die christliche Gemeinde bildeten, sondern vor Allem daraus, daß er das Volk des alten Bundes prinzipiell für die eigentliche Substanz der Gemeinde des neuen Bundes hält. Wir stehen hier ganz auf dem Boden der urapostolischen Anschauung (§. 42. 44), wonach das Volk Israel zunächst als der eigentliche Träger des messianischen Heiles gedacht ist. Diese Anschauung folgt aber von selbst aus der Auffassung des messianischen Heiles als des neuen Bundes, der ja dem Volke des alten Bundes zunächst verheißten war und die ihm gegebene Verheißung theils verwirklicht hat, theils verwirklichen soll. Nach 9, 15 sind offenbar die Genossen des ersten Bundes die Berufenen; denn damit sie die Verheißung der ewigen *κληρονομία* empfangen, ist ja im neuen Bunde eine Erlösung von den unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen eingetreten. Ebenso sind die *κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας*, welchen Gott schon zu Abrahams Zeit seinen unwandelbaren Rath mit einem Eide

§. 163 meint, da auch die 9, 10 erwähnten Satzungen nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind, die ohne Zweifel bereits begonnen hat und die Befolgung jener nutzlos macht (13, 9). Allerdings ist der Satz, daß mit der Aenderung des Priestertums das ganze Gesetz geändert wird (7, 12), insofern von nicht genau zu bemessender Tragweite, als der νόμος häufig in unserem Briefe das Gesetz, sofern es die Sühnanstalt einsetzt, bezeichnet (§. 115, c. Anm. 8). Aber nicht ohne Absicht ist derselbe wohl so allgemein ausgedrückt. Die Rücksichten, aus welchen Paulus selbst noch das Festhalten am Gesetz von den Judenchristen forderte (§. 87, b), sind in dem geschichtlichen Gesichtskreise unseres Verfassers (§. 111, a) weggefallen, und in dem Maße, in welchem jede Anhänglichkeit an das alte Gesetz für die Leser gefährdend geworden war, mußte die völlige Loslösung von demselben indicirt sein, welcher prinzipiell nichts mehr im Wege stand.

versiegelt hat (6, 17), alle Nachkommen Abrahams, mögen sie nun unter dem alten oder unter dem neuen Bunde leben.¹⁾

b) Es erhellt aus 6, 12, daß die Erlangung der Verheißung auch jetzt noch für die Genossen des Bundes an eine Bedingung geknüpft ist, daß also nicht das Volk Israel als solches, sondern, sofern es seine Bundespflicht erfüllt, das im neuen Bunde gewährte und garantirte Heil erlangt, wie bei Petrus (§. 44, a). Das Aeliche Gottesvolk bildete bereits das Hauswesen Gottes (*οἶκος Θεοῦ*), in welchem Moses als sein *ἑρμῆς* waltete (3, 2—5). Dieses Hauswesen Gottes bildet auch jetzt dasselbe Israel, dem der Verfasser und die Leser angehören (v. 6: *οὐ οἶκος ἐσμεν ἡμεῖς*), aber nur unter der Voraussetzung, daß sie an der Hoffnung des Bundesvolkes festhalten (*ἐν* — *κατέσχωμεν*). Da dies aber voraussetzt, daß man Jesum als den Hohenpriester erkennt und bekennt, der die Erfüllung der Bundesverheißung ermöglicht (4, 14), so sind thatsächlich nur die gläubigen Juden, die dies Bekenntniß haben, wirkliche Genossen der vom Himmel her ergangenen Berufung (3, 1).²⁾ Es folgt daraus von selbst, daß alle ungläubig bleibenden Israeliten aus der Gemeinschaft dieser Gottesfamilie ausgeschlossen sind, wie schon Petrus lehrt (§. 42, b. 44, c). Darum wird der Unglaube v. 12 als Abfall von dem lebendigen Gott und seiner Gnade (12, 15, vgl. Deut. 29, 18) charakterisirt, auf welchen als auf eine Bosheitsünde die Strafe der Ausrottung aus dem Volke stand (Num. 15, 30). Das ungläubige Israel hat an dem Sühnopfer des neuen Bundes und damit an dem Bunde selbst und der Verheißung, deren Erfüllung er bringt, keinen Theil mehr (13, 10—12), und eben darum geziemt den Gläubigen in Israel völlige Scheidung von ihm (v. 13). Daß aber der Verfasser, welcher die Judenthristen vom dem Bande der nationalen und Kultusgemeinschaft mit ihren Volksgenossen loszulösen strebt, den Heiden nicht die Theilnahme an dem in Christo gegebenen Heil kann abgesprochen oder dieselbe an die Annahme des Gesetzes, d. h. an ihren Uebertritt zum Judenthum geknüpft haben, liegt am Tage.³⁾

c) Der Grund, weshalb nicht das ganze Israel, sondern nur das

1) Wenn Christus selbst das Haus der Aelichen Theokratie bereitet hat (3, 3), so muß dieselbe von Anfang an mit Bezug auf die durch ihn zu bringende Heilsvollendung begründet sein; und wenn das Leiden des Aelichen Gottesvolkes als eine Schmach Christi bezeichnet wird (11, 26), so liegt darin nicht nur, daß in jenem dieser angetastet wird, sondern nach dem Zusammenhange auch dies, daß in dem Begründer der Theokratie zugleich die Bürgschaft ihrer Vollendung ruht, welche alles Leiden des Gottesvolkes in Herrlichkeit verwandeln muß.

2) Die *κληρὸς ἐπουράνιος* erinnert an die *κλῆρις* Phil. 3, 14. Im Uebrigen zeigt schon das Fehlen des Begriffes der Erwählung, daß wir es hier nicht mit dem technischen paulinischen Begriff der Berufung zu thun haben (vgl. §. 88, d), sondern mit dem Aelich-petrinischen (§. 45, b. Num. 2). — 3) Die Stelle 2, 9 (vgl. v. 15) freilich besagt in dem Gedankenkreise unseres Briefes zunächst nur, daß Christus für jeden, der zum Samen Abrahams gehört (v. 16), den Tod geschmeckt hat; und höchstens könnte man aus 5, 9 folgern, daß, wenn Christus Allen ein Urheber ewiger Errettung geworden ist, welche die dort gestellte Bedingung erfüllen, hierin indirekt die Ausschließung jeder nationalen oder gesetzlichen Bedingung liegt, obwohl eine solche Folgerung nach dem Zusammenhange nicht beabsichtigt ist. Allein, daß der Verfasser die Vollberechtigung der Heidenthristen im neuen Bunde anerkannt habe, kann nicht be-

gläubig gewordene an dem Heil des neuen Bundes Antheil hat, liegt darin, daß die messianische Vollendungszeit angebrochen ist, wie schon die urapostolische Predigt verkündigte, und daß alle Propheten für diese Zeit eine Sichtung geweissagt hatten, in Folge derer nur ein Theil des Volkes wirklich des messianischen Heiles theilhaftig wird (vgl. §. 42, c. 91, b). Gott hat in dem Sohne zu uns geredet am Ende (*ἐν ἑσχάτῳ*) dieser Tage (1, 1), d. h. der Tage des vormessianischen Weltalters, und am Abschluß der dazu gehörigen Zeitperioden (*ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*) ist das vollkommene Opfer dargebracht, das die Sünde wirklich aufhebt (9, 26). Mit der Beschaffung einer vollgültigen Sündenvergebung ist aber die Verheißung, welche sich auf die Stiftung eines neuen Bundes bezog, erfüllt und damit die Zeit der Verbesserung angebrochen (v. 10: *καιρὸς διορθώσεως*), welche an die Stelle des vorbildlichen Sühninstituts das wesenhafte und an die Stelle des unvollkommenen ersten Bundes den vollkommenen neuen setzt. Der Opfertod Christi bildet also die Grenzscheide der beiden Weltalter; mit ihm ist für die Christen die messianische Weltzeit (*ὁ αἰὼν μέλλον*) bereits angebrochen.⁴⁾ Sie haben seine Kräfte bereits geschmeckt (6, 5), seine Güter (9, 11. 10, 1: *τὰ μέλλοντα ἀγαθά*), d. h. die mit dem Eintritt des neuen Bundes verheißenen, bereits empfangen, sie gehören der *οἰκουμένη μέλλουσα* an, die Christo unterworfen ist (2, 5).⁵⁾

d) Obwohl mit der Erfüllung der §. 116, a erwähnten Verheißung die messianische Zeit gekommen ist, so warten doch auch die Glieder des neuen Bundes noch der Erfüllung der eigentlichen Bundesverheißung, und insofern ist auch für sie die messianische Vollendung noch zukünftig.⁶⁾

zweifelt werden, ohne daß man deshalb die in not. a besprochenen Aussagen so künstlich, wie Geß, S. 478, umdeuten darf. Wie der Verfasser freilich die Theilnahme der Heiden an dem Heile des alten Bundesvolkes sich vermittelt gedacht habe, darüber enthält unser Brief keine Andeutung. In einer Zeit, wo die überwiegende Mehrheit der Christen bereits aus ehemaligen Heiden bestand, kann er schwerlich mehr, wie Petrus (S. 44, d), dieselben in den Grundstock der Gemeinde aufgegangen denken. Eher dürfte er mit Jacobus (S. 43, c) dieselben als ein neben dem alten Gottesvolk berufenes, neues Gottesvolk angesehen haben.

4) Auch nach Petrus ist die messianische Endzeit bereits angebrochen (§. 40, a. 48, a). Doch wird in unserem Briefe mit bestimmterer Beziehung auf die nach Riehm, S. 248 dem Philo fremde Lehre des späteren Judenthums von den beiden Weltaltern (vgl. §. 67, a) die Endzeit des vormessianischen (1, 1) von dem Beginn des messianischen unterschieden. Wenn aber die christliche Gegenwart bereits der *αἰὼν μέλλον* ist, so kann die Zeit des alten Bundes sehr wohl als der *καιρὸς ἐνεστηκώς* bezeichnet werden (9, 9), obwohl diese Zeit, in welcher das Vorderzelt noch Bestand hatte, für das christliche Bewußtsein eine vergangene ist. Mit der philonischen Lehre von der urbildlichen himmlischen Welt hat also diese Anschauung gar nichts zu thun. — 5) Auch die Gerechten des alten Bundes können an dem Heil dieser Zeit nur Antheil haben, sofern sie durch das Opfer des neuen Bundes vollendet werden (11, 39 f.; vgl. 12, 23), das nach 9, 26 offenbar rückwirkende Kraft hat, und so auch Glieder des neuen Bundes geworden sind. Es liegt hier der gleiche Gedanke zum Grunde, wie bei Petrus, wo allen Verstorbenen das in Christo gegebene Heil angeboten sein muß, ehe im Gericht die Entscheidung über Verderben oder Errettung erfolgen kann (§. 50, d).

6) Ganz so fanden wir bei Petrus von dem Beginn der messianischen Vollendung (§. 44. 45), welcher sich auf Grund der Erscheinung des Messias (§. 48. 49) bereits

Offenbar ist in der Stelle 13, 14 (τὴν μέλλουσαν [πόλιν] ἐπιζητοῦμεν; vgl. 11, 16) diese Endvollendung als das himmlische Jerusalem gedacht nach einer in der jüdisch-palästinensischen Theologie heimischen (vgl. Riehm, S. 248), also nicht philonischen Vorstellung, welche die Voraussetzung in sich schließt, daß Israel als Volk die Gemeinde der Vollendungszeit sei (§. 42, c).⁷⁾ Eigenthümlich ist aber unserem Verfasser, daß nach 12, 22 die Christen bereits zu dem Berge Zion und der um denselben liegenden Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, gekommen sind. Es ist in dieser Anschauung jenes Aneinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit ausgedrückt, welches schon in der Lehre Jesu vom Gottesreiche lag (§. 15, c), welches bei Petrus in seiner die Zukunft antizipirenden Hoffnung sich aussprach (§. 51, c) und bei Paulus in den älteren Briefen nur angedeutet (§. 96, b), in den Gefangenschaftsbriefen bereits in höherer Vollendung erschien (§. 104, d). Weil mit dem Eintritt des neuen Bundes jene Endvollendung vollkommen gesichert ist, erscheint dieselbe ideeller Weise bereits als gegenwärtig. Ja, es erinnert unmittelbar an den Ursprung jener Vorstellung in der Lehre Jesu vom Gottesreiche, wenn die Christen nach 12, 28 bereits im Begriff sind, die βασιλεία ἀσάλευτος zu überkommen,⁸⁾ obwohl dieselbe erst wirklich ins Dasein treten kann, wenn die Hagg. 2, 7 geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde eingetreten ist, während der durch die bloße Erschütterung der Erde (Ex. 19, 18) inaugurierte Reichsbestand des alten Bundesvolkes eben durch jene Weissagung als ein vergänglicher charakterisirt wird (v. 26 f.).

Zweites Kapitel.

Der Hohepriester des neuen Bundes.

Vgl. Moll, christologia in ep. ad Hebr. scripta proposita. Halle 1854. 55. 59.

§. 118. Der Messias als der Sohn.

Jesus ist zur gottgleichen messianischen Weltherrschaft erhöht, weil er der Sohn Gottes war. a) Der Name des Sohnes Gottes bezeichnet aber für unseren Verfasser bereits ein übermenschliches, ewiges, gottgleiches

vollzogen hat, unterschieden das Ziel jener Vollendung, das noch Gegenstand der Christenhoffnung bleibt (§. 50). Gerade so ist bei Paulus die Weissagung der Schrift einerseits in der Fülle der Zeit erfüllt (§. 73. 75), andrerseits bleibt auch die Israel gegebene Verheißung noch Gegenstand der Christenhoffnung (§. 97, d). — 7) Hier ist also nicht von einer Idealwelt die Rede, in welcher die Heilzukunft von Ewigkeit her verwirklicht ist, sondern die Vorstellung ist noch (im Unterschiede von Gal. 4, 26) eine rein eschatologische. Wenn diese himmlische Stadt bereits als begründet erscheint (11, 10), so besagt das nur, daß die Heilsvollendung in Gottes Rath bereits beschloffen, also für den Glauben bereits vorhanden ist. — 8) Mössgen, S. 120, der das Part. Praes. überfiehet, behauptet, daß die Christen dieses Reiches bereits theilhaftig seien.

Wesen. b) Dieses Wesen kann nur als eine Ausstrahlung der göttlichen Herrlichkeit gedacht werden, in welcher sich das göttliche Wesen vollkommen ausgeprägt hat. c) Der Sohn ist aber nur der messianische Weltherrscher geworden, weil er der selbstthätige Vermittler der Welterschöpfung gewesen ist und die Welt durch sein Allmachtswort erhält, wie er auch das Haus der Alttestamentlichen Theokratie bereitet hat. d)

a) Der Verfasser unseres Briefes gehört nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, aber er ist auch nicht, wie Paulus, einer besonderen Erscheinung des erhöhten Christus gewürdigt worden; sondern was er von ihm weiß, das hat er von den Augenzeugen auf zuverlässige Weise überliefert empfangen (2, 3). Diese aber verkündigen Jesum als den von den Todten ausgeführten (13, 20) und zum Himmel erhöhten göttlichen Herrn (4, 14. 6, 20), der nun der Weissagung Psalm 110, 1 gemäß (1, 13) zur Rechten Gottes sitzt (1, 3. 8, 1. 12, 2), d. h. seine Ehre und Weltherrschaft theilt. Darum wendet auch unser Verfasser ein Wort des A. T., das von dem κύριος-Jehova handelt und ihn als den Unwandelbaren preist, unmittelbar auf Christum an (1, 10—12; vgl. Psalm 102, 26—28), wie Petrus (S. 39, c. Anm. 3. 50, a) und Paulus (S. 76, b) thaten. Ja selbst, wo er auf das irdische Leben Jesu zurückblickt, erscheint ihm derselbe im Lichte dieser seiner Erhöhung als unser Herr (7, 14. 13, 20) oder als der Herr schlechthin (2, 3).¹⁾ In seiner Erhöhung aber wird er, was jedenfalls noch über Röm. 9, 5 hinausgeht, ohne weiteres ὁ Θεός angeredet (1, 8 f.), wie er denn auch 13, 21 mit einer Doxologie gepriesen wird. Durch diese seine Erhöhung zu einer gottgleichen Würdestellung, wie sie nur der Messias erlangen kann, ist konstatirt, daß er kein anderer ist, als der Sohn Gottes, d. h. das nach der Weissagung von Gott erwählte Organ zur Vollendung aller seiner Heilsrathschlüsse. Darum ist der Inhalt des Bekenntnisses, an dem die messiasgläubigen Juden festhalten sollen: Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (4, 14). Als Sohn war er der letzte und höchste der Gottgesandten, in welchem Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit zu seinem Volke geredet hat (1, 1), und der darum von der Christengemeinde als der Gottgesandte schlechthin bekannt wird (3, 1: ὁ ἀποστόλος — τῆς ὁμολογίας ἡμῶν). Als Sohn ist er zum Herrn über das Haus der Theokratie (v. 6) gesetzt, in welchem Moses nur Diener war (v. 5), es ist ihm die οἰκουμένη μελλουσα unterworfen (2, 5), und er ist von Gott zum Erben über Alles gesetzt (1, 2),

1) Auf die älteste Verkündigung von Jesu weist es zurück, wenn Christus noch zehn Mal, d. h. eben so oft, als in sämtlichen paulinischen Briefen zusammen, mit seinem irdisch-geschichtlichen Namen als Ἰησοῦς bezeichnet wird. Daneben erscheint 3, 6. 9, 11 Χριστός oder häufiger ὁ Χριστός (3, 14. 5, 6. 1. 9, 14. 24. 28. 11, 26) ganz als Nomen proprium, wie schon bei Petrus (S. 48, a. Anm. 1) und Paulus (S. 76, a. Anm. 1), und 10, 10. 13, 8. 21 Ἰησοῦς Χριστός, das wir außer bei Paulus und Petrus auch bei Jacobus (S. 52, c. Anm. 4) fanden, nie aber das spezifisch paulinische Χριστός Ἰησοῦς. In den Aelichen Citaten und auch in eigener Rede des Verfassers kommt κύριος, seltener ὁ κύριος (8, 2. 11. 12, 14) noch oft als Gottesname vor. Nur 13, 20 aber wird ὁ κύριος ἡμῶν mit dem Jesusnamen verbunden.

indem der Vater ihm göttliche Macht und Herrschaft in dem ewigen Messiasreiche (v. 8) übertragen hat.²⁾

b) Wenn Jesus als der Sohn zur gottgleichen Weltherrschaft erhöht war, so lag es für den schriftgelehrten Verfasser, der das A. T. nicht nach seinem ursprünglichen Sinne durchforschte, sondern nach der Vorandeutung seiner christlichen Vorstellungen in demselben suchte, nahe genug, darauf zu reflektiren, daß der Sohnesname, den Jesus bereits im A. T. zum Eigenbesitz empfangen hatte (1, 4)³⁾, indem dort der Messias als der Sohn schlechthin bezeichnet wird (Psalm 2, 7. 2 Sam. 7, 14; vgl. 1, 5. 5, 5), das spezifische Wesen Jesu bezeichnen müsse, kraft dessen er zu dieser einzigartigen Würdestellung gelangt war. Darum ist ihm *υἱός* ohne Artikel bereits ganz zur spezifischen Wesensbezeichnung einer einzigartigen Person geworden (1, 1. 3, 6). Wenn nun 7, 28 der zum Priester bestellte Sohn ausdrücklich den zu Priestern bestellten Menschen entgegen-
gesetzt, und durch das *καίπερ ὢν υἱός* (5, 8) das menschliche Gehorsamlernen als etwas seinem Wesen ursprünglich Fremdes bezeichnet wird, so liegt darin deutlich, daß dieser Name als solcher dem Verfasser ein übermenschliches Wesen bezeichnet. Er erscheint dadurch zunächst als ein Genosse der Engel, die ja auch übermenschliche Wesen sind; aber der einzigartige Name des Sohnes schlechthin, der ihm als dem Erstgeborenen gegeben ist, (v. 6) bezeichnet sein Wesen als ein über das der Engel schlechthin erhabenes (v. 4 f.).⁴⁾ Wenn nämlich nach 7, 3 Melchisedek dadurch dem Sohne Gottes gleichgemacht ist, daß er — nämlich in der typisch-prophetischen Darstellung des A. T. — weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens hat, so bezeichnet der Sohnes-

2) Wenn daher schon auf die Verachtung des Gesetzes Moses Todesstrafe stand, so steht eine viel schrecklichere Strafe auf die Verachtung des Sohnes Gottes (10, 28 f.; vgl. 6, 6). Auch bei Paulus ist Christus erst durch seine Erhöhung in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt; doch bezeichnet er als das Erbtheil, das der Sohn vom Vater empfangen, nicht sowohl die messianische Herrschaft, als vielmehr die göttliche Herrlichkeit, an welcher er Antheil erlangt hat (§. 77, b. d).

3) Man kann zweifeln, ob der Verfasser darauf reflektirt hat, daß doch auch Israel im A. T. kollektivisch als Sohn Gottes bezeichnet wird. Aber keinesfalls konnte das die einzigartige Bedeutung dieses Jesu ertheilten Namens abschwächen, da derselbe dort nie einer einzelnen Person beigelegt wird. Die Stellen, in denen der theokratische König so bezeichnet wird, gingen nach seiner Auffassung direkt auf den Messias, die Stelle Prov. 3, 11 war zu den Christen geredet (12, 5), die erst in abgeleitetem Sinne Söhne Gottes sind (2, 10). — 4) Freilich werden die Engel in der Schrift ebenfalls als Gottes söhne bezeichnet (vgl. §. 17, b); aber doch niemals ein Einzelner von ihnen im spezifischen Sinne. Vielmehr ist nach 1, 6 der von ihnen anzubetende Sohn der *πρωτότοκος*, was sich demnach gewiß nicht auf sein Verhältniß zur ganzen Schöpfung (Niehm, S. 292) bezieht, sondern auf sein Verhältniß zu den himmlischen Gottes söhnen, nicht zugleich zu den menschlichen (Veschl., S. 305). Nach jüdischer Anschauung geht nämlich der volle Eigenbesitz des Vaters allein auf den Erstgeborenen über, der Erstgeborene unter den Gottes söhnen hat Alles empfangen, was dem Vater angehört, also auch sein einzigartiges Wesen. Daher wird auch der Sohnesname, der dies Wesen bezeichnet, durch das *κεκληρονόμηκεν* v. 4 als sein Erbtheil bezeichnet. Gegen die unmögliche Beziehung des Sohnesnamens auf die übernatürliche Erzeugung (Hofmann) vgl. Geß, S. 441 ff.

name ein anfangsloses, ewiges und also gottgleiches Wesen. Er ist dem Verfasser also nicht mehr, wie sonst im A. und N. T., Bezeichnung eines einzigartigen Liebesverhältnisses zu Gott, sondern die auch sonst im N. T. vorkommende Anwendung des Sohnesbegriffes auf die ethische Wesensähnlichkeit mit Gott (§. 21, c. Anm. 1. §. 83, d) wird hier metaphysisch gewandt und macht den Sohnesnamen zur Wesensbezeichnung einer ewigen göttlichen Person, die wegen dieses ihres einzigartigen, alle Engel weit überragenden Wesens zum Messias, d. h. zu dem die messianische Vollendung bringenden Gottesboten und zum Herrn der vollendeten Theokratie in der messianischen Weltepoche bestimmt ist.⁵⁾

c) Allerdings war diese Deutung des Sohnesnamens an sich durch das A. T. nicht an die Hand gegeben; der Verfasser hat vielmehr das in der geschichtlichen Erscheinung des Messias Gegebene in die Weissagung von ihm zurückgetragen, wie es bei der Annahme einer direkt messianischen Weissagung überall geschieht. In den gegebenen Thatfachen lag aber für ihn, was er in dem Alichen Sohnesnamen zu finden glaubte, sofern ja durch die Erhöhung Jesu zur Theilnahme an der göttlichen Würdestellung konstatiert war, daß die von der Weissagung verkündete Person des Heilmittlers durch ihr einzigartiges Wesen zu solcher Würdestellung befähigt sein müsse, wenn hier nicht eine gotteslästerliche Apotheose eines Menschen angenommen werden soll. Dieser Rückschluß von der messianischen Erhöhung Jesu auf das ursprüngliche Wesen dessen, den Gott zum Messias gemacht hat⁶⁾, liegt noch deutlich der wichtigsten christologischen Aussage

5) Es folgt hieraus, daß Gott 3, 2 nicht als Schöpfer Jesu (vgl. noch Meßner, S. 298), sondern nur als der bezeichnet sein kann, welcher Jesum zum ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν (v. 1) gemacht hat (vgl. Geß, S. 444). Sollte bei der wiederholten Anführung von Psalm 2, 7 (1, 5. 5, 5) ein bestimmter Zeitpunkt innerhalb der irdischen Geschichte ins Auge gefaßt sein, wo Gott ihn sich zum Sohne gezeugt hat, so könnte dies nach dem Zusammenhange mit 1, 6 nicht seine Taufe (Venschlag, S. 304), nicht einmal seine Menschwerdung (Hofmann), sondern nur der Zeitpunkt sein, wo Gott durch die Prophetie ihn zum ersten Male als den über die Engel erhabenen Sohn (v. 4) in die Welt einführt. Denn die Vorstellung einer Zeugung des Gottessohnes ist unserem Verfasser durchaus fremd. Allerdings versteht man das ἐξ ἐνός πάντες (2, 11) gewöhnlich davon, daß sowohl Christus als die Christen ihren Ursprung aus Gott haben (vgl. noch Riehm, S. 366. Venschlag, S. 305). Da aber im Folgenden das Gemeinschaftsverhältnis Christi mit seinen Brüdern (v. 12 f.) ausdrücklich auf die Blutsgemeinschaft zurückgeführt wird (v. 14), und zwar mit dem Samen Abrahams (v. 16), dessen er sich als seiner Brüder annimmt (v. 17), so kann v. 11, wenn nicht aller Zusammenhang zerrissen werden soll, nur auf die gemeinsame Abstammung von Abraham gehen (vgl. Geß, S. 428). Dazu kommt aber, daß auch sonst unserm Briefe die Vorstellung von einer Zeugung der Gottesöhne, die durch Gott zur Herrlichkeit geführt werden (v. 10), vollständig fremd ist.

6) Die gangbare Annahme, daß die Vorstellung von dem ewigen göttlichen Wesen des Sohnes aus der philonischen Logoslehre geschöpft, also die Vorstellung von einem a priori gedachten Mittelwesen auf Jesum übertragen sei, ist schon darum höchst unwahrscheinlich, weil der Logos bei Philo zwar πρωτόγονος υἱός heißt, aber weder von der Welt als dem νεώτερος υἱός, noch von den Engeln, denen er als ὁ πρεσβύτατος (ἀρχάγγελος) beigeordnet wird, seinem Wesen nach verschieden erscheint (vgl. Riehm, S. 146 f., Geß, S. 487 ff., Schenkel, S. 323). Trotzdem hat Venschlag diese Vorstellung wieder erneuert, nur in der abgeblaßten Form, daß der Verfasser die schultheologische

unseres Briefes zu Grunde (1, 3). Das Subjekt dieses Relativsatzes nämlich ist nicht ein präexistentes göttliches Mittelwesen, wie der Logos, sondern der Sohn, in welchem Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit geredet hat (v. 1), d. h. der zum Messias Erwählte in seiner geschichtlichen Erscheinung, der, nachdem er sein Werk ausgerichtet (ὅς — κατὰ τοιοῦτον ποιήσας), sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat. Diese Aussage über die endliche Erhöhung des Sohnes soll nun offenbar durch den eingeschalteten Partizipialsatz motivirt werden, sofern aus ihm erhellt, wie das ursprüngliche Wesen dessen gewesen sein muß, der zu solcher gottgleichen Würdestellung erhoben werden konnte. Er muß nämlich einerseits als ein vollkommen göttliches Wesen gedacht werden und andererseits doch so, daß dem Monotheismus dadurch kein Eintrag geschieht. Dies ist aber nur der Fall, wenn der Sohn seinem ursprünglichen Wesen nach so gedacht wird, daß der von der göttlichen Herrlichkeit ausstrahlende Glanz sich gleichsam in einem zweiten, gleich herrlichen Wesen konzentriert hat, in welchem man nun dieselbe Herrlichkeit schaut, deren Ausstrahlung es hervorgebracht hat (ἀπαύρασμα τῆς δόξης)⁷⁾, und daß sich so das ganze göttliche Wesen in ihm vollkommen ausgeprägt hat (χαράκηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ).⁸⁾

Idee eines von Gott unterschiedenen Offenbarungsprinzips zwar aufgenommen, aber mit seiner rein menschlichen Anschauung von der Person Jesu im Grunde nicht zu vermitteln geruht habe (S. 307 ff.). Dagegen erscheint ihm die Vorstellung jenes Rückschlusses als ein so ungeheuerlicher Widerspruch in sich selbst, daß er keinem vernünftigen Menschen zugetraut werden kann (S. 306). Einen Grund dafür hat er freilich nicht anzugeben vermocht; denn daß die Urapostel einen solchen Rückschluß nicht gemacht haben, hat doch seinen Grund einfach darin, daß ihre Predigt von dem Erhöhten überhaupt noch nicht über das Wesen desselben reflektirt; aber wie nahe er lag, haben wir bei Paulus (S. 79, a. b.) gesehen. — 7) Die Bildlichkeit dieses Ausdrucks, die schon durch den Wechsel des Bildes im parallelen Ausdruck konstatiert wird, verbietet durchaus anzunehmen, daß hier δόξα in dem paulinischen Sinne einer himmlischen Lichtsubstanz, in der sich Gott versichtbart (S. 76, d), genommen sei. Vielmehr bezeichnet δόξα auch sonst in unserem Briefe, wo es nicht einfach Ehre heißt (2, 7. 9. 3, 3. 13, 21), nur die über den Cherubim thronende Herrlichkeit Gottes (9, 5); und wenn die δόξα auch den Gottessohnen in der Endvollendung in Aussicht gestellt wird (2, 10), so geschieht es nur in dem allgemeinen Sinne, wie bei Petrus (S. 50, c. Anm. 6), und noch nicht in dem spezifischen Sinne, wie bei Paulus (S. 97, c). Es hat daher der Ausdruck in 1, 3 auch nichts mit dem paulinischen ἐκ τῶν τοῦ θεοῦ zu thun, das noch Riehm, S. 386 vergleicht und vollends Beyschlag, S. 305, da dies auf die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Christus geht (vgl. S. 76, d. 103, d), und hier von dem erhöhten Christus (Geß, S. 437) schon aus sprachlichen Gründen nicht die Rede sein kann. Uebrigens zeigt die Art, wie unser Verfasser hier auf den Ursprung dieses gottgleichen Wesens reflektirt, wie fern ihm die die Vorstellung einer Zeugung aus Gott liegt. Vgl. Anm. 5. — 8) Kann man in diesem über Paulus hinausgehenden Versuche, das Wesen des Gottessohnes auf einen feinen Ursprung charakterisirenden Ausdruck zu bringen, immerhin den Anfang einer der alexandrinischen verwandten Spekulation sehen, so erhellt doch keineswegs, daß die hier gebrauchten Ausdrücke aus ihr entlehnt sind. Am meisten verwandt sind noch die im Buch der Weisheit vorkommenden Aussagen über die göttliche σοφία (7, 25 f.). Die philonische Vergleichung des Logos mit den durch Reflex der Sonne entstandenen Sonnenbildern (vgl. Riehm, S. 413) entbehrt schon darum der Ähnlichkeit, weil die Vorstellung des Reflexes sprachlich nicht in ἀπαύρασμα liegt. Wenn aber bei Philo

d) Wie 1, 3 die Erhöhung des Sohnes durch den Hinweis auf sein ursprüngliches Wesen, gerade so wird v. 2 seine Erhebung zum Erben über Alles (ὁν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων) dadurch motiviert, daß er ja auch es sei, durch welchen Gott die αἰῶνες gemacht hat, d. h. die Gesamtheit dessen, was die Weltzeiten erfüllt. Da die Erhebung Jesu zur gottgleichen Herrschaft über das All in der apostolischen Verkündigung jedenfalls das Erste gewesen ist, so kann die durch das καί ausgedrückte Angemessenheit der Vermittlung der Welterschöpfung durch ihn zu dieser Thatsache nur das Motiv gewesen sein, von welchem aus jene Vorstellung sich gebildet hat. Der zum Herrn über das All Gemachte muß von vorn herein eine Beziehung zu diesem All gehabt haben.⁹⁾ Allerdings ist es auch hier in letzter Instanz Gott, durch welchen alle Dinge geworden sind (2, 10); aber wenn nach seiner Auffassung von Psalm 102, 26 Christus selbst die Erde gegründet hat und die Himmel seiner Hände Werk sind (1, 10), so ist durch diese über eine bloße Vermittlung hinausgehende Vorstellung von einer selbstständigen Thätigkeit des Sohnes bei der Welterschöpfung nur konstatirt, daß von jenem Abganz der göttlichen Herrlichkeit (not. c) jede Beweifung dieser Herrlichkeit ebenso ausgesagt werden kann, wie von Gott selbst. Daher wird ihm auch, wie Gott selbst (11, 3), das göttliche Allmachtswort beigelegt, durch welches er das All fort und fort trägt und seine Erhaltung selbstthätig vermittelt (1, 3). Ebenso endlich, wie von seiner schließlichen Herrschaft über die Welt auf ihre Schöpfung und Erhaltung durch den Sohn zurückgeschlossen wird, erscheint der Sohn, der als der messianische Herr über das Haus der vollendeten Theokratie gesetzt ist (3, 6), zugleich als der, welcher dies Haus der Theokratie von Anbeginn bereitet hat (v. 3), wenn auch Gott, der Alles

die menschliche Seele geprägt ist mit dem Siegel Gottes, deren χαρακτήρ der ewige Logos ist, und wegen dieser Verwandtschaft ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως genannt wird (vgl. Riehm, S. 413 f.), so erhellt hieraus, daß die analoge Vorstellung, die damit für den Logos gewonnen wird, gerade nicht sein einzigartiges Wesen ausdrückt. Uebrigens hat Riehm, S. 409 Analoges auch in der palästinensischen Theologie nachgewiesen.

9) Daß bei der Kombination in 1, 2 nicht die philonische Logoslehre maßgebend gewesen ist, zeigt eben 11, 3, wonach es trotzdem mit Gen. 1, 3, Psalm 33, 6 dabei bleibt, daß die Welt durch das Schöpfervort Gottes in ihren fertigen Zustand versetzt ist, also der Sohn als Mittler des Schöpfungswerkes keineswegs mit diesem Worte identifizirt wird, zumal ihm ja 1, 3 selbst das Allmachtswort beigelegt wird. Beyschlag, S. 309 f. schließt freilich daraus, der Verfasser behandle „seine Logosidee als ein theologisches Element, von dem man Gebrauch machen kann oder nicht“, was doch offenbar eine Ausflucht der Verlegenheit ist. Auch aus dem N. T. ist jene Vorstellung nicht geschöpft; denn der κόσμος in Psalm 102, 26—28 wäre nicht auf Christum gedeutet (1, 10), wenn nicht die Welterschöpfung durch ihn dem Verfasser vorher festgestanden hätte, der sonst den κόσμος des N. T. oft genug von Jehova versteht, ja nur diese eine von ihm handelnde Stelle auf Christus bezieht und zwar dem Kontexte nach auch nicht um dieser, sondern um der in v. 11 f. enthaltenen Aussagen willen. Endlich wird man die Vorstellung unseres Verfassers auch nicht aus der paulinischen ableiten können, die sich nach S. 79, c. 103, b wesentlich anders vermittelt zeigt und die Mittlerstellung des Sohnes im Werke der Schöpfung viel reiner festhält.

hergestellt hat, ihm die spezifische Würdestellung seinem Hause gegenüber verliehen hat (v. 4 ff.).¹⁰⁾

§. 119. Der messianische Hohepriester.

Da der Messias, um die Verheißung des neuen Bundes zu erfüllen, ein Hohepriester sein mußte, so mußte der Sohn Gottes für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt werden und seiner Brüder Fleisch und Blut annehmen, ihre Versuchbarkeit theilen. a) Er mußte aber zugleich sich als sündlos bewähren und in den höchsten Proben seinen Gehorsam und seinen Glauben vollenden. b) An Stelle des Priesterthums nach der Ordnung Aarons, welche sterbliche Menschen zu Priestern einsetzte, ist Christus von Gott als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen, d. h. nicht kraft menschlicher Abstammung, sondern kraft des unauflöslichen Lebens, das vermöge seines ewigen Geistes in ihm war. c) So allein konnte er ein unwandelbares Priesterthum empfangen, wie es ihm Gott durch einen unverbrüchlichen Eid zugesichert hat, und wie es ihn zur bleibenden priesterlichen Fürbitte befähigt. d)

a) Die Betrachtung der Erscheinung des Gottessohnes auf Erden, welche vom Gesichtspunkte seines uranfänglichen Seins aus als ein *εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* bezeichnet wird (10, 5),¹⁾ ist wesentlich bedingt durch die Art, wie unser Verfasser den messianischen Beruf Christi auffaßt. Ist das Christenthum wesentlich der neue Bund, so bedarf es auch eines neuen Bundesmittlers (12, 24: *διαθήκης νέας μεσίτης*; vgl. 9, 15. 8, 6). Ein solcher wird zunächst der sein, in welchem Gott beim Ablauf der vormessianischen Weltepöche zu seinem Volke redet (1, 1), um ihm die im neuen Bunde dargebotene Errettung anzukündigen (2, 3). Da es aber im neuen Bunde wesentlich auf die verheißene Herstellung einer vollkommenen Versöhnungsanstalt ankommt und dazu ein Hohepriester gehört (§. 116, a), so muß der Bundesmittler zugleich der Hohe-

10) Auch zu der Aussage 3, 3 bietet zwar die Wirksamkeit Christi im alten Bunde, wie sie Paulus lehrt (§. 79, c), eine Parallele, aber keine, die auf eine unmittelbare Aneignung paulinischer Ideen schließen ließe.

1) Die Beziehung dieser Worte auf das geschichtliche Auftreten Christi, den Antritt seiner öffentlichen Laufbahn (Schenkel, S. 324, Mösgen, S. 124. 33) würde voraussetzen, daß auch in unserem Briefe Christus als zu der Sündenwelt als solcher kommend gedacht ist, während doch stets nur seine Bestimmung für Israel hervorgehoben wird (§. 117, a); sie entspricht dem Inhalte des Folgenden nicht, da das Selbstopfer Christi wohl als Absicht seines Erscheinens auf Erden, aber nicht als der Zweck seines öffentlichen Auftretens gedacht sein kann; und sie raubt dem weder in diesem Verse noch im vorigen genannten Subjekt seine nähere Bestimmung, welche nur in dem auf Christum allein bezüglichen Hineinkommen in die Welt (aus einem höheren Dasein) liegen kann. Der Verfasser denkt also bei seiner messianischen Deutung des Psalmes in ihm den Messias selbst redend, wie der Prophet ihn im Geist bei seiner bevorstehenden Menschwerdung reden gehört hat.

priester des neuen Bundes sein. Der spezifische Inhalt unseres Bekenntnisses ist darum nicht nur, daß Jesus der Gottgesandte schlechthin, sondern daß er zugleich Hohepriester ist (3, 1; vgl. 4, 14).²⁾ Nun ist es aber für den Hohenpriester nach 5, 1 f. wesentlich und nothwendig, daß derselbe aus Menschen genommen sei und an der menschlichen Schwachheit theilnehme, damit er mit einer leidenschaftslosen, gegen die Sünder mild gestimmten Gemüthsverfassung (*μετριοπαθεῖν*) sein Amt (*τὰ πρὸς τὸν Θεόν*) zu ihrem Besten verrichten könne. Dies konnte aber der Sohn Gottes, den schon sein Name als ein übermenschliches, über alle Engel erhabenes, gottgleiches Wesen charakterisirt, nur, wenn er, für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt (2, 9), ein schwacher und geringer Menschensohn wurde, wie es Psalm 8, 5 f. geweißagt ist (2, 6 f.). Das irdisch-menschliche Leben des Gottesohnes erscheint also als eine um seines messianischen Berufes willen ihm von Gott auferlegte Erniedrigung.³⁾ Kraft gemeinsamer Abstammung hatte er nach v. 14 auf ganz entsprechende Weise (*παραπλησίως*) Theil an dem allen Abrahamskindern gemeinsamen Blut und Fleisch, d. h. an der materiellen Substanz ihrer todesfähigen Leiblichkeit.⁴⁾ Damit er aber auch ein mitleidiger Hohepriester sei, mußte er in Allem (*κατὰ πάντα*) seinen Brüdern gleichgemacht werden (v. 17); und dies konnte nur geschehen, wenn er in allen Stücken *καθ' ὁμοιότητα* versucht wurde, weil er so allein Mitleid haben konnte mit

2) Diese mit den Grundanschauungen unseres Briefes aufs Engste zusammenhängende Idee ist ihm durchaus eigenthümlich. Paulus hat sie nicht; und daß das Logospriesterthum bei Philo wegen seiner lediglich metaphysisch-spekulativen Bedeutung etwas ganz anderes ist, hat Niehm (S. 662—669) überzeugend dargethan. Nur als Hohepriester kann Jesus der Bürge des besseren Bundes sein, welcher die Erfüllung der im Bundesverhältniß gegebenen Verheißung gewährleistet (7, 22). — 3) Eine Vermittlung zwischen den Aussagen über das uranfängliche göttliche Wesen des Sohnes und sein reinmenschliches Leben in seinen Erdentagen fehlt also dem Hebräerbrief durchaus nicht, wenn sie auch der Theologie Beyschlags (S. 308) nicht genügt. Von der Idee eines urbildlichen Menschen, die nach ihm in 2, 6 vorliegen soll, weiß der Verfasser freilich nichts. Wenn auch diese Erniedrigung nicht ausdrücklich, wie bei Paulus (S. 79, c. 103, c), als freiwillige Selbstentäußerung dargestellt wird, so wird doch v. 11 aus Ähnlichen Stellen, in welchen der Verfasser den Propheten im Namen des Messias redend denkt (v. 12 f.), geschlossen, daß er sich nicht schämt, die Kinder Abrahams seine Brüder zu heißen, was jedenfalls zeigt, daß er sich willig in die dadurch herbeigeführte Situation gefügt hat. Daß er aber selbst zum Samen Abrahams gehörte, wie das Volk, dessen Priester er geworden, zeigt v. 11 (vgl. v. 16 f. und dazu S. 118, b. Anm. 5). — 4) Der Zusammenhang zeigt, daß es hier nicht etwa darauf ankam, den Umfang dessen zu beschreiben, was ihm von menschlicher Natur eigen war, sondern lediglich darauf, hervorzuheben, daß er zum Zweck seiner den Tod erfordernden Berufserfüllung (*ὅτι διὰ τοῦ θανάτου*) diese todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte. Wegen der abweichenden Bedeutung der *σάρξ* bei Paulus darf übrigens Röm. 8, 3 nicht ohne weiteres mit 2, 14 gleichgestellt werden, wie noch Niehm, S. 388 thut, und eben so wenig das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* (Phil. 2, 7) mit 2, 17, weil hier jedenfalls an die vollkommene Ähnlichkeit, d. h. Gleichheit (wie 9, 21) zu denken ist. Sachlich aber ist natürlich die *σάρξ* Christi auch bei Paulus leidens- und todesfähig (S. 78, c). An Petrus erinnert der Art, wie *παθεῖν* gern vom Tode selbst (9, 26. 13, 12; vgl. 2, 9: *τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*) steht (vgl. S. 49, a).

ihren Schwachheiten (4, 15). Dies ist durch das Leiden (2, 18) gesehen, für das auch sein Fleisch so empfänglich war, daß er in den Tagen seines Fleisches nur mit Angstgeschrei und Thränen um Errettung aus dem ihm bevorstehenden Tode flehen konnte (5, 7).

b) Wenn der Hohepriester des alten Bundes nicht nur an der Versuchbarkeit Antheil hatte, sondern auch an der sündhaften Schwachheit, die den damit gegebenen Versuchungen unterlag (5, 2. 7, 28), so befähigte ihn das freilich einerseits ganz besonders, mit den Schwachheiten seiner Brüder Mitleid zu haben; aber andererseits hinderte es ihn nach §. 115, c, ein vollkommener Hohepriester zu sein. Bei dem Hohenpriester des neuen Bundes aber war nicht nur jene Sympathie durch seine Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit sicher gestellt, sondern er war auch heilig und unbeleckt von Sünde (v. 26: *ὁσιος, ἄκατος, ἀμίαντος*; vgl. 9, 14: *ἄμωμος*). Er ward wohl versucht, doch ohne Sünde (4, 15), was nicht heißt, daß er jede Versuchung überwand, sondern daß auch keine eigene sündhafte Regung ihn versuchte. Bei seinem Eintritt in die Welt sprach er es als seinen Lebensgrundsatz aus, den Willen Gottes zu thun (10, 7. 9 nach Psalm 40, 8 f.; vgl. 2, 13b); und obwohl dieser Gehorsam mit seinem Sohnssein an sich gegeben war, hat er doch, wie jeder Mensch, Gehorsam gelernt (5, 8), indem er die immer stärkeren Proben des Gehorsams, welche ihm das Leiden auferlegte (vgl. v. 7), bestand. Er war treu in seinem Beruf (2, 17. 3, 2) und vertraute auf Gott (2, 13); denn er hat als der Heerführer in der Reihe der Glaubensmuster den Glauben in seinem Leben zur Vollendung gebracht, indem er den tatsächlichen Widerspruch der Sünder und die Schmach des Kreuzestodes (vgl. 13, 12 f.) im Blick auf die ihm bevorstehende Freude erduldet (12, 2 f.: *ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής*).⁵⁾ So geziemte es Gott, ihn durch Leiden zu vollenden (2, 10), d. h. ihn zu der sittlichen Vollkommenheit zu führen, die ihm nach v. 9 die himmlische Krone verschaffte. Denn nur, nachdem er durch jenes Gehorsamlernen, dessen Gipfelpunkt die Er-

5) Allerdings ist es zunächst das Bedürfnis, in Christo die Erfordernisse des vollkommenen Hohenpriesters aufzuweisen, was den Verfasser veranlaßt, auf das irdisch-menschliche Leben Christi nach seinen verschiedenen Beziehungen einzugehen. Vielleicht kam das Interesse hinzu, den Anstoß, welchen die Leser an der niedrigen und leidensvollen Gestalt desselben nahmen, zu heben und ihnen durch die Zurückführung derselben auf die wesentlichen Erfordernisse seines Messiasberufes die innere Nothwendigkeit derselben zu vermitteln. Allein seine Ausführungen über diesen Punkt zeigen deutlich, daß ihm ein reicheres Material von anschaulichen Details aus dem Leben Jesu zu Gebote stand, als dem Apostel Paulus (§. 78, a), und dieses kann er nur aus der Uebersieferung der Urapostel geschöpft haben. Erhellte auch nicht mit Nothwendigkeit aus seiner wiederholten Erwähnung der Versuchung Christi, daß ihm dabei die Versuchungsgeschichte aus der ältesten Uebersieferung vorschwebte, so ist es doch überwiegend wahrscheinlich, daß 5, 7 auf das Gebet in Gethsemane anspielt, durch das er vom Todesgrauen (nicht: seiner Frömmigkeit wegen, wie Veschlag, S. 302 wieder will) errettet wird. Namentlich aber zeigt sich in der wiederholten Hinweisung auf Christi vorbildliche, vollkommene Bewährung in Gehorsam und Glaube, daß ihm anders als dem Apostel Paulus die auf eigener Anschauung ruhende urapostolische Verkündigung von der Sündlosigkeit Jesu (§. 46, d) gegenwärtig war (vgl. auch die Notiz 13, 13 und die Anspielung auf Marc. 15, 34 in 2, 9).

bildung des Kreuzestodes war, vollendet worden, konnte er als der in seiner eigenen Sündenreinheit bewährte Priester der Urheber einer ewigen Errettung (5, 9), der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας (2, 10) werden, weil er im Gegensatz zu den mit Schwachheit behafteten menschlichen Priestern der für ewig vollendete Sohn war (7, 28).⁶⁾

c) Als ein zweites Erforderniß zum Hohenpriesterthum nennt der Verfasser, daß einer sich diese Ehre nicht selbst genommen haben darf, sondern dazu berufen sein muß, wie Aaron (5, 4). So hat auch Christus sich nicht eigenmächtig zu der Ehre erhoben, Hohepriester zu werden, sondern er ist von Gott selbst, welcher ihn für seinen Sohn und schon damit solcher Ehre würdig erklärt hatte, ausdrücklich in dem (messianisch gebedeuteten) Psalm 110 zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen (5, 5 f.) und als solcher angeredet worden (v. 10). Damit war denn freilich die für die messianische Zeit nothwendige Aenderung der früheren Priesterordnung (§. 116, a) eingetreten; denn Jesus ist nicht aus dem Stamme Levi entsprossen wie die κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν berufenen Ältlichen Priester, sondern aus dem Stamme Juda, welchem das mosaische Gesetz keine priesterliche Prerogative beilegt (7, 13 f.). Es ist aber damit nicht etwa der Stamm Juda in die Rechte des Stammes Levi eingetreten; denn Jesus ist nicht als Nachkomme Juda's, sondern nach der Ordnung Melchisedeks berufen⁷⁾, und damit überhaupt der Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums abgeholfen, welche dasselbe an fleischliche Abstammung knüpfte (§. 115, c). Denn wie Melchisedek, der in der Darstellung der Schrift weder Vater noch Mutter noch überhaupt einen Stammbaum hat (v. 3), nicht Priester geworden ist in Kraft der Norm eines fleischlichen Gebotes (κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης), das etwa an sein Geschlecht das Priesterthum knüpfte: so ist Christus ein andersartiger Priester κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ eben dadurch, daß er es κατὰ

6) Die Vollendung des sündlosen Gottessohnes konnte natürlich nicht, wie die der sündhaften Menschen (§. 115, c), in der Reinigung von der Schuldbefleckung bestehen, sondern nur in der Bewährung seiner sittlichen Vollkommenheit unter den höchsten Proben; es kann aber daher natürlich auch nicht von der Anwendung des Begriffs bei Christo zurückgeschlossen werden auf die bei den Gläubigen (Benslylag, S. 319), die eben auf dem Wege sittlicher Berufung zur Vollkommenheit nicht zu gelangen vermögen. So ergibt sich der doppelte Sinn der τελείωσις in unserem Briefe aus seiner verschiedenen Anwendung von selbst. Völlig kontextwidrig ist aber die Zusammenfassung der sittlichen Vollendung und des jenseitigen δοξάζεσθαι (vgl. Niehm, S. 432 ff., Weß, S. 435) in diesen Begriff; und welcher exegetischen Künste es bedarf, um den Begriff der sittlichen Vollendung ganz daraus hinweg zu deuten, beweist der Versuch Mösgens (S. 126 f.), besonders in 7, 28, wo der Gegensatz der ἀσθένεια zeigt, daß es sich um die vollständige Ueberwindung jeder aus der menschlichen Schwachheit resultirenden Versuchung handelt, die den dauernden Zustand einer über sie erhabenen Vollendung herbeiführt.

7) Daß dies aber eine höhere Ordnung des Priesterthums sei, erhellt schon daraus, daß Melchisedek von Abraham selbst den Zehnten empfing, während die levitischen Priester nur von seinen Nachkommen den Zehnten empfingen (7, 4—7) und auch nur als sterbliche Menschen während ihrer Lebenszeit (v. 8), ja daß Melchisedek in Abraham gewissermaßen dessen Sohn Levi selbst, den Zehntempfänger, bezehntet hat, da dieser damals noch in seines Vaters Lenden war (v. 9 f.).

δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου, d. h. in Kraft eines unzerstörbaren Lebens geworden ist (v. 15 f.). Ein solches freilich besaß Jesus nicht in Folge seines ursprünglichen Wesens, da er ja nach not. a seinen Brüdern gleich geworden war und ihre todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte, wohl aber vermöge des *πνεῦμα αἰώνιον*, das ihm jene unzerstörbare Lebenskraft verlieh, die ihn fähig machte, in seinem hohenpriesterlichen Berufe den Tod zu erleiden und dann doch als der ewige Hohepriester fortzuleben (9, 14).⁸⁾

d) Damit war auch die dem alten Bunde anhaftende Unvollkommenheit, wonach er sterbliche Priester einsetzte und so das Priestertum zu einem beständig wechselnden machte (7, 23), im neuen Bunde beseitigt. Wie Melchisedek in der typischen Darstellung der Schrift, welche weder von seinem Lebensende, noch von dem Aufhören seines Priestertums redet, lebt (v. 8) und Priester bleibt *εἰς τὸ διηνεκές* (v. 3), so wird auch der messianische Hohepriester Psalm 110, 4 dieser melchisedekischen Ordnung entsprechend als *ἐγεὶς εἰς τὸν αἰῶνα* bezeichnet (v. 17), er hat also das Priestertum als eines, das nicht mehr von Einem zum Anderen übergeht (v. 24: *ἀπαράβατον*). Das zeigt die Psalmstelle auch dadurch, daß sie Gott ihm das Priestertum mit einem Eide zusichern läßt, dergleichen bei den levitischen Hohenpriestern nicht vorkommt (v. 20 f. 28); und dieser Eid zeigt seinem Wesen nach (vgl. 6, 16 f.) den göttlichen Rathschluß, welcher den Hohenpriester des neuen Bundes einsetzt, als einen unabänderlichen, weshalb auch der unabänderliche Bund, dessen Bürge er geworden, besser war als der alte, der schließlich als ungenügend abgeschafft werden mußte (7, 22). Auch seine Sündlosigkeit, die ihn zu unausgesetzter priesterlicher Funktion befähigt, sofern er nie durch eigene Befleckung genöthigt wird, seine Funktionen für Andere zu unterbrechen und erst für sich selbst zu fungiren, garantirt ihm ein kontinuierliches und insofern unwandelbares Priestertum (v. 26—28). Vor Allem aber ist er durch dieses ewig bleibende Priestertum befähigt, uns vollgültig zu erretten, weil er allezeit lebt, um fürbittend für uns einzutreten (v. 25, vgl. Röm. 8, 34). Die Fürbitte Christi ist also hier, der Grundanschauung des Verfassers entsprechend, als priesterliche Funktion gedacht, durch die er uns bleibend den Zutritt zu Gott vermittelt (*τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ*) und unser Lobopfer beständig vor Gott bringt (13, 15: *δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως*).

8) Auch hier also, wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 48, c) und bei Paulus (§. 78, d), ist die höhere Seite des Wesens Christi in seinem irdisch-menschlichen Leben, kraft welcher er durch den Tod nicht zum Schattenleben des Hades, sondern durch die Auferstehung (13, 20) zu dem ewigen himmlischen Leben einging, das ewige und daher göttliche *πνεῦμα*, wobei nicht erhehlt, ob dasselbe als in der Taufe empfangen oder als konstitutiver Factor seines Wesens gedacht ist. Allerdings ist der Geist 9, 14 nicht als Geist Gottes, sondern nur seiner (göttlichen) Qualität nach als ewiger bezeichnet; aber darum mit Riehm, S. 526 an ein menschliches *πνεῦμα* zu denken, das die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit in sich trägt, entspricht wohl der dogmatischen Vorstellung einer gottmenschlichen Natur Christi, aber schwerlich der Denkweise des Hebräerbriefes. Gegen die Mißdeutung Hofmanns, wonach das unauflösliche Leben und der ewige Geist von dem erhöhten Christus ausgesagt sein soll, vgl. Geß, S. 446 ff.

§. 120. Der Hohepriester im Allerheiligsten.

Bei seiner Erhöhung zum Himmel hat Christus die spezifisch hohepriesterliche Funktion vollzogen, indem er in das urbildliche Allerheiligste eingegangen ist. a) Dort mit den Engeln die himmlische Gottesstadt bewohnend, ist er doch als der Herrscher der messianischen Weltzeit über sie als die dienstbaren Geister in der vormessianischen Weltepoche unendlich erhaben. b) In seiner himmlischen Erhöhung ist Christus ein ewiger König, obwohl sein königliches Walten unserem Verfasser immer wieder mit seinem hohenpriesterlichen zusammenfließt. c) Dennoch wird dieselbe, obwohl sie seinem ursprünglich gottgleichen Wesen entsprach, als eine von Gott ihm verliehene Belohnung betrachtet. d)

a) Was den Hohenpriester des alten Bundes spezifisch von den anderen levitischen Priestern unterscheidet, ist, daß er allein jährlich einmal ins Allerheiligste geht, um die Entsündigung des Volkes zu vollbringen (9, 6 f.; vgl. v. 25). War Jesus also wahrhaft Hohepriester geworden und nicht nur Priester überhaupt, so muß auch er ins Allerheiligste (*εἰς τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος*) gegangen sein (6, 19 f.). Nun war aber das Allerheiligste der Stiftshütte nicht die Wohnung Gottes selbst, sondern nach Ex. 25, 40 (vgl. Act. 7, 44) nur ein Abbild der himmlischen Wohnung Gottes¹⁾, wie er sie dem Moses auf dem Berge gezeigt hatte (8, 5); und auch von dieser Seite her zeigte sich, daß der Altliche Priesterdienst, der diesem gewidmet war, nur ein unvollkommener, vorbildlicher sein konnte. Christus aber, der in den Himmel selbst eingegangen (9, 24), ist nun *leitourgós* im himmlischen Heiligtum (8, 2), wo er als großer Priester fungiert (10, 21). Daraus, daß diese Erhöhung zum Himmel erst Christum vollkommen als Hohen-

1) Die eigentliche Wohnung Gottes ist nach Altlicher Vorstellung der Himmel (Psalm 11, 4. 18, 7. 29, 9. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20) oder nach der Vorstellung von mehreren Himmeln (vgl. 2 Kor. 12, 2. Eph. 4, 10) genauer das über allen Himmeln, die gleichsam seinen Vorhof und das Heiligtum bilden, befindliche himmlische Allerheiligste. Die niederen Himmelsräume, die Christus bei seiner Erhöhung durchschritt (4, 14) und im Vergleich mit welchem er *ὑψηλότερος* geworden ist (7, 26), werden 9, 11 ausdrücklich als das größere und vollkommene Vorderzelt (Heiligtum) bezeichnet, das nicht mit Händen gemacht ist, ja nicht einmal zu der gegenwärtigen Schöpfung gehört (*οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*). Dagegen wird der höchste Himmel selbst v. 24 in den Gegensatz gestellt zu dem mit Händen gemachten Allerheiligsten (*τὰ ἅγια* im eminenten Sinne, wie v. 8 u. ö.), das nur *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* (*ἀγίων*; vgl. v. 23: *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν οὐρανοῖς*) war und v. 1 *τὸ ἄγιον κοσμικόν* heißt. Auch diese echt Altliche Vorstellung hat mit dem alexandrinischen *κόσμος νοητός* durchaus nichts zu thun, wie Beyschlag wieder annimmt (S. 291), da die Anschauung, wonach die Wohnung Gottes selbst mit ihren Vorhöfen einer anderen Schöpfung angehört, als der Gen. 1 geschilderten, nur die Erhabenheit jenes urbildlichen Heiligtums veranschaulichen, und nicht eine kosmische Theorie des Verfassers entwickeln soll, wie deutlich aus 8, 2 erhellt, wonach jenes himmlische Heiligtum und die wahrhaftige *σκηνή* Gott selbst und nicht ein Mensch hergerichtet hat.

priester charakterisirt, erklärt sich, warum in der Lehrweise unseres Briefes gerade umgekehrt, wie bei Paulus, die nur 13, 20 erwähnte Auferweckung Christi soweit hinter seine Erhöhung zum Himmel zurücktritt. In ihr erst bewährte sich vollkommen seine Gleichheit mit, wie seine Erhabenheit über den Hohenpriester des alten Bundes im Unterschiede von den Priestern überhaupt.²⁾

b) Mit dem Eingange in das himmlische Allerheiligste ist der Mittler des neuen Bundes (12, 24) ein Bewohner der himmlischen Gottesstadt geworden (v. 22), in welcher das himmlische Heiligthum liegt, wie das irdische in dem irdischen Jerusalem. Dort wohnen mit ihm die Myriaden, d. h. der Engel unzählbare, in ewiger Freude Gott preisende Festversammlung (v. 22 f.), über die er durch seine Erhebung zum göttlichen Thronisiz nun vollends (vgl. schon §. 118, b. Anm. 4) zu einer sie unendlich überragenden Weltstellung gelangt ist (1, 3 f.), wie schon die Urapostel (§. 50, a; vgl. §. 19, d) übereinstimmend mit Paulus (§. 104, a) lehren. Während er zu gleicher Ehre und Herrschaft mit Gott gelangt ist, sind die Engel Diener (leitourgoi), deren sich Gott bedient bei seinem Walten in der Natur, indem er sie in Winde und Feuerflammen verwandelt (v. 7 nach Psalm 104, 4).³⁾ Sie sind dienende Geister

2) Daß 9, 12 an eine sichtbare Himmelfahrt gedacht sei (Riehm, S. 347), erhellt nicht, da dort seine Erhöhung lediglich als einmaliges Eingehen in das Allerheiligste vorgestellt wird. Mit Recht aber hat Riehm die noch von Meßner (S. 297 ff.) und Schenkel (S. 335) vertretene Ansicht zurückgewiesen, wonach erst mit dem Eingange Christi ins Allerheiligste das Hohepriestertum Christi beginnt (vgl. auch Geß, S. 460). Die Stelle 8, 4 f. sagt nur, daß das vorbildliche Heiligthum auf Erden seine eigenen Priester hat, und darum Christus nur in einem anderen, dem himmlischen (v. 2), funktionieren konnte, schließt aber nicht aus, daß er außerhalb des Heiligthums schon priesterliche, ja hohepriesterliche Funktionen vollzogen hat. Das Eingehen ins Allerheiligste ist nur diejenige hohepriesterliche Funktion Christi, an welcher sich sein Hohepriestertum als solches definitiv bewährt; aber er ist von vorn herein als Hohepriester eingesetzt (5, 4—6) und hat bereits bei seiner Selbstopferung als solcher fungirt (vgl. Riehm, S. 477). Dagegen ist es unrichtig, wenn Riehm behauptet, er sei erst durch seine Erhöhung Hohepriester nach der Weise Melchisedeks geworden (S. 479). Kein Zug in dem typischen Melchisedekbilde weist auf das Eingehen ins Allerheiligste hin, ja nicht einmal auf das Hohepriestertum in seinem Unterschiede vom Priestertum, weshalb auch das *ιερεὺς* der Psalmstelle (110, 4) vielfältig beibehalten wird. Der nach §. 119, c dem Melchisedekbilde entlehnte Zug des unauflöslchen Lebens und des dadurch ermöglichten ewigen Priestertums würde nur die Auferweckung, aber nicht die Erhöhung zum Himmel fordern. Die *τελειωσις* aber (5, 9. 7, 28) hat weder mit dem Melchisedekpriestertum, noch mit der Erhöhung zum Himmel etwas zu thun (vgl. §. 119, b. Anm. 6).

3) Wenn Benschlag, S. 293 hieraus immer noch darauf schließt, daß der Verfasser sie nicht für ernstliche Persönlichkeiten, sondern vielmehr für personifizierte Naturkräfte gehalten hat, so verkennt er den Sinn dieser auch sonst dem palästinensischen Judenthum (vgl. Riehm, S. 656) eigenen Vorstellung. In den von den Auslegern beigebrachten rabbinischen Stellen bezieht sich diese Wandlung lediglich auf die Erscheinungsform, die bei Geistern natürlich wechseln kann, weil sie als solche keine Erscheinungsform haben. Allein wenn durch diese Wandlungen der Wechsel der Naturerscheinungen hervorgerufen wird, so zeigt sich freilich, daß der Unwandelbare, der die ganze Natur geschaffen und ihre größte Wandlung selbst hervorbringt (1, 10. 12), un-

(πνεύματα λειτουργικά), aber ihr höchster Zweck liegt darin, daß sie Gott in seiner auf die Errettung der Menschen abzielenden Wirksamkeit dienen (v. 14). In diesem Dienst haben sie bereits die mosaische Gesetzgebung vermittelt (2, 2).⁴⁾ An dem von Christo gebrachten Heil haben sie keinen Theil (v. 16), weil sie als Bewohner der himmlischen Gottesstadt desselben nicht bedürfen; und wie die messianische Weltzeit über die vormessianische, so ist natürlich der Herr jener (v. 5) über die Diener Gottes in dieser unendlich erhaben. Dies wird zur vollen Erscheinung kommen, wenn bei seiner Wiederkunft, die auch sonst unter dem dienenden Geleit der Engel erfolgt (§. 19, d. 64, a), die Engel Gottes ihn anbeten (1, 6).

c) Wie das himmlische Allerheiligste zugleich der Thronsaal Gottes ist, wo er als der Allwaltende seinen Sitz hat (4, 16), so ist auch der Eingang Christi in dasselbe zugleich eine Erhebung zum göttlichen Thronsitze (12, 2). Wenn es nun in der Verheißung Psalm 110, 1, die hier, wie §. 19, c. 39, b, direkt auf Christum angewandt wird, heißt, der Messias solle sich zur Rechten Gottes setzen, bis dieser ihm alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt habe (1, 13): so versteht das unser Verfasser nicht nach der Lehre der älteren paulinischen Briefe (§. 99, c) von einem bestimmten Zeitpunkt, in welchem das Mittlerregiment des Messias zu Ende geht,⁵⁾ sondern seine Herrschaft ist eine ewige (v. 8 nach Psalm 45, 7), wie in den jüngeren paulinischen Briefen (vgl. §. 103, b. 110, b). Es hat also der ewige Hohepriester zugleich königliche Würde, und hier bietet nun die typische Melchisedekgestalt noch einen anderen Vergleichungspunkt dar. Denn Melchisedek war nicht nur Priester des höchsten Gottes, sondern auch König zu Salem (7, 1), und sein Name wird ausdrücklich gedeutet als „König der Gerechtigkeit“ oder „König des Friedens“ (v. 2). Dennoch wird dieser Zug in dem Bilde des Priesterkönigs nirgends direkt auf Christum angewandt, so nahe es dem Verfasser auch gelegt war. Hinter die seine ganze Lehrauffassung beherrschende Vorstellung des Priesterthums Christi, welches der spezifische Ausdruck für seinen Messiasberuf war, mußte die Idee des Königthums Christi nothwendig zurücktreten; sie wird nur verwandt, um auch von dieser Seite die Erhabenheit

endlich über sie erhaben sein muß. Die der palästinensischen Theologie geläufige Vorstellung (vgl. Riehm, S. 656), daß den Engeln die vormessianische Weltperiode unterworfen ist, stimmt zwar mit 1, 14 gut überein, sofern Alles, was Gott in ihr zur Vorbereitung der σωτηρία thut, sich durch ihren Dienst vermittelt, liegt aber dem Wortlaut und Kontext der Stelle 2, 5 völlig fern. — 4) Daß diese dem palästinensischen Judenthum entstammende Lehre (vgl. §. 42, d. Anm. 5. 71, c) das Gesetz als etwas minderwerthiges darstellen soll (Weyschl., S. 293), ist durch den Zusammenhang durchaus ausgeschlossen.

5) Nach 10, 12 f. sitzt Christus nach völlig vollbrachtem Tagewerk εις τὸ διηνεκές zur Rechten Gottes und wartet nur, bis die Verheißung des Psalmwortes sich erfüllt, ohne daß damit sein Thronen ein Ende nimmt. Noch nämlich ist ihm nicht Alles unterworfen (2, 8); aber da die Weissagung Psalm 8, 5—7 schlechterdings nichts ausschließt von dem πάντα, dessen Unterwerfung sie ihm in Aussicht stellt, so ist klar, daß ihm nach Gottes Rath die ausschließliche Herrschaft über die οἰκουμένη μέλλουσα bestimmt ist (v. 5—8).

des Aelichen Hohenpriesters über die aaronitischen zur Anschauung zu bringen (8, 1).⁶⁾

d) Wie die selbstthätige Wirkksamkeit des Sohnes bei der Schöpfung nach §. 118, d der letzten Urheberschaft Gottes nicht präjudizieren soll, so schließt auch die Wirkksamkeit Christi beim Weltuntergange (1, 12 nach messianischer Deutung von Psalm 102, 27) nicht aus, daß derselbe Gottes Werk ist (vgl. 12, 26 f.); und dieser bleibt auch allein der letzte Weltzweck (2, 10: *δι' οὗ τὰ πάντα*). Ueberhaupt aber wird in unserem Briefe trotz aller Betonung des ursprünglich göttlichen Wesens des Sohnes doch aufs Bestimmteste hervorgehoben, daß Gott es ist, der ihn, wie §. 39, c. 50, a, zu der gottgleichen Würdestellung erhoben hat, indem er ihn zum Erben über Alles gesetzt hat (1, 2) und ihm Alles unterwirft (v. 13, 7),⁷⁾ wie Gott ihn auch von den Todten ausgeführt hat (13, 20) und ihm die Wiederkunft bereitet (1, 6). Selbst wo Christus als Gott angeredet wird, ist doch Gott als sein Gott bezeichnet, der ihn zum Könige gesalbt hat (v. 9). So sehr nun diese gottgleiche Würdestellung dem Wesen des gottgleichen Sohnes entsprach und demnach, da seine Erscheinung auf Erden nur eine temporäre, ihm behufs der Ausrichtung seines Messiasberufs auferlegte Erniedrigung war, nach der Erfüllung dieses Berufs ihm von selbst zu Theil werden mußte, so wird dieselbe doch gerade in unserem Briefe dargestellt als Belohnung für die Geduld und den Glauben, den er auf Erden bewiesen hat (12, 2). Gott hat ihn um seines Todesleidens willen (2, 9 nach Psalm 8, 6) oder um seiner Gerechtigkeit willen (1, 9 nach Psalm 45, 8) mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, wie er auch selbst um den Preis dieser bevorstehenden Freude den Tod erduldete (12, 2). Einmal unter die Bedingungen des menschlichen Lebens gestellt, mußte er, wie alle Menschen, nach der Ordnung der göttlichen Vergeltung sich die künftige Herrlichkeit erringen. Nur daß er gerade durch das Todesleiden dieselbe erringen mußte, lag an der Bestimmung seines menschlichen Lebens

6) Der zum Himmel erhöhte Sohn ist darum ein großer Hohepriester (4, 14), der mit königlicher Machtvollkommenheit über die himmlische Wohnung Gottes waltet (10, 21). Wie er als der Hohepriester der zukünftigen Güter dem Volke die Segnungen der messianischen Zeit verschafft (9, 11), so thut er es auch als der große Hirte der Schafe (13, 20, d. h. als der Leiter der vollendeten Theokratie (2, 5, 3, 6; vgl. 1 Petr. 5, 4 und dazu §. 50, a); und wie er als solcher den Christen jede Gnadewirkksamkeit Gottes vermittelt, die sie zur Erfüllung seines Willens befähigt (13, 21), so erscheint der dauernde Beistand, den er denselben in ihren Versuchungen leistet, 2, 18 in so engem Zusammenhange mit seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit (v. 17), daß auch hieraus erhellt, wie dem Verfasser das königliche Walten Christi immer wieder mit seinem priesterlichen zusammenfließt. Beshslag, S. 325 f. weiß dies freilich einfach dahin umzulehren, daß sein priesterliches Walten eigentlich in seinem königlichen besteht, daß Gott die Garantie für die Umwandlung der Menschen giebt und dadurch Gott veranlaßt, ihnen gnädig zu sein.

7) In das intransitive *ἐξάρωσε*, womit wiederholt seine Erhöhung zur Rechten Gottes ausgedrückt ist (1, 3, 8, 1, 10, 12, 12, 2), darf man daher nicht einen reflexiven Sinn legen, als ob er selbst diesen Ehrenplatz sich angeeignet hätte. Wird doch ausdrücklich hervorgehoben, wie nicht er selbst sich, sondern Gott ihn zum *ἀνόριστος καὶ ἀρχιερεύς* gemacht hat (5, 4 f. 3, 1—3); und schon die Art, wie §. 118, c sein Wesen nach seinem Ursprung charakterisirt wird, wahrt aufs Bestimmteste den Monothismus.

(2, 9: διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου — ὅπως ὑπὲρ παντὸς γένηται θάνατος), und daß er gerade diese gottgleiche Herrlichkeit errang, lag darin begründet, daß dieselbe seinem ursprünglichen Wesen entsprach.⁸⁾

Drittes Kapitel.

Das Opfer des neuen Bundes.

§. 121. Der Opfertod Christi.

Die Selbstdarbringung des Messias in seinem Tode am Kreuz ist das Gott wohlgefällige, vollkommene Opfer. a) Dies vollkommene Opfer ist aber seiner Natur nach ein einmaliges, weil es jede Wiederholung unnötig und unmöglich macht. b) Spezieller noch entspricht der Tod Christi dem Opfer des großen Versöhnungstages, dessen Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte. c) Am vollständigsten aber ist sein Opfer das Gegenbild des Bundesopfers, welches bei der Stiftung des alten Bundes dargebracht wurde. d)

a) Die spezifische Aufgabe des Priesterthums ist die Darbringung des Opfers (5, 1. 8, 3). Da nun auch die Opfer des alten Bundes unvollkommen waren, so verlangt der neue Bund bessere Opfer (9, 23). Nun hat aber der Messias bereits Psalm 40, 7—9 ausgesprochen, er komme nicht, um die üblichen Opfer darzubringen, die Gott nicht gefallen, sondern um Gottes Willen zu thun (10, 5—7), und hat damit die unvollkommenen Thieropfer (v. 4) des Alten Gesetzes (v. 8) aufgehoben (v. 9). Daß aber damit nicht etwa gemeint sei, Gott habe an Stelle der Thieropfer den Lebensgehorsam des Messias gefordert, erhellt aus v. 10, wonach der Wille Gottes auf die προσφορά τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ging. Nach der Deutung, die der Verfasser der Psalmstelle giebt, hat Gott dem Messias den Leib zubereitet (v. 5), damit er denselben ihm zum Opfer darbringe. Diese Selbstdarbringung des Messias ist daher das Gott wahrhaft wohlgefällige Opfer, und das wichtigste Erforderniß des levitischen Opfers, die Fehlosigkeit (ἁμωμος), fehlte auch ihm nicht,

8) Man braucht nur die Art zu vergleichen, wie Paulus Phil. 2 diese Erhöhung wenigstens zugleich als Vergeltung für den vorgeschichtlichen Akt der Selbstentäußerung Christi faßt (§. 103, d), um auch hier zu sehen, wie die christologischen Aussagen unseres Verfassers überall durch einen lebensvolleren Eindruck von der Verkündigung des geschichtlichen Lebens Christi bedingt sind (vgl. §. 119, b. Anm. 5). Die Art aber, wie Beyschlag immer wieder diese Aussagen verwerthet, um die Vorstellung des Verfassers von Christo als eine im Grunde rein menschliche aufzufassen, der die Schultheologie nur einen bedeutungslosen gottheitlichen Zusatz gegeben habe, hat in dem völlig klaren und einheitlichen Gedankenzusammenhang des Hebräerbriefs nicht den geringsten Anhalt.

weil er als der Sündlose sich selbst darbrachte. Wenn diese Darbringung nach 9, 14 διὰ πνεύματος αἰωνίου vermittelt war, so ist damit offenbar gemeint, daß Jesus nur als einer, der vermöge dieses πνεῦμα ein von dem von Gott zum Opfer geforderten Leibe, d. h. von seinem leiblichen Leben ganz unabhängiges, unauflösliches Leben besaß (§. 119, c), jenes freiwillig als Opfer darbringen konnte.¹⁾ So ist die in den älteren paulinischen Briefen vorbereitete, in den Gefangenschaftsbriefen aber erst zum Ausdruck gebrachte Vorstellung von dem Kreuzestode Christi als einem Sühnopfer hier auf Grund der Gesamtanschauung unseres Briefes von dem priesterlichen Charakter des Messiasberufes zur vollen Durchführung gekommen.

b) Mit der Unvollkommenheit der Ältlichen Opfer hing es zusammen, daß dieselben immer wiederholt werden mußten. Denn wo der Zweck des Opfers erreicht ist, da findet selbstverständlich eine προσφορά περὶ ἁμαρτίας nicht mehr statt (10, 18). Christus aber hat durch seine einmalige Selbstdarbringung oder die Darbringung seines Leibes am Kreuz (v. 14; vgl. v. 10), durch welche er das Opfer für die Sünden brachte (v. 12), den Zweck erreicht, den die Ältlichen Opfer nicht erreichen konnten (vgl. 9, 9. 10, 1), und braucht daher diese Selbstdarbringung nicht immer aufs Neue zu wiederholen, wie die Hohenpriester des alten Bundes ihre Opfer (7, 27). Er kann es aber auch nicht, da jeder Mensch nur einmal stirbt (9, 27) und also das in seinem Tode gebrachte Opfer (v. 26) nicht wiederholt werden kann (v. 28). Es erhellt daraus übrigens, daß jener einmalige Akt der Selbstdarbringung ausschließlich im Tode am Kreuze vollzogen ist, wie auch 7, 27 das ἐγάναν ἐαυτὸν ἀνεψύχας mit dem ἀναπέσειν Ἰωάνας, aber nicht mit der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten in Parallele gestellt wird.²⁾

1) Dies ist freilich nicht so zu verstehen, als ob nur ein trotz des Todes noch vorhandenes Leben Gotte dargebracht werden konnte (vgl. Riehm, S. 525 f.). Denn das in den Tod dahingegebene und so zum Opfer gebrachte (leiblich-irdische) Leben war ja keineswegs das unauflösliche Leben (7, 16), das Jesus kraft seines ewigen Geistes in sich trug; vielmehr entfloß jenes wirklich mit dem im Tode verströmten Blute, und wenn sein Leben, wie das menschliche Geistesleben, an die im Blute wohnende Seele gebunden gewesen wäre (vgl. §. 27, c), so hätte er nicht sich selbst hingeben können, ohne damit die Bedingung alles ferneren priesterlichen Wirkens aufzuheben, da der Geist des Menschen oder die Seele, vom Leibe getrennt, ein wirkungsunfähiges Schattenleben führt. Nur der, welcher kraft dieses Geistes noch ein anderes unauflösliches Leben besaß, konnte über sich selbst (d. h. sein leiblich-irdisches Leben) behufs der Opferdarbringung verfügen, ohne sich damit der Bedingungen seiner ferneren priesterlichen Wirksamkeit zu berauben, die erst mit dem Eingehen ins Allerheiligste ihren Abschluß fand (9, 12). Weder ist dabei der ewige Geist als Sühnmittel gedacht (wie Baur, S. 237 meint), noch auf den Berufsgehorsam Christi hingewiesen (wie Ritschl II, S. 237 will), so gewiß derselbe nach 10, 5 ff. Bedingung für die Wohlgefälligkeit seines Opfers war.

2) Vgl. auch 10, 14 mit v. 10. 12. Das ἀνά in Röm. 6, 9 f. 1 Petri 3, 18 bietet übrigens keine eigentliche Parallele zu dieser Einmaligkeit des Opfers Christi (wie Riehm, S. 635. 651 annimmt), da dort damit nur der Gedanke an ein Wiedersterben abgewehrt, hier die Einzigartigkeit des περὶ ἁμαρτιῶν erlittenen Todes im Unterschiede von dem im Uebrigen damit verglichenen Leiden der Gerechten hervorgehoben wird,

c) Schon die Betrachtung des Opfers Christi als eines einmaligen führte den Verfasser speziell auf die Analogie des nur einmal jährlich am großen Versöhnungstage dargebrachten Opfers. Da aber Christus als der Hohenpriester des neuen Bundes aufgefaßt war, so mußte sein Opfer unter dem Typus dieses spezifisch hohenpriesterlichen Opfers betrachtet werden. Wie dieses Opfer nach Lev. 16, 15 von dem Hohenpriester selbst geschlachtet werden mußte, so hatte der vollkommene Hohenpriester am Kreuz sich selbst Gott geopfert; und hieran schloß sich nun die typische Verwerthung der allein dem Hohenpriester zukommenden Funktion an diesem Feste, für welche das Eingehen des wahren Hohenpriesters in das himmlische Allerheiligste den Anhaltspunkt bot.³⁾ Wie nämlich im alten Bunde das Sühnende des Opferaktes in der Blutvergießung liegt, und die Darbringung des Blutes auf dem Altar oder im Allerheiligsten die symbolische Darstellung der vollzogenen Sühne ist,⁴⁾ so hat jene Darbringung des Blutes Christi im Allerheiligsten nur den Zweck, das durch sein Opfer erworbene Heil vor Gottes Angesicht zu unseren Gunsten zur Geltung zu bringen. Aber eben weil es nicht fremdes Blut war, wie das, kraft dessen der Hohenpriester Jahr für Jahr eingeht (9, 25), sondern weil er mittelst seines eigenen Blutes einging (v. 12), das als das Blut des vollkommenen Opfers eine jede Wiederholung ausschließende Wirkung hatte, so war es mit diesem Eingehen ein für allemal gethan (ἐγανάξ). Er brauchte nicht, wie der Ältliche Hohenpriester, bei seinem Eingehen

während in unserem Briefe das ἐγανάξ der Ausdruck für die Vollgenugsamkeit des einmaligen Sühnopfers Christi ist. Ungleich näher als die paulinische steht aber diesem Gedanken die petrinische Stelle (vgl. S. 49, b).

3) Die Funktion, welche der Hohenpriester im Allerheiligsten vollzieht, wird allerdings 8, 3. 9, 7 auch als ein προσφέρειν bezeichnet; aber diese Darbringung des Blutes im Allerheiligsten unterscheidet sich aufs Bestimmteste von der Opferdarbringung außerhalb desselben. Nirgends wird, wie noch Riehm (S. 476) und Geß (S. 459 f.) behaupten, jene als Selbstdarbringung Christi bezeichnet oder zu dieser gerechnet. Denn das προσφέρειν ἐαυτὸν 9, 14 bezeichnet keineswegs die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten; vielmehr wird der Werth des im Himmel darzubringenden Blutes (v. 12) in v. 14 darnach bemessen, daß es das Blut dessen war, der sich selbst zum Opfer darbrachte, was nur auf die Selbsthingabe in den Kreuzestod gehen kann. Die Vorstellung von einer neuen Selbstopferung im Himmel, welche dann wieder auf die ganz fremdartige einer Verbürgung der Heiligung seiner Brüder durch sein himmlisches Walten reduziert wird (Geß, S. 469 f.), ist dem Hebräerbrief ganz fremd. — 4) Nur sofern die Sühne durch das Blutvergießen bereits vollzogen ist, kann ja nach 9, 7. 12, 25 das Blut dem Hohenpriester den Eingang ins Allerheiligste vermitteln. So lange die Sünde dadurch nicht gesühnt war, hätte der unreine Vertreter eines unreinen Volkes, der für sich wie für das Volk opfern (5, 3. 7, 27) und das Blut im Allerheiligsten darbringen mußte (9, 7), vor dem Angesichte Gottes nicht erscheinen dürfen. Damit ist aber nicht gesagt, daß auch Christus, welcher als der Vertreter der sündigen Menschheit ihre Sache zu der seinigen gemacht hatte, nur in Kraft des sühnenden Blutes vor Gott erscheinen konnte (vgl. Riehm, S. 541); denn die Vorstellung, wonach Christus sich mit den Sündern selbst identifizierte, beruht auf einer unrichtigen Auffassung der Ältlichen Vorstellung vom Sündentragen (vgl. S. 49, b) und ist dem N. T. durchaus fremd. Vollends aber die Vergleichung des Gebetsopfers in Gethsemane mit dem Opfer, das der Hohenpriester für sich selbst darbringt (Geß, S. 463 f. nach Hofmann), ist Künstelei.

immer neue, jährlich wiederholte Opferdarbringungen in Aussicht zu nehmen (v. 25: οἱ δ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτὸν), welche die Unvollkommenheit jeder einzelnen gleichsam kompensiren sollten, sondern konnte zu unserem Besten (vgl. 6, 20) vor dem Angesichte Gottes erscheinen (9, 24), um dort die Tilgung aller Sündenschuld mit einem Male zu erwirken (v. 26).⁵⁾

d) Das einzige wirklich unwiederholbare Opfer im alten Bunde war das bei der Stiftung desselben dargebrachte (9, 19 f.; vgl. Ex. 24). War nun das Christenthum als der neue Bund aufgefaßt, der durch die Herstellung einer vollkommenen Sühnanstalt begründet werden sollte, so lag nichts näher, als in dem vollkommenen Opfer, worauf dieselbe beruhte, das Stiftungsoffer des neuen Bundes zu sehen (vgl. §. 49, c). Darum, weil Christus mit dem Blute des vollkommenen Sühnopfers ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen ist (v. 12), ist er der Mittler eines neuen Bundes (v. 15); und v. 19—25 setzt der Verfasser ausdrücklich das Blut, mit welchem Christus ins Allerheiligste einging, in Parallele mit dem Blute des Alten Bundesopfers. Ganz wie Christus selbst in den Stiftungsworten des Abendmahls (§. 22, c), die der Verfasser offenbar als bekannt voraussetzt, bezeichnet er sein Blut als Bundesblut (10, 29) und ihn selbst als den, der in Kraft des Blutes eines ewigen Bundes der große Hirte der Schafe ist (13, 20), sofern er auf Grund des in seinem Tode dargebrachten Bundesopfers ins Allerheiligste eingegangen ist und dort nun (weil zur Rechten Gottes erhöht, 10, 12) königlich waltend dem Bundesvolk alle Segnungen des neuen Bundes vermitteln kann.

§. 122. Die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi.

Der Tod Christi war für die Stiftung des neuen Bundes nothwendig, mag man denselben nun als ein Vermächtniß Christi denken, das erst durch den Tod des Testators in Kraft tritt, oder als ein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott, das durch die Sündenschuld des Bundesvolkes gehindert war. a) Als sühnendes Opfer hat der Tod Christi die Sündenschuld getilgt und darum dieses Hinderniß hinweggeschafft. b) Durch diese Sühne ist aber der Sünder zugleich von der Schuldverhaftung erlöst, indem Christus im Tode seine Todesstrafe stellvertretend getragen hat. c) Sofern nun der Tod den schuldverhafteten Sünder der Gewalt des Teufels verfallen

5) Es liegt daher auch in dieser Stelle keineswegs, daß er im Himmel sich selbst dargebracht habe (vgl. Anm. 3), sondern nur, daß auch er, wie jeder Hohepriester, etwas haben mußte, um es darzubringen (8, 3 f.), weil ohne Blut der Hohepriester auch am großen Versöhnungstage nicht das Allerheiligste betreten durfte (9, 7). Indem dieser aber mit fremdem Blute einging, fand dabei gleichsam eine doppelte Stellvertretung statt, weil er eine nicht durch ihn selbst beschaffte Sühne zur Geltung brachte. In spezieller Beziehung macht übrigens der Verfasser noch den Typus des Ritus am großen Versöhnungstage geltend, sofern die Leiber der Thiere, deren Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden, und daher auch Christus außerhalb des Thores litt (13, 11 f.).

läßt, hat Christus durch die Erlösung den Teufel dieser seiner Macht über die Menschen beraubt. d)

a) Angesichts des Anstoßes, welcher der Tod Christi für seine Volksgenossen war (vgl. 1 Kor. 1, 23), erörtert der Verfasser bereits die Frage, woher dieser Tod nothwendig war, um ihn zum Bundesmittler (9, 15) zu machen. Mit der Doppelbedeutung des Wortes *διαθήκη* sinnig spielend, betrachtet er den durch Christum begründeten Bund zunächst als ein Vermächtniß, welches er den Seinen hinterlassen hat. Wie nun, wo ein Vermächtniß in Kraft treten soll, erst der Tod des Testators konstatirt sein muß (v. 16 f.), so ist der Tod Jesu nothwendig gewesen, damit die Christen wirklich zur Theilnahme an dem neuen Bunde gelangen konnten. An der Analogie dieses allgemein menschlichen Verhältnisses konnte sich der Verfasser die Nothwendigkeit des Todes Jesu veranschaulichen, weil dieser selbst bei der Abendmahlseinsetzung sichtlich den neuen Bund als sein Vermächtniß bezeichnet hatte, das auf Grund seines Blutes, d. h. in Folge seines Todes in Kraft trete. Den tieferen Grund aber, weshalb zur Bundesstiftung ein solches Blutvergießen nothwendig war, sieht der Verfasser in der typisch weissagenden Darstellung der Schrift von der Einweihung des alten Bundes, bei welcher das Bundesbuch, das Bundesvolk und das Bundeszelt sammt seinen Geräthen mit Opferblut besprengt wurde (v. 18—21), und in der gesetzlichen Kultusordnung überhaupt, nach welcher nur auf Grund von Blut die Reinigung von der Schuldbefleckung eintritt (v. 22). Wie das Volk nur durch Entündigung befähigt werden konnte, in den Bund mit dem heiligen Gott zu treten, so konnte auch der heilige Gott nicht eher im (himmlischen) Heiligthume mit dem Volke Gemeinschaft pflegen, als bis die durch die Sünde des Volkes auf seine Heiligthümer übergehende Befleckung durch das reinigende Opferblut abgethan war. Es wird in dieser Vorstellung die objektive Nothwendigkeit einer Sündenühne für Gott, der als der Heilige mit unreinen Menschen keine Gemeinschaft pflegen kann, plastisch veranschaulicht. Zu einer solchen bedurfte es aber besserer Opfer als der Altlichen, die das Volk nie wahrhaft von der Sündenschuld gereinigt hatten (v. 23).¹⁾

1) Darum kann in der himmlischen Gottesstadt der Mittler des neuen Bundes nicht gedacht werden ohne das Blut der Besprengung, welches, lauter als Abels Blut nach Vergeltung rief (Gen. 4, 10), verkündet, daß durch seine Besprengung die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung getilgt sei (12, 24). Selbst Venschlag kann sich S. 322 nicht verbergen, daß 9, 23 von einer objektiven Nothwendigkeit der Schuldtilgung für Gott, die mit seiner ganzen Sühntheorie im schärfsten Widerspruch steht, die Rede ist, weiß dies aber durch dogmatische Reflexionen zu verdecken, die, soviel Wahres sie enthalten mögen, auch nicht den geringsten Anhalt im Hebräerbrief haben. Wenn er aber gar die Bedeutung des Bundesblutes S. 314 auf eine bloße Bestätigung des durch Jesum verkündigten Bundes deutet, so widerspricht dies doch direkt der klaren Aussage in v. 22. Während Paulus sich die Nothwendigkeit des Todes Christi von der in seinen Grundvoraussetzungen gegebenen Forderung der göttlichen Gerechtigkeit aus vermittelt (S. 80, c), erscheint sie unserem Verfasser vorgebildet in der gesetzlichen Ordnung, wonach die Gott von dem Menschen scheidende Schuldbefleckung nur durch Opferblut getilgt werden kann.

b) Inwiefern aber das Opferblut reinigende Kraft hat, deutet 9, 22 an, wo es in Parallele mit der Aussage darüber heißt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung eintritt. Die ganze Sühnanstalt des alten Bundes beruht ja auf dem Gedanken, daß nach der gnädigen Anordnung Gottes das seinem Volke behufs des Opfers gegebene Thierblut (Lev. 17, 11) die Sünde sühnt, d. h. vergebbar macht. Wenn das Blut der Thieropfer die Sünden, die in der Form der Schuld am Menschen haften bleiben, trotzdem nicht tilgen konnte (10, 4. 11: ἀφαιρῆν, περιελῆν ἁμαρτίας), so ist allerdings an sich nicht evident, warum nicht die von Gott selbst angeordnete Darbringung desselben die Sünde in seinen Augen zudecken sollte (vgl. Behnischlag, S. 316); der Verfasser kann nur aus der Plerophorie seines christlichen Glaubensbewußtseins hinaus dies aussprechen, weil es ihm a priori gewiß war, daß die nur schattenbildlichen und typisch weisagenden (§. 115, d) Alten Sühnmittel eine solche Wirkung nicht haben konnten. Erst durch das Opfer Christi ist eine wirkliche ἀθέτησις ἁμαρτίας (9, 26) beschafft; die Sünde hat das Recht und die Macht verloren, den Menschen mit Schuld zu beflecken und ihn so von Gott zu trennen, weil sie durch jenes Opfer in Gottes Augen zugedeckt ist. Eben darum hat Christus seinen Brüdern gleich werden, insbesondere auch ihr Fleisch und Blut annehmen müssen (2, 14), um durch Vergießen seines Blutes die Sünden des Volkes zu sühnen (v. 17: ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας). Wenn Gott nach 8, 12 (vgl. Jerem. 31, 34) den Ungerechtigkeiten gegenüber wieder gnädig (ἰλεως) ist und der Sünden nicht gedenkt, so ist nach 10, 17 f. mit diesem Nichtgedenken eben die Vergebung der Sünden gegeben, mit welcher jedes fernere Bedürfnis einer προσφορά περὶ ἁμαρτίας wegfällt.²⁾ Diese προσφορά kann also nur die Absicht gehabt haben, die Vergebung der Sünde zu ermöglichen.

c) Wenn die durch die Sünde kontrahierte Schuld einerseits Gott hindert, die volle Bundesgemeinschaft mit den Menschen herzustellen, so

2) Daß das Blut Christi das vollkommene Sühnmittel sei, lehrt unser Brief mit Paulus (§. 80) übereinstimmend. Während aber bei diesem die im Tode Christi geleistete Sühne Gott versöhnt, indem mit Aufhebung der Sündenschuld der Grund seines Zornes und seiner Feindschaft aufgehoben wird, tilgt hier die Sühne die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung, welche Gott hinderte, mit den Menschen Gemeinschaft zu pflegen. Beide Vorstellungsweisen gehen davon aus, daß ohne eine Sühne der Sünde die Schuld nicht aufgehoben wird, aber ihr Unterschied beruht im letzten Grunde darauf, daß bei Paulus alle Sünde gedacht ist als todeswürdig, weil positiv den Zorn Gottes erregend, bei unserem Verfasser dagegen alle Sünde, von deren Sühne überhaupt die Rede sein kann, als befleckende Schwachheitsünde betrachtet wird, die schon im alten Bunde die volle Realisirung des Bundesverhältnisses hinderte. Ueber die Formel ἰλάσκεσθαι τ. ἁμαρτ., die dem griechischen Sprachgebrauch entgegen das hebräische כַּפַּר wiedergiebt, vgl. Ritschl II, S. 211 f., Weß, S. 473. Doch klingt jener noch an in dem ἰλεως εἶναι 8, 12. Daß das ἰλάσκεσθαι auf den Schuldverlaß gehe, kann selbst Behnischlag (S. 315 f.) nicht leugnen; aber daß die Voraussetzung derselben „die gleichzeitige Veränderung im Willen“ sei, meint er aus dem ἀφαιρῆν und περιελῆν ἁμαρτίας erschließen zu können, wo doch schon der Plural darauf hindeutet, daß es sich nicht um die Aenderung eines sündhaften Willens, sondern um die Beseitigung (begangener) Sünden handelt. Vollends der Begriff der ἀθέτησις hat schon dem Wortlaut nach damit garnichts zu thun.

hindert sie andererseits auch den Menschen, das in dieser Gemeinschaft verheißene Heil zu empfangen. Dieser Gedanke liegt deutlich in 9, 15, wonach es eines Todes bedurfte, der zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde kontrahirten Uebertretungen eingetreten war, damit die Glieder desselben die Bundesverheißung erlangen konnten, sofern ja die Uebertretungen sie der Strafe verhaftet gemacht hatten, und die Vollziehung der Strafe die Erlangung der Verheißung unmöglich machte.³⁾ Christus aber ist kraft seines Blutes ins Allerheiligste gegangen, indem er (eben damit) eine für ewig gültige Erlösung erfand (v. 12), d. h. zu Wege zu bringen wußte, da sein dort vor Gottes Angesicht zur Geltung gebrachtes sühnendes Blut Gott als ein Lösegeld galt, dessen Werth ihn bewog, sie aus der Strafhaft freizulassen. Denn wenn nach 10, 26 f. da, wo keine *ἡσίοι περὶ ἁμαρτιῶν* mehr vorhanden ist, nur noch ein schreckliches Warten des Gerichtes bleibt, so erhellt, daß umgekehrt, wenn die Sünde durch das Opfer gesühnt ist, man das Gericht nicht mehr zu fürchten hat, in welchem die Strafe über den Sünder verhängt wird. Wird aber auf diese Strafe einmal reflektirt, so kann auch der Hebräerbrief dabei nur an den Tod denken, in welchem sich nach allgemein biblischer Lehre (vgl. §. 50, d. 57, d. 66, d) das göttliche Gericht über die Sünde vollzieht; und wenn er nun 2, 9 hervorhebt, daß Jesus durch sein Todesleiden seine Erhöhung sich erwerben mußte, um auf diese Weise zum Besten eines Jeden den Tod in seiner ganzen Bitterkeit (sofern er nach Marc. 15, 34 über seine Gottverlassenheit klagte: *χωρίς Θεοῦ*) zu kosten, so liegt darin, daß sonst jeder ihn hätte kosten müssen, also die Vorstellung der Stellvertretung. Ausdrücklich wird aber 9, 28 das Sündentragen, d. h. die Uebernahme der Sündenstrafe, die andere erleiden sollten, als Zweck bezeichnet, weshalb Christus in seiner Selbsthingabe den Tod erleiden mußte.⁴⁾

3) Auch hier ist doch jedenfalls von einer objektiven Nothwendigkeit des Todes Christi die Rede, deren Begründung im Zusammenhange deutlich genug liegt; denn mit welchem Recht Benschlag S. 320 aus 9, 12 beweisen will, daß die ἀπολύτρωσις v. 15 zugleich eine Loskaufung von der Macht der Sünde sei, ist doch nicht einzusehen. Der Sache nach ist ganz wie bei Paulus (§. 80, c) mit der ἀπολύτρωσις die Erledigung von der Schuld- oder Strafhaft gemeint. Man kann Nitschl (II, S. 223) zugeben, daß im Hebräerbrief die Reflexion auf ein *λύτρον*, wodurch diese Erlösung vermittelt ward, nirgends direkt hervortritt, weshalb die (ohnehin sachlich verschiedene) petrinische Loskaufung aus der Sündenknechtschaft (§. 49, d; vgl. §. 108, b. Anm. 5) gar nicht, aber auch nicht die (sachlich gleichbedeutende) Stelle Marc. 10, 45 (§. 22, c) hier verglichen werden kann. Aber in der Sache bleibt es doch auch hier dabei, daß seine Selbsthingabe in den Opfertod als eine Leistung gedacht sein muß, die diese ἀπολύτρωσις vermittelte (9, 12). — 4) Das εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεργεῖν ἁμαρτίας kann auf Grund des Altlichen Sprachgebrauches und insbesondere der hier anklingenden Stelle Jes. 53, 12, sowie nach dem Vorgange des Petrus (§. 49, b) nur von dem Erleiden der mit der Sünde gegebenen Strafe genommen werden; denn daß der Hebräerbrief dies in ein thätiges Abthun „umgebeutet“ habe, dafür hat Benschlag S. 321 doch nicht den geringsten Beweis beigebracht. Die Vorstellung der Strafübernahme ist allerdings ursprünglich der Opfervorstellung ebenso fremd, wie die der Strafbefreiung überhaupt; aber der Verfasser konnte diese (bei ihm ganz eigenthümliche) Kombination vollziehen, weil er mit so besonderm Nachdruck Jesum als Priester darstellt, der sich selbst geopfert habe,

d) Allerdings aber hat der Verfasser, welcher den Tod 9, 27 als allgemeines Menschenjoch betrachtet, dem das Gericht erst folgt, den Tod nicht als solchen, sondern mit den Folgen, die er für den Sünder mit sich bringt, als Gottesgericht gedacht; und zwar bestehen diese nach 2, 14 darin, daß dem Teufel als Gewalthaber über den Tod die Macht gegeben ist, durch denselben den Sünder dem Verderben, dem er selbst verfallen, zu überliefern.⁵⁾ Jesus hat aber durch seinen Tod den Machthaber über den Tod ohnmächtig gemacht, sofern er lediglich zum Besten Anderer starb (v. 9) und selbst dadurch nur zu seiner Vollendung im Sinne von §. 119, b gelangte (v. 10), ihn also der Teufel nicht durch den Tod dem Verderben überliefern konnte, wie die Menschen, die ihn um ihrer Sünde willen erlitten. Wenn aber sein Tod auch die Menschen von der Strafe errettete, die sie durch ihre Sünden verdient hatten (v. 9 f.), so nahm er ihm ja damit auch die Macht, diese dem Verderben zu überliefern und befreite also zugleich Alle, die irgend ihr Leben lang der Todesfurcht geknechtet waren, von derselben, weil sie nun nicht mehr fürchten durften, durch den Tod der Gewalt des Teufels zu verfallen (v. 15).

§. 123. Die Wirkung des Opfertodes Christi.

Indem das Bundesvolf mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt wird, wird es gereinigt von der Schuldbefleckung und sein Gewissen des Schuldbewußtseins entledigt. a) Diese Reinigung versetzt es in den Stand der Heiligkeit, in welchem allein der Mensch Gottes Eigenthum werden kann und in welchem er sich daher stetig zu erhalten hat. b) Damit aber ist die Vollendung erreicht, welche die volle Realisirung des Bundesverhältnisses erfordert. c) Daher ist jetzt auch der Weg zum Allerheiligsten geöffnet und das Nahen zu Gott ermöglicht, welches die Bedingung des wahren Gottesdienstes ist. d)

a) Wenn auch die reinigende Wirkung des Achten Bundesblutes 9, 23 nur auf die himmlischen Heiligthümer bezogen wird, welche, nach-

dieser Selbstaufopferung also die Absicht unterlegen konnte, durch die Uebnahme der Sündenstrafe Andere von ihr zu befreien.

5) Diese Anschauung ist wesentlich verschieden von der Lehre der palästinensischen Theologie, wonach der Teufel, wenn es ihm von Gott gestattet wird, den Menschen, die das Gesetz übertreten haben, das Leben nimmt (vgl. Richm., S. 654), wenn sie auch vielleicht daran anknüpft. Der Teufel ist hier weder als Todesengel gedacht (Hahn, S. 373), noch als Ankläger im Gericht (Geß, S. 476). Aber auch die paulinische Anschauung, wonach durch die im Tode Christi bewirkte Erlösung die Macht des Teufels gebrochen wird (Nösgen, S. 135 und theilweise auch Beshlag, S. 323), ist eine andere; denn dieser Sieg bezieht sich nach §. 104, b auf die Herrschaft, welche der Teufel hier schon über die schuldverhafteten Sünder ausübt, und nicht auf seine Gewaltthätigkeit, der sie mit dem Tode verfallen, da der Tod bei Paulus als das Zornesverhängniß Gottes (vgl. Anm. 2) schon an sich und ohne diese Mitwirkung des Teufels als Strafe der Sünde gedacht ist und das ihm folgende Gericht nur entscheidet, wer im Tode bleibt und wer davon errettet wird.

dem durch dasselbe die Sünde gesühnt, von der ihnen anklebenden Schuld-
befleckung gereinigt sind, so kann natürlich die durch das Opfer Christi
bewirkte Reinigung ebenso auch auf die Schuldbefleckung der Sünder selbst
bezogen werden, ja in der Vorstellung jener Reinigung ist eigentlich nur
die objektive Nothwendigkeit dieser subjektiven Reinigung zur Anschauung
gebracht. Daß es sich dabei aber um die Reinigung von der Schuld-
befleckung handelt, zeigt 9, 22, wo dieselbe im Parallelliebe mit *γίνεταί
ἁγείας* identisch gesetzt wird.¹⁾ Demnach wird 1, 3 als der Ertrag des
Lebenswerkes Christi auf Erden die Reinigung von den Sünden angegeben,
welche er beschafft hat, und zwar, wie der Aorist zeigt, in einem einmaligen
Akte, nämlich seinem Opfertode. Gewöhnlich wird aber dieser subjektiven
Reinigung da gedacht, wo es sich zugleich um das Bewußtsein von der
erlangten Schuldbefreiung handelt. So steht der fleischlichen (levitischen)
Reinigung, welche die Aelichen Opfer allein bewirken können (9, 13),
gegenüber die durch das Blut Christi bewirkte Reinigung des Gewissens
von den todtten Werken (v. 14), welche dasselbe mit dem Bewußtsein der
Schuld beflecken.²⁾ Wie das Aeliche Bundesvolk mit dem (reinigenden)
Blute des Bundesopfers besprengt wurde (9, 19; vgl. Ex. 24, 8), so
sind die Christen *ῥεπαντισμένοι* mit dem Blute Christi (vgl. 1 Petr. 1, 2);
aber auch hier wird diese Besprengung ausdrücklich näher auf die Herzen
bezogen, und die dadurch bewirkte Befreiung von dem bösen Gewissen
hinzugefügt (10, 22: *ἀπὸ συνειδήσεως πορνηῶς*); denn das Blut der
Besprengung verkündet laut die vollbrachte Sühne (12, 24).

b) Daß der Begriff des *ἁγιάζειν* aufs Genaueste verwandt ist mit
dem der Reinigung, zeigt 9, 13, wo das *ἁγιάζει* im parallel gebildeten
Nachsatze durch *καθαρίζει* v. 14 aufgenommen wird.³⁾ Was die Reinigung

1) Damit stimmt auch der Sprachgebrauch der LXX, an welchem sich die Lehr-
sprache unseres Verfassers herangebildet hat (vgl. Riehm, S. 561), sowie der des Paulus,
bei welchem der *καθαρισμός* als Wirkung der Taufe erscheint (Eph. 5, 26). Auch Act.
18, 6. 20, 26 ist *καθάρως* rein von Schuld. Dagegen kann 9, 14 um so weniger
beweisen, als das *κατεργάζεσθαι* auch dort keineswegs von neuer sittlicher Lebensthätig-
keit, sondern nach v. 9 von dem Nahen zu Gott im religiösen Sinne zu verstehen ist,
das nur dem Entsündigten möglich ist, und dieses als die beabsichtigte Folge, nicht aber
als etwas in der Reinigung Enthaltene dargestellt wird. Während Gess, S. 474 und
Benfischlag, S. 316 f. die sittliche Reinigung wieder einmischen, macht Schenkel, S. 326
diese ausschließlich geltend, indem er dem stehenden Begriff der *συνείδησις* (§. 115, b.
Anm. 5) zuwider die v. 14 gemeinte Reinigung als das Bewußtsein von der prinzipiellen
Befreiung von der Sündenherrschaft faßt (S. 337 Anm. 6). — 2) Nach 10, 2 hat
nämlich der wahrhaft von der Sündenschuld Befreite eine *συνείδησις ἀμαρτιῶν* überall
nicht mehr. Ein Bewußtsein der begangenen Sünden giebt es nur da, wo die Sünden
noch nicht gesühnt sind; denn durch die Sühne oder die ihr folgende Sündenvergebung
wird die Sünde wirklich getilgt (§. 122, b). Ein Bewußtsein vergebener Sünden giebt
es nicht nach biblischem Sprachgebrauch, wo die Sünde überall zusammen gedacht ist
mit der Schuld, die sie kontrahirt, so daß man nicht mit Riehm, S. 566 zwischen
Sünden- und Schuldbewußtsein unterscheiden darf.

3) Eben daraus folgt aber, daß in 9, 13 die Reinigkeit nicht als Folge des
ἁγιάζειν bezeichnet sein kann, wie Riehm, S. 576 meint, sondern daß *πρὸς τὴν τῆς
σαρκὸς καθάρωσιν* nur die Beziehung bezeichnet, in welcher die Aelichen Sühnmittel
Heiligung schaffen (vgl. zu dieser Bedeutung des *πρὸς* 1, 7, 2, 17, 4, 13, 5, 1, 14).

für das subjektive Bewußtsein des Menschen ist, das ist der *ἀγιασμός* für sein objektives Verhältniß zu Gott. Weil der sündenbefleckte Mensch Gott nicht zum Eigenthum geweiht werden kann, so muß Christus durch sein reinigendes Opferblut das Bundesvolk erst weihen (13, 12) und so befähigen zu dem dem vollkommenen Bundesverhältniß entsprechenden Verhältniß der Gottangehörigkeit und Gottesgemeinschaft. Dies ist geschehen, indem die Christen ein für alle Mal durch das Opfer des Leibes Christi (10, 10) oder durch das reinigende Bundesblut geweiht sind (v. 29); daher heißen sie *ἅγιοι* (3, 1. 6, 10. 13, 24).⁴⁾ Auch wenn die Christen ermahnt werden, nach der Heiligung, d. h. nach der wachsenden Theilnahme an der göttlichen *ἀγίότης* (12, 10; vgl. §. 45 d) zu streben, erhält der Begriff nicht die Beziehung auf die positive sittliche Vollkommenheit; sondern es wird nur ausgedrückt, daß der Christ, nachdem er einmal in den Stand der Sündenreinheit versetzt ist, der ihn zur Gottangehörigkeit befähigt, nun auch die Aufgabe hat, sich durch Vermeidung neuer Sündenbefleckung in diesem Stande zu erhalten, da auch das letzte Nahen zu Gott, welches zum Schauen Gottes führt, natürlich nur Gottgeweihten gestattet ist (v. 14).

c) Wenn die, welche durch den Opfertod Christi geheiligt werden, durch ein Opfer für ewig vollendet sind (10, 14), so erbellt, daß unter der *τελείωσις* der Christen nicht wie unter der *τελείωσις* Christi (§. 119, b. Anm. 6) die sittliche Vollendung verstanden werden kann, sondern nur die durch den einmaligen Akt der Reinigung (vgl. v. 2 mit v. 1) und Heiligung vollzogene Versetzung in den Zustand der Vollkommenheit, welcher zur Realisirung des Bundesverhältnisses befähigt. Der Begriff entspricht daher aufs Genaueste dem paulinischen Begriff der *δικαίωσις* (vgl. §. 115, c); nur bezieht sich dieser der charakteristischen Verschiedenheit der beiderseitigen Grundanschauung gemäß auf die Versetzung in den von dem Gesetz geforderten Zustand der *δικαιοσύνη*, jener auf die von der Sühnanstalt des alten Bundes erstrebte, aber nicht erreichte (7, 11. 19) und doch für das vollkommene Bundesverhältniß nothwendige Vollendung.

6, 11). Die wahre Heiligung besteht nicht darin, daß der Mensch hinsichtlich der Reinigkeit des Fleisches zur (äußerlichen) Gottesgemeinschaft geweiht, sondern daß er durch die Reinigung des Gewissens zum wahren Gottesdienst befähigt wird (vgl. Anm. 1), den nur der schuldfreie Mensch vollziehen kann. — 4) Daß dieser Begriff, der bei unserem Verfasser noch ganz das Aeltliche Gepräge trägt, die prinzipielle Befreiung von der Sündenknechtschaft in sich schließt, wie bei Paulus, hat Niehm (S. 576) nicht erwiesen. Weder 2, 11 noch 10, 14 ist von einem fortgehenden Geheiligtwerden die Rede, sondern an beiden Stellen werden die Christen zeitlos als solche charakterisirt, die von Christo auf dem oben beschriebenen Wege die Weihe zur Gottangehörigkeit empfangen; vgl. Ritschl II, S. 213 und selbst Weß, S. 472, während Schenkel überall nur an die sittliche Heiligung denkt (vgl. auch Veyßlag, der diese Beziehung S. 316 f. einfach als selbstverständlich voraussetzt). Nösgen, S. 136 verwirft zwar die oben angegebene Unterscheidung zwischen Reinigung und Heiligung, ohne daß aber ersichtlich wird, wodurch sich die von ihm gegebene von ihr unterscheidet. Die Realisirung des Aeltlichen Grundgebots (Lev. 11, 44) bleibt auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d) und in gewissem Sinne auch bei Paulus (§. 84, d), das Ziel des Christen; aber dieses Ziel kann erst erstrebt werden, nachdem er von der Sündenbefleckung gereinigt und zum Eigenthum Gottes geweiht ist.

Wie darum bei Paulus die δικαίωσις der Sache nach identisch ist mit der Nichtanrechnung oder Vergebung der Sünde, so ist nach dem Zusammenhang von 10, 14 mit v. 11. 18 die τελείωσις identisch mit dem Wegnehmen oder der Vergebung der Sünden.⁵⁾ Und daß es sich bei der τελείωσις ebenso wie bei der paulinischen δικαίωσις um etwas handelt, das unmittelbar mit der Reinigung und Heiligung schon in der irdischen Gegenwart gegeben ist, erhellt auch daraus, daß das Gewissen von dem Eintritt dieser Vollendung Zeugniß giebt (9, 9).

d) Durch die τελείωσις wird man in den Zustand der vollkommenen Gottwohlgefalligkeit versetzt, in welchem man Gott allein nahen darf; und dies Nahen zu Gott (11, 6) ist die Bedingung alles wahren Gottesdienstes. Darum wird es als die Unvollkommenheit des Alten Gesetzes hervor-gehoben, daß es die zu Gott Nahenden (τοὺς προσερχομένους) nicht vollenden, ihnen also den wirklichen Zutritt nicht verschaffen konnte (10, 1).⁶⁾ Erst durch Vermittlung des vollkommenen Hohenpriesters können wir zu Gott hintreten (7, 25: τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ), und die Gott wohlgefälligen Opfer darbringen (13, 15 f.); erst in Folge der durch ihn vollbrachten Reinigung können wir dem lebendigen Gott dienen (λατρεῖν: 9, 14; vgl. Anm. 3) in der ihm wohlgefälligen Weise (12, 28). Auf Grund des sühnenden Opferblutes (ἐν αἵματι Ἰησοῦ) haben wir nach 10, 19 Zuversicht in Bezug auf den Eingang in das Allerheiligste, sofern wir gewiß sind, ihn nicht verschlossen, sondern offen

5) So wenig aus 2, 10 folgt, daß das ἔχειν εἰς δόξαν zur τελείωσις der Christen gehört (Riehm, S. 581), so wenig liegt in dem τελειοῦσθαι 11, 40 die Ertheilung der Bundesverheißung (S. 582). Denn unmöglich könnte das κρείττον für uns darin liegen, daß sie nicht ohne uns dieselbe erlangten; es liegt vielmehr darin, daß wir bei Lebzeiten die τελείωσις erlangten, welche uns unmittelbar zu der Erlangung der Bundesverheißung befähigt (§. 115, a), die also nothwendig etwas von der τελείωσις verschiedenes ist. Da nun Gott die letztere durch Christum für Alle zu gleicher Zeit herbeizuführen beabsichtigte, so mußten die, welche seine Erscheinung erlebten, besser daran sein als die, welche sterben mußten, ohne die τελείωσις und in Folge davon die Verheißung empfangen zu haben. Jetzt aber sind durch das Opfer Christi auch sie zur Vollendung geführt (12, 23: δίκαιοι τετελειωμένοι), obwohl sie noch nicht zur Heilsvollendung selbst gelangt sind; und die Ansicht Riehms, S. 584 f., daß sie in anderem Sinne als die Glieder des neuen Bundes vollendet sind, ist nicht nur unbegründet, sondern gegen die offenbare Intention von 11, 40. Vollends an die sittliche Vollendung zu denken (Schenk, S. 331), die auch Beshlag, S. 318 f. einmischt, ist durch 9, 9. 10, 14. 12, 23 entschieden ausgeschlossen. Das Richtige hat schon Kirsch II, S. 214; und wenn Beshlag, S. 318, Mößgen, S. 136 die sachliche Identität der τελείωσις und δικαίωσις befreiten, so haben sie die dafür angeführten Gründe auch nicht zu widerlegen versucht.

6) Die Einrichtung des Vorderzeltes, welches den Zugang zum Allerheiligsten, d. h. zu Gott selbst verwehrte, war hiernach ein Sinnbild der Alten Zeit (vgl. §. 117, c. Anm. 4), in welcher die Opfer den behufs der λατρεία Gott Nahenden (τὸν λατρεύοντα) nicht das Bewußtsein der τελείωσις geben konnten, die allein sie zum wahren Gottesdienst befähigte (9, 8 f.). Darum aber steht auch 7, 19 der Abschaffung des Gesetzes, das nichts vollenden konnte, gegenüber die Einführung einer besseren Hoffnung (nämlich des mit dem neuen Bunde zu erwartenden, eine wirkliche Sühne verschaffenden Priesterthums nach §. 116, a), durch welche wir Gott wirklich nahen (ἐγγίζομεν τῷ θεῷ). Nicht unser subjektives Hoffen (Riehm, S. 751), sondern die res sperata selbst ist es, welche dies Nahen zu Gott vermitteln kann.

zu finden und so wirklich Gott nahen zu können.⁷⁾ Christus, der als unser *πρόδρομος* zu Gott gegangen ist (6, 20), hat ihn dadurch, daß er selbst ihn betrat, auch für uns eingeweiht als einen frisch eröffneten und lebendig wirksamen, weil wirklich zum Ziele führenden, Weg (10, 20), der durch den Vorhang führt, welcher im alten Bunde noch den Zutritt zum Allerheiligsten verwehrte (9, 8).⁸⁾ Nun können die Christen aufgefördert werden, im Vertrauen auf diesen Hohenpriester (4, 14. 10, 21) mit Zuversicht dem Gnadenthron zu nahen (4, 16); ja der Verfasser kann die Christen als solche bezeichnen, die schon zu der himmlischen Gottesstadt genahet sind (12, 22), wo der Richter als ihr Bundesgott wohnt (v. 23) mit dem Mittler des neuen Bundes, dessen Blut die vollbrachte Sühne bezeugt (v. 24). Dies führt uns auf das neue Verhältniß zu Gott, das auf Grund des vollkommenen Opfers im neuen Bunde hergestellt ist.

Viertes Kapitel.

Güter und Pflichten des neuen Bundes.

§. 124. Das Neutestamentliche Bundesvolk.

In dem neuen Bunde wird Israel verheißungsgemäß das wahre Eigenthumsvolk Gottes, dessen Gliedern Gott als seinen Kindern seine väterliche Huld und Gnade wieder zuwendet. a) Genossen des neuen Bundes sind dieselben aber durch die Taufe geworden, in welcher sie die Güter des neuen Bundes, die Sündenvergebung und Geistesmittheilung, empfangen haben. b) Indem ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben ist, sind sie neuen Sinnes geworden und werden von Gott zur Heiligkeit und

7) Das Nahen zu Gott wird schon im Epheserbrief (§. 104, d) als ein Prärogativ der Erlösten hervorgehoben und die *καρτεία*, sowie die Opfer der Christen (§. 105, d) schon in den älteren paulinischen Briefen (§. 73, c). Eigenthümlicher noch erscheint bei Petrus das Nahen zu Gott, mit dem Opfern verbunden, als Prärogativ des priesterlichen Gottesvolkes (§. 45, c). So nahe es nun zu liegen scheint, auch hier an die Priester zu denken (vgl. Riehm, S. 744 f.), denen ja das Gottnahen, wie das *καρτεῖν* und das Opfer allein zustand, zumal auch der *ἱερατικός* im Sinne von not. b und die Besprengung mit Blut (10, 22) den Priestern insbesondere zukam (Ex. 29, 21. Lev. 8, 30), so beherrscht doch die Anschauung Christi als des alleinigen Hohenpriesters, der auch das Nahen zu Gott und die Opferdarbringung der Christen vermitteln muß, viel zu sehr die Lehrweise unseres Briefes, als daß die Vorstellung des allgemeinen Priesterthums, die ihm noch Meßner, S. 313 zuschreibt, daneben zur Geltung kommen konnte. — 8) Wenn dieser Vorhang 10, 20 als die *σάρξ* Christi bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, daß das Fleisch Christi erst in den Tod dahin gegeben werden mußte, ehe der Vorhang hinweggethan und der Weg zum Allerheiligsten geöffnet werden konnte, daß also sein Opfertod die Vorbedingung dafür war.

Gerechtigkeit erzogen und angeleitet. c) Zu den bereits ihnen mitgetheilten Gütern gehört auch die Erleuchtung durch das Gotteswort des neuen Bundes, die aber eine fortschreitende ist und immer vollkommener werden soll. d)

a) Ist durch das Opfer Christi das Volk des alten Bundes in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzt, so kann sich nun verwirklichen, was in dem Bundesverhältniß von vorn herein intendirt war, aber erst in dem neuen Bunde der Weissagung gemäß (Jer. 31, 33) vollkommen verwirklicht werden konnte: er ist ihr Gott und sie sind sein Volk geworden (8, 10). Das Israel des neuen Bundes ist nach §. 117, a. b die wahre Gottesfamilie (3, 6), nach 13, 20, wie bei Petrus (§. 45, a), die Heerde Gottes, der er einen großen Hirten gesetzt hat. Wie er sich nicht geschämt hat, der Gott der Erväter genannt zu werden (11, 16), so ist er jetzt der Gott aller Glieder der irdischen und himmlischen Gottesgemeinde (12, 23, vgl. §. 83, a), die sich dem Throne Gottes nahen dürfen als einem Gnadenthron (4, 16: τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος) in der zuversichtlichen Gewißheit (μετὰ παρρησίας), dort Barmherzigkeit zu erlangen und Huld zu finden.¹⁾ Die Gnade erscheint hier also nicht als das Heilsprinzip, sondern als der Gewinn der Ätlichen Heilsveranstaltung, welche das Wohlgefallen und die Huld Gottes wieder dem Bundesvolke zugewandt hat. Dies wird auch hier ganz in Ätlicher Weise dadurch ausgedrückt, daß die Glieder des Gottesvolkes Gottes söhne sind (2, 10).²⁾ Wenn sie als solche zur väterlichen Herrlichkeit geführt werden, so ist damit die Gewißheit der väterlichen Liebe ausgedrückt, die den echten Kindern im Unterschiede von Bastarden (12, 6. 8), wie bei Paulus (§. 97, c; doch

1) An dieser Stelle verräth der Begriff, wie bei Petrus (§. 45, b. Anm. 2), noch ganz seinen Ursprung aus dem A. T. Vgl. die LXX, wo ἔλεος dem hebr. רַחֲמִים und χάρις ἐλεῶσαι dem מִן רַחֲמֵי entspricht. Von dieser Gotteshuld wendet sich jeder wieder ab, der von Christo abfällt (12, 15: ὅτι περὶ ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ), sie ist es, die das Herz fest macht (13, 9), die den Geist giebt (10, 29: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) und deren Geleit darum in dem Schlußjegen (13, 25) Allen gewünscht wird, wie in den Pastoralbriefen (§. 108, b. Anm. 4). Nirgends erscheint die Gnade ihrem Wesen nach durch die Gegensätze bestimmt, durch welche der paulinische Begriff seine eigenthümliche Färbung gewinnt (§. 75, b). Nur in der Stelle 2, 9 wäre nach der gangbaren Lesart die Gnade das Heilsprinzip, kraft dessen die Heilsveranstaltung getroffen ist, wie bei Paulus (§. 75, c). Da aber in dieser Stelle nicht von der Hingabe Christi in den Tod, sondern von seiner persönlichen Erfahrung desselben (dem γεῖνεσθαι θανάτου) die Rede ist, und diese nicht als eine Wirkung der Gnade Gottes bezeichnet werden kann, so ist statt χάριτι θεοῦ zu lesen: χάρις θεοῦ (§. 122, c). — 2) Wenn darum auch in unserem Briefe die Leser als Brüder angeredet werden (3, 1. 12. 10, 19. 13, 22; vgl. v. 23), so erhellt aus 6, 10, wo die Bruderliebe als eine gegen den Namen Gottes erwiesene charakterisirt wird, ganz deutlich, daß sie Brüder sind, weil sie Alle den Namen Gottes als ihres Gottes und Vaters tragen. Diese Bruderliebe wird sich zeigen in der Gastfreundschaft (13, 1 f.) und in jeder Art von Dienstleistung (6, 10), namentlich an den leidenden Glaubensgenossen (13, 3; vgl. 10, 33 f.), sowie in der Eintracht (12, 14). Die Werke der Wohlthätigkeit, in welchen sich die christliche Bruder-gemeinschaft (κοινωνία, wie §. 41, b, vgl. auch 10, 33) bethätigt, sind die wahren Opfer, an welchen Gott Wohlgefallen hat (13, 16), weil sie seinen Vaternamen ver-herrlichen.

vgl. §. 118, c. Anm. 7), auf Grund des Erbrechts die letzte Vollen dung ihres Kindheitsstandes gewährleistet. Charakteristisch ist nur, daß Paulus, meist an Heidenchristen schreibend, dabei das römische Erb recht im Auge hat, das keinen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Söhnen kennt, während hier nach jüdischem Erb recht die Söhne nur, sofern sie in den Stand Erstgeborener eintreten, den Anspruch auf die vollen Güter des Vaters erhalten. Wie Christus als der Erstgeborene unter den himm lichen Gottesöhnen erscheint, so heißt die Christengemeinde *ἐκκλησία πρωτοτόκων* (12, 23, vgl. *τὰ πρωτοτόκια* v. 16); und der Zusatz *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* zeigt unzweideutig, daß ihnen, die bereits als Bürger der himmlischen Gottesstadt eingeschrieben sind (vgl. Luc. 10, 20 und dazu §. 30, d), obwohl sie noch auf Erden wandeln, kraft dieses Erst geburtsrechts die Endvollendung gewährleistet wird.³⁾

b) Zum christlichen Elementarunterricht wird 6, 2 die Belehrung über die Waschungen, d. h. über den Unterschied der christlichen Tauf observanz von den jüdischen Waschungen (9, 10) gerechnet. Diese nämlich ist eine Waschung des Leibes mit reinem Wasser, welche der Reinigung des Gewissens von dem Schuldbewußtsein sinnbildlich vergewissert (10, 22 f.),⁴⁾ sofern sich mit ihr, ganz wie in der urapostolischen Gemeinde (§. 41, a), das Bekenntniß (*ὁμολογία*) verknüpft, als dessen Gegenstand Jesus in seiner spezifisch-messianischen Qualität (3, 1. 4, 14) oder die durch ihn gehoffte Verheißungserfüllung (10, 23) genannt wird. In der Taufe

3) Im Uebrigen wird auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d), wo vom Sorgen abgemahnt wird, verwiesen auf den im N. T. bereits zugesicherten Beistand der gött lichen Vorsehung (13, 5 f.) und nicht, wie in den Reden Jesu (§. 20, b), auf die Vaterliebe Gottes, vielmehr die Verpflichtung zur ehrfurchtsvollen Unterwerfung unter die väterliche Zucht (not. c) aus dem Kindesverhältniß gefolgert (12, 9), wie dort die Pflicht des Kindesgehorsams. Von einer Zeugung der Gotteskinder aus Gott ist nirgends die Rede, auch nicht 2, 11 (vgl. §. 118, b. Anm. 5); direkt ausgeschlossen wird dieselbe, wenn Gott 12, 9 als *ὁ πατήρ τῶν πνευμάτων* bezeichnet wird (vgl. Koh. 12, 7. Num. 27, 16 LXX und dazu Riehm, S. 856 f.) im Gegensatz zu den *πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν*, womit er nur als der Schöpfer (vgl. Jac. 1, 17) aller Geisteswesen bezeichnet sein kann, wozu die Engel (1, 14) so gut wie die Menschen (12, 23) gehören, nur daß letztere in ihrem Erdenleben außer dem *πνεῦμα* noch die von den leiblichen Vätern erzeugte *σὰρξ* (vgl. §. 27, a) an sich tragen, nach welcher sie aus den Leiden der Väter hervorgegangen sind (7, 5. 10). Hier aber den Gegensatz des Traduzianis mus und Kreatianismus hineintragen und ihn vermitteln zu wollen, wie Riehm, S. 680 thut, oder gar mit Beschlag, S. 309 an die Präexistenz der Seelen zu denken, bürdet unserem Verfasser völlig fremdartige Reflexionen auf.

4) Der zweite Partizipialsatz *καὶ λελουμένοι* gehört zu *κατέχωμεν* und nimmt nur den ersten wieder auf, indem er an die Stelle der Blutbesprengung die sinnbildliche Vergewisserung ihrer Wirkung in der Taufaustrichtung setzt. Geß, S. 473 f. zieht beide Partizipien zu *κατέχωμεν* und deutet gegen die Symbolik des Ausdrucks die Waschung mit reinem Wasser von der sittlichen Erneuerung durch den Geist mit Berufung auf Ez. 36, 25. 27, wie Beschlag, S. 328 auf die eigene Abwendung von der Sünde im hingebenden Hören des Evangeliums und die Verbürgung der vollen Vergebung „unter dieser Voraussetzung“. Wir haben hier vielmehr dieselbe Anschauung von der Taufe, wie bei Petrus (§. 44, b), während diese bei Paulus zwar auch vorkommt, aber ganz hinter die ihm eigenthümliche Fassung der Tauffymbolik (§. 84, a. 101, a) zurücktritt.

werden also die Bekenner des Messias, wie in der urapostolischen Verkündigung, eines wesentlich dem neuen Bunde eignenden Gutes, der Sündenvergebung (8, 12. 10, 17 nach Jer. 31, 34), theilhaftig. Wenn sich nun nach 6, 2 mit der Belehrung über die Taufe die über die Handauflegung verbindet, so wird dabei an die in der urapostolischen Gemeinde übliche (§. 41, d) gedacht sein, welche als Symbol des Gebetes für den Täufling demselben die Geistesmittheilung vermittelte. Nach v. 4 sind die, welche die himmlische Gabe (der Sündenvergebung) gekostet haben, zugleich des heiligen Geistes theilhaftig geworden; und ebenso wird 10, 29 vorausgesetzt, daß die, welche auf Grund des Bundesblutes geheiligt sind, zugleich den Geist der Gnade empfangen haben. Es ist also auch hier, wie in der urapostolischen Verkündigung, neben der Sündenvergebung die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft; und der Geist erscheint, wie dort (§. 40, a. Anm. 1), ausschließlich als Prinzip der Gnadengaben, sofern die Zeichen und Wunder oder die mancherlei Machtwirkungen, mit welchen Gott die Verkündigung der Ohrenzeugen beglaubigte, auf Zutheilungen des heiligen Geistes zurückgeführt werden, die Gott nach seinem Willen aushieft (2, 4), und in welchen man die Kräfte des messianischen Weltalters schmeckt (6, 5).⁵⁾

c) Wenn die grundlegende christliche Unterweisung nach 6, 1 mit der *μετάνοια* begann, wie einst die Predigt Christi (§. 21) und die urapostolische Verkündigung (§. 40 b), so muß in den Gliedern der uralten Gemeinde eine Sinnesänderung vor sich gegangen sein, welche eine Abwendung von den todtten, d. h. sündlichen Werken (§. 115 b. Anm. 6) in sich schließt und also zu der Gott wohlgefälligen Gesinnung führt. Diese ist aber von selbst gegeben, wenn im neuen Bunde der Verheißung gemäß (Jer. 31, 33) das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), wodurch dieses die beständige Richtung auf die Erfüllung des göttlichen Willens erhalten muß.⁶⁾ Nun wird der, welcher durch das Blut Christi zur Gottangehörigkeit geweiht ist, stets nach der Heiligung trachten (12, 14), indem er sich vor jeder Befleckung durch neue Sünde bewahrt, namentlich vor den Sünden der Unkeuschheit in und außer der Ehe und des Geizes (13, 4 f.). Dazu hilft ihm Gott selbst, indem er durch seine väterliche Zucht in den Leidensprüfungen seine rechten Kinder zu immer völligerer Theilnahme an seiner Heiligkeit erzieht (12, 5–10) und so die friedbringende Frucht der Gerechtigkeit, d. h. der gottwohlgefälligen Lebens-

5) Es erhellt von selbst, daß in diesen Aussagen der Geist nicht persönlich, sondern als eine uns mitgetheilte Gotteskraft gedacht ist, wie bei Paulus (§. 84, a. Anm. 4). So nahe es dagegen lag, auch das Gut des neuen Bundes, wonach in ihm das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), auf diese Geistesmittheilung zurückzuführen, so ist doch diese Kombination von unserem Verfasser nicht vollzogen, was Beyschlag, S. 329 übersehen, und eben darum der paulinische Gegensatz des Geistesbundes zum Gesetzesbunde ihm fremd geblieben (vgl. §. 115, b. Anm. 3).

6) Auf die Richtung des Herzens kommt darum auch hier zuletzt Alles an, wie §. 26, c und in der urapostolischen Lehre (§. 47, a. 55, b), weil Gott die tiefsten Tiefen des Herzens erforscht (4, 12 f.). Nur mit wahrhaftigem, d. h. dem äußeren Verhalten entsprechenden Herzen darf man Gott nahen (10, 22). Ebenso ist das Herz natürlich auch der tiefste Grund jeder Verirrung und der Sitz des Unglaubens (3, 10. 12).

beschaffenheit in ihnen schafft⁷⁾ (v. 11), welche ihm alles Leid zuletzt zu einem Gegenstande der Freude macht (vgl. §. 46 d. 55, c). So macht auch hier Gott selbst die Christen in jedem guten Werke fertig, seinen Willen zu thun, indem er in ihnen das ihm Wohlgefällige schafft durch Christum (13, 21), den er ja darum gerade nach §. 120, c auf Grund des Aelichen Bundesbrot zum Oberhirten seines Eigenthumsvolkes gemacht hat (v. 20), damit er durch sein priester-königliches Walten jedem Gliede desselben in seinen Versuchungen helfen (2, 18) und die rechtzeitige Hülfe vom Gnadenhron (4, 16) vermitteln könne.⁸⁾

d) Unter den Gütern des neuen Bundes wird in der Weissagung (Jer. 31, 34) auch das genannt, daß die Erkenntniß Gottes eine Allen gleiche und gemeinsame sein werde (8, 11). Der Verfasser denkt dabei natürlich an die vollendete Gottesoffenbarung, die durch das Reden Gottes im Sohne vermittelt ist (1, 1) und die auch die Leser ordentlicher Weise bereits befähigt haben sollte, Lehrer sein zu können (5, 12). Denn auch sie haben ja die Erkenntniß der Wahrheit erlangt (10, 26: ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας) und sind darum Erleuchtete (6, 4. 10, 32: φωτισθέντες; vgl. §. 107, a). Allein es giebt in der Offenbarung des Aelichen Gotteswortes, wie in der dadurch bewirkten Erkenntniß, verschiedene Grade. Die Anfängerstücke, die Elemente des Gotteswortes oder der Verkündigung von Christo (5, 12: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγων τοῦ Θεοῦ; vgl. 6, 1: ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος) bezeichnet der Verfasser, wie Paulus (§. 102, b), bildlich als Milch (5, 12), wie sie für die νήπιοι (v. 13) sich ziemt, im Gegensatz zu der festen Speise, welche die τέλειοι vertragen können (v. 14; vgl. τελειότης: 6, 1). Diese grundlegende Lehre bestand nach 6, 1 f. in der Verkündigung der Buße und des Glaubens, womit die evangelische Verkündigung begann (Marc. 1, 15; vgl. Act. 17, 30 f.

7) Der Seelenfriede muß sich da einstellen, wo im Menschen der Zustand der Gottwohlgefälligkeit, d. h. die Gerechtigkeit hergestellt wird, wo er ein gutes Gewissen hat, ἐν πᾶσιν καλῶς θάλων ἀναστρέφεσθαι (13, 18). Daher wird auch Gott, der alles dazu Gehörige im Menschen schafft (v. 21), der Gott des Friedens genannt (v. 20), und Melchisedek, der König der Gerechtigkeit, heißt zugleich König des Friedens (7, 2).

8) In welcher Weise Gott dieses sein Gnadenwirken durch Christum ausführt, darüber deutet unser Brief nichts an; gewiß ist nur, daß die so reich entwickelte paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo und dem Wirken seines Geistes in den Christen (§. 84. 86) ihm fremd geblieben ist. Behschlag, S. 329. 332 will zwar 13, 10 auf eine „fortwährende Lebensgemeinschaft“ beziehen, in welcher der Leib Christi unsere Seelen Speise ist, aber die Deutung auf das Abendmahl hat selbst Nösgen, S. 141 zurückgewiesen, und der ganze Kontext führt in der That nicht darauf. Im Uebrigen zeigt ja unser Brief, wie auch das menschliche Wort der Ermahnung zur Erhaltung und Förderung im christlichen Leben mittheilen soll, weshalb alle aufs Dringendste aufgefordert werden, einander vor Abfall zu bewahren (3, 12 f. 12, 12—17), zur Liebe und zu guten Werken anzuregen (10, 24). In diesem Sinne haben namentlich die Vorsteher die Pflicht, über die Seelen zu wachen (13, 17), und die Gemeindeversammlungen sind der Ort, wo diese Paraklese geübt wird (10, 25), weshalb man jenen gehorchen und diese nicht verlassen soll. Vor Allem kommt hierbei auch das gute Beispiel in Betracht, weshalb der Verfasser nicht müde wird, die Beispiele der Glaubenshelden, die den Christen in ihrem Kampfe zuschauen (12, 1), der verstorbenen Vorsteher (13, 7) und Christi selbst (12, 2 f.) vorzuführen.

und dazu §. 61, a. 19, 4), in der Belehrung über die Taufe und Handauflegung (not. b) und über die eschatologischen Vorgänge. Zu der festen Speise dagegen, mittelst welcher der Verfasser die allerdinge auf der Stufe der *νηπιότης* zurückgebliebenen und stumpfsinnig gewordenen Leser (5, 11—13) mit Gottes Hilfe (6, 3) und unter Voraussetzung des durch seine Mahnungen neugeweckten Eifers zur *τελειότης* zu führen strebt (v. 1), rechnet er sichtlich die tieferen Belehrungen über das Verhältniß des neuen Bundes zum alten, welche unser Brief darbietet.)

§. 125. Die Neutestamentliche Bundespflicht.

Die Neutestamentliche Bundespflicht ist das unbeugsame Festhalten der Hoffnung auf die im neuen Bunde garantirte Erfüllung der Bundesverheißung, und diese ist nicht möglich ohne Glauben. a) Dieser Glaube, welcher schon das Kennzeichen aller Frommen im alten Bunde bildete, ist im neuen Bunde ein festes Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheißung und eine zuversichtliche Ueberzeugung von den Heilsthatsachen, durch welche dieselbe laut der evangelischen Verkündigung gewährleistet ist. b) In diesem Glauben besteht wesentlich die gottwohlgefällige Gesinnung, von deren Festhalten in ausdauernder Geduld die Theilnahme an der Heilsvollendung abhängt. c) Die Sünde schlechthin aber ist der Unglaube, und der Abfall vom Glauben ist die Sünde, die nie vergeben werden kann, weil sie von endgültiger Verstockung zeugt. d)

a) Sind die Glieder des neuen Bundes dadurch so hoch bevorzugt, daß sie zur Erlangung der alten Bundesverheißung unmittelbar befähigt sind (11, 40), so ist die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißung ihr Charakteristikum. Sie werden als solche bezeichnet, welche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die ihnen in der beschworenen Verheißung zum unmittelbaren Erfassen vorgehaltene Hoffnung, welche sich auf das himmlische Hohepriesterthum Christi gründet, fest zu ergreifen (6, 17 ff.).¹⁾ So gewiß diese starke Betonung der Hoffnung durch die Ermattung derselben bei den Lesern mit motivirt ist, so erinnert sie doch zu sehr an die centrale Stellung der Hoffnung bei Petrus (§. 51) und hängt zu eng

9) Daß es sich hier nicht um den Gegensatz der *πίστις* und *γνώσις* handelt, wie Köstlin (a. a. D. 1854. S. 403 f.) meinte, hat Niehm, S. 783—785 ausreichend erwiesen. Alle diese tiefgehenden Belehrungen haben ja durchaus praktische Tendenz.

1) Sowohl das Bild vom *κρατεῖν*, wie das *προκειμένην* zeigt unzweifelhaft, daß hier, wie 7, 19 (vgl. §. 123, d. Anm. 6), von dem Gegenstande der Hoffnung (der *res sperata*) die Rede ist. Diese, und nicht das subjektive Hoffen (Beyschlag, S. 388), ist auch der Anker der Seele, welcher ihr den festen Halt giebt, daß sie nicht vom Verderben hinweggerafft wird, weil ihr himmlisches Heil verbürgt ist durch Christum, der in das himmlische Heiligthum vorangegangen (6, 20), um dort als der himmlische Hohepriester dasselbe uns zu sichern. Auch nach 10, 23 bekennen sich die Christen zu der gehofften Endvollendung, welche durch den Zusatz *πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελούμενος* als die Verheißungserfüllung bestimmt wird und welche nach dem Zusammenhang mit v. 19—21 sich auf die Erhöhung des messianischen Hohenpriesters gründet.

mit der gesammten Grundanschauung des Verfassers zusammen, als daß es nicht zu den Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise gehören sollte, in der messianischen Hoffnung, d. h. in der Hoffnung auf die durch die Erscheinung des Messias verbürgte Erfüllung der alten Bundesverheißung das eigentliche Charakteristikum der Christen zu sehen. Darum ist auch das ununterbrochene Festhalten der freudigen Zuversicht (παρόρσηα, vgl. 10, 35) und des in ihr gegebenen hohen Vorzugs (κράγμα), welchen solche Hoffnung verleiht, die Bedingung der Zugehörigkeit zur Gottesfamilie des neuen Bundes (3, 6), und somit das unbeugsame Festhalten (vgl. 10, 23) einer überzeugungsgewissen Hoffnung (vgl. 6, 11: ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος) die Älteste Bundespflicht. Nur denen, die in solcher Hoffnung die Wiederkehr des Messias erwarten, kann er als der Erretter erscheinen (9, 28). Zur Erfüllung dieser Pflicht gehört aber eine feste Zuversicht (ἐνότησις), und es kann daher auch das ununterbrochene Festhalten derselben, als die Bedingung davon bezeichnet werden, daß wir Genossen Christi sind und bleiben, d. h. mit ihm zum Hause Gottes gehören, über das er gesetzt ist (v. 14, vgl. v. 6). Eine solche Zuversicht ist nun die πίστις ἐπὶ Θεόν, die 6, 1 zu den Fundamentalartikeln der evangelischen Verkündigung gerechnet wird; denn diese beginnt damit, daß Gott in der Sendung des Messias seine Verheißung erfüllt und ihre definitive Erfüllung garantirt hat (§. 116, a. 117 d). Ausdrücklich wird aber der Glaube 11, 1 erklärt als eine feste Zuversicht auf gehoffte Dinge (ἐλπιζόμενων ἐνότησις) und zugleich als ein Ueberzeugtsein von unsichtbaren Dingen (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων), welches derselben so gewiß macht, als sähe man sie (v. 27).²⁾

b) Der Glaube, wie er 11, 1 beschrieben wird, ist das Kennzeichen aller Frommen gewesen von Anfang an (v. 2). Je nach den verschiedenen Verheißungen, welche dieselben hatten, waren die ἐλπιζόμενα und die οὐ βλεπόμενα sehr verschieden; aber das Wesen des Glaubens wird dadurch nicht alterirt.³⁾ Bei den Gliedern des neuen Bundes ist die Summe der

2) Es liegt also auch hier (vgl. §. 82, d) im Begriff der πίστις ebenso das zuversichtliche Vertrauen auf die Treue (11, 11; vgl. 10, 23) und Macht (11, 19) Gottes, welcher seine Verheißung ausführen will und kann, wie andererseits das zuversichtliche Ueberzeugtsein von Thatsachen, welche nicht sinnfällig wahrnehmbar sind, wie z. B. die Welterschöpfung, bei welcher ausdrücklich das Sichtbare durch das unsichtbare Schöpferwort Gottes ins Dasein gerufen und nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen geworden ist, damit dieselbe Object des Glaubens bleibe (v. 3). Wie jenes Vertrauen zur παρόρσηα der Hoffnung gehört, so dieses Ueberzeugtsein zur πληροφορία derselben. Die enge Beziehung des Glaubens zur Hoffnung giebt dem Glaubensbegriffe unseres Briefes seine eigenthümliche Färbung und stellt ihn dem petrinischen (§. 44, a. Anm. 2) am nächsten. Weder schließt die πίστις die Hoffnung ein (vgl. Usteri, S. 256, vgl. auch Benjtschlag, S. 338), noch nimmt letztere ihre Stellung ein (vgl. Baur, S. 252); aber sie ist auch nicht eine Aeußerung und Beweisung oder die Blüthe und Krone des Glaubens (vgl. Riehm, S. 709. 752); denn der Glaube setzt ja die Hoffnung bereits voraus, wenn er ein Verhalten zu den ἐλπιζόμενα ist (11, 1). Vielmehr ist der Glaube die Bedingung, unter welcher allein das Festhalten der Hoffnung und damit die Erfüllung der Ältesten Bundespflicht möglich ist.

3) Bei Abel und Henoch war der Glaube die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und das Vertrauen auf seine Vergeltung (v. 6) ganz im Allgemeinen. Noah

ἐπιζόμενα, in Betreff derer sie feste Zuversicht haben, nichts Anderes, als der Inhalt der Bundesverheißung, deren Erfüllung ihnen durch die Stiftung des neuen Bundes gewährleistet ist; die οὐ βλέπόμενα dagegen sind die in diesem Bunde dargebotenen Heilsveranstaltungen und Heilsgüter, in Betreff derer sie durch die evangelische Verkündigung vollüberzeugt sind. In ihr haben wir die frohe Botschaft empfangen von der Erfüllung der Verheißung, ebenso wie die Israeliten, als Moses sie ins gelobte Land zu führen verhieß, aber das Wort dieser Botschaft kann den Hörern nichts nützen, wenn es sich nicht mit ihnen vereinigt, von ihnen gleichsam assimiliert wird durch den Glauben (4, 2). Die πληροφορία πίστεως (10, 22) kann nur vorhanden sein, wenn wir Jesum als den vollkommenen Hohenpriester (v. 21) und sein Blut als das Mittel, wodurch uns der Zugang zu Gott geöffnet ist (v. 19 f.), erkannt haben.⁴⁾ Da nun dies eben der Inhalt der Ällichen Verkündigung ist, so kommt Alles auf das Ueberzeugtsein von der Wahrheit dieser Verkündigung an, und dieses wird gefordert, wenn das 2, 1 verlangte Achten auf die Älliche Verkündigung durch die größtmögliche Zuverlässigkeit derselben motiviert wird (v. 3 f.).

c) Dieser Glaube, wie er das Kennzeichen aller Frommen gewesen, ist die spezifisch Gott wohlgefällige Gesinnung und darum das Hauptstück der δικαιοσύνη. Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (11, 6); durch den Glauben haben die Frommen des alten Bundes im Gottesworte des A. T., d. h. von Gott selbst ein gutes Zeugniß erlangt (v. 39; vgl. v. 2). Mittels des Glaubens hat Abel das Zeugniß erlangt, daß er Gott wohlgefällig (δικαιος) sei (v. 4), und Noah, der zuerst im A. T. ausdrücklich δικαιος genannt wird (Gen. 6, 9), hat

befah bereits ein göttliches Verheißungswort (v. 7: χρηματισθεῖς), so daß bei ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben mit dem Vertrauen auf seine Erfüllung zusammenfiel. Sarah und Abraham vertrauten auf die Verheißung der ihnen in dem Sohn der Verheißung zugesicherten Nachkommenschaft (v. 11 f. 17—19), Isaak und Jakob auf die Erfüllung des durch ihren Mund erteilten Segens (v. 20 f.), alle Erzväter auf den Besitz des verheißenen Landes (v. 8 f. 22). Allein da Abraham nach §. 115, a. Anm. 2 bereits dieselbe Verheißung befah, deren Erfüllung durch den alten Bund vermittelt werden sollte und durch den neuen wirklich vermittelt wird, so faßte der Glaube der Erzväter bereits die Erfüllung dieser höchsten Verheißung ins Auge (v. 13—16; vgl. v. 10), womit das Ueberzeugtsein von der Realität des unsichtbaren himmlischen Vaterlandes gegeben war (v. 13. 15); und so alle übrigen Glaubenshelden (v. 39), wenn im Einzelnen auch ihr Glaube sich daneben auf Verheißungen richtete, deren Erfüllung sie noch selbst erlebten (v. 33), wie die Beispiele in v. 28—31 zeigen. Bei Christo selbst war die ihm als Lohn vorgehaltene Freude seiner himmlischen Erhöhung der Gegenstand seines vorbildlichen Glaubens (12, 2; vgl. §. 120, d). — 4) So erklärt sich auch, warum Christus nicht direkt als Gegenstand des Glaubens genannt wird, was nicht daran liegt, daß er nur Vorbild des Glaubens ist (Wiedermann, S. 249). Als der, welcher unwandelbar ist und bleibt, was er durch seine Erhöhung zum messianischen Hohenpriester den Christen geworden, ist er nach dem Zusammenhange von 13, 8 auch hier der, auf welchen die Forderung eines ausdauernden Vertrauens auf die Verheißungserfüllung (v. 7) sich stützt. Aber eben weil dies im Hebräerbrieft immer die Hauptseite an der πίστις ist, während bei Paulus das Vertrauen auf das bereits in Christo gegebene Heil, konnte hier die paulinische Formel nicht ausgeprägt werden.

diese Gerechtigkeit κατὰ πίστιν erworben (11, 7).⁵⁾ Nur die Gläubigen gehen darum ein in die Gottesruhe (4, 3) und erwerben das ewige Leben (10, 39); von den Ällichen wie von den Ällichen Frommen gilt es, daß man nur διὰ πίστεως zum Besitze der Verheißung gelangt (6, 12).⁶⁾ In dieser Stelle ist neben der πίστις die μακροθυμία genannt (vgl. v. 15), welche, wie Jac. 5, 10. Kol. 1, 11, die Ausdauer bezeichnet, in welcher sich der Glaube bei einem scheinbaren Verzuge der Verheißungserfüllung bewährt. Kommen dann noch Leiden hinzu, welche im grellsten Widerspruche mit der Verheißungserfüllung zu stehen scheinen, so bedarf es der Geduld (ὑπομονή: 12, 1. 7), die darum, ebenso wie der Glaube, Bedingung der Verheißungserlangung ist, weil sie dazu gehört, um die Hoffnungsfreudigkeit zu bewahren, ja geradezu das, was der Wille Gottes spezifisch im neuen Bunde verlangt (10, 35 f.).⁷⁾

d) Je mehr dem Verfasser das Wesen der Gerechtigkeit im Glauben besteht, um so mehr giebt es eigentlich nur Eine Sünde, die als die Sünde schlechthin bezeichnet wird, das ist der Unglaube (12, 1. 4). Schon die erste Generation des alten Bundesvolkes erlangte die Verheißung nicht wegen ihrer Sünde (3, 16 f.), und diese Sünde war ihr Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (v. 18; vgl. 4, 6. 11, 31), d. h. ihr Unglaube (3, 19).⁸⁾ So ist auch jetzt das feige Zurückweichen

5) Es bedarf keines Beweises, daß hier nicht die dem Glauben aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit im paulinischen Sinne gemeint ist, da dieser Begriff in unserem Briefe nicht nur fehlt, sondern durch den analogen, aber von anderen Voraussetzungen aus gebildeten Begriff der τελειωσις ausgeschlossen ist (vgl. §. 115, c. 123, c). Es liegt aber auch nicht einmal in der Stelle, daß die δικαιοσύνη von Gott in Noth gewirkt wurde, da er sie nach ihrer ausdrücklichen Aussage durch sein eigenes Verhalten erwarb. Wie fern dem Verfasser der paulinische Begriff der Glaubensgerechtigkeit liegt, zeigt am deutlichsten 10, 38, wo er die von Paulus darauf bezogene Stelle Hab. 2, 4 (Gal. 3, 11. Röm. 1, 17) abweichend von Paulus, aber übereinstimmend mit dem Originalsinne, so deutet, daß ἐκ πίστεως von ὁ δίκαιος getrennt und so ebenfalls in die πίστις das Wesen der gottwohlgefälligen δικαιοσύνη gesetzt wird. — 6) Hier erst zeigt sich ganz der Unterschied dieser Fassung des Glaubensbegriffs vom paulinischen, wie dieser in der Rechtfertigungslehre seine spezifische Ausprägung empfangen hat. Denn bei Paulus ist der Glaube gerade das Vertrauen auf das in Christo bereits gegebene Heil (vgl. Anm. 4) und darum Bedingung der unmittelbar zu erfahrenden Rechtfertigung. Er ist aber auch in dieser Gestalt etwas dem Christentum spezifisch Eigenes, da der rechtfertigende Glaube Abrahams wohl dem Wesen, aber nicht dem Gegenstande nach, wie theilweise in unserem Briefe (vgl. not. b. Anm. 3), damit identisch war und die Gesetzesökonomie vollends den Gegensatz zu der Glaubensökonomie des Christenthums bildet. — 7) Nach dem Zusammenhange von v. 36 mit v. 38 f. ist die Geduld im Grunde nichts Anderes, als der im Leiden (v. 32—34) bewährte Glaube, der nicht scheu zurückweicht in der Leidensprüfung und nicht ermattet (12, 3). Der Sache nach bestand auch der Glaube der 11, 35—38 erwähnten Frommen in dieser Geduld, die bis zum Tode ausharrt (12, 4) und die Schmach Christi willig trägt (13, 13; vgl. 11, 26), wie Christus selbst darin ein Vorbild gegeben hat (12, 2 f.).

8) Wie bei Petrus (§. 44, a. c) und wenigstens nach der einen Seite auch bei Paulus (§. 82, d), so wird also auch hier der Mangel des Glaubens, welcher die Bedingung der Heilsvollendung ist (4, 3), als Ungehorsam qualifiziert (v. 11), wie umgekehrt der Glaube, welcher die endliche Errettung verbürgt, als Gehorsam gegen Christus (5, 9). Daher kommt der Unglaube nur in ein böses Herz (3, 12: καρδιά

vom Glauben (10, 38 f.: *ὑποστολή*) eine Verachtung des vom Himmel herab redenden Gottes (12, 25), ja ein Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12) und eine Hurereisünde im Sinne des A. T. (12, 16), sofern man seinem Dienst und seiner Verheißung den Dienst und die Verheißung der Welt vorzieht (vgl. Jac. 4, 4 und dazu S. 55, a). Damit ist aber dieser Abfall solcher, welche die Erkenntniß des Heiles in Christo gehabt (10, 26) und alle seine Segnungen erfahren haben (6, 4—6),⁹⁾ als eine Sünde charakterisirt, die noch viel schrecklicher ist als die Sünde des frevelhaften Ungehorsams, auf die im alten Bunde der Tod stand (10, 28). Er ist eine Frechheitsünde, ein Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (*ἐκονσίως ἀμαρτάνειν*), für das es kein Opfer mehr giebt, sondern nur noch das Strafgericht über die Gottesfeinde (v. 26 f.). Es giebt also auch im neuen Bunde, wie im alten, eine Bosheitsünde, für welche keine Sühnanstalt nicht da ist, und die daher nie vergeben werden kann, wie die Sünde wider den Geist, von der Jesus redet (S. 22, h), weil der, welcher sie begeht, nicht mehr zur *μετάνοια* erneuert werden kann (6, 4—6), wie auch Esau keinen Raum mehr zur *μετάνοια* fand (12, 17).¹⁰⁾

§. 126. Die Erfüllung der Bundesverheißung.

Obwohl die Heilsvollendung nur die Besitznahme der alten Bundesverheißung ist, so kann dieselbe, sofern sie an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist, doch auch als Lohnvergeltung betrachtet werden. a) Ueber die Ertheilung derselben entscheidet das unmittelbar bevorstehende

πονηρὰ ἀπιστίας), das durch den Betrug der Sünde verhärtet ist (v. 13; vgl. v. 8. 15. 4, 7). Nur wenn einer, gleichgültig geworden gegen die in der vollendeten Gottesoffenbarung uns dargebotene Errettung (2, 3), von der Gnade Gottes sich entfernt (12, 15) und mit profanem Sinn wie Esau um irdische Güter (d. h. nach den Verhältnissen der Erde um die Befreiung von den Verfolgungen, welche die Christen treffen) sein Erstgeburtsrecht preisgibt (v. 16), wird er im Eifer um die Erlangung der Bundesverheißung (4, 11) und damit im Eifer um das Festhalten der Hoffnung (6, 11 f.) so nachlassen, daß er im Ungehorsam aufhört, die Pflicht des Glaubens zu erfüllen, der allein zum Festhalten der Hoffnung führt. — 9) Durch solchen Abfall kreuzigt man Christum aufs Neue, indem man, den Charakter seines Todes als des Sühnopfers des neuen Bundes, worauf alle Christenhoffnung ruht, verleugnend, denselben mit den Ungläubigen für den Tod eines Verbrechers erklärt (6, 6); man tritt also den Sohn Gottes mit Füßen, achtet das Bundesblut für unrein und verhöhnt den Geist der Gnade, indem man ihn für einen lügnerischen Irregeist erklärt, von dem die messiasgläubige Gemeinde verführt ist (10, 29). — 10) Allerdings wird diese Unmöglichkeit unter dem Bilde 6, 7 f. als die Folge eines göttlichen Verwerfungsurtheils dargestellt; aber 3, 13 zeigt, daß damit nur das göttliche Verstockungsgericht gemeint ist (vgl. S. 29, d. 91, c), wonach die Herzen, welche sich der Sünde hingeben, zuletzt durch den Betrug derselben so verhärtet werden oder sich selbst verhärten (v. 8. 15. 4, 7), daß eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Können aber überhaupt Glieder der Gemeinde abfallen, so folgt, daß die ihnen kraft des Erstgeburtsrechtes gewordene Anwartschaft auf die himmlische Vollendung (12, 23; vgl. S. 124, a) keine unwider-
rufliche ist.

Gottesgericht, dessen Tag mit dem Weltuntergang anbricht und allen Gottesfeinden das ewige Verderben bringt.^{b)} Den Gläubigen aber erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben und führt ihre Seelen zum ewigen Leben.^{c)} Dann beginnt die Endvollendung in dem unwandelbaren Gottesreich, wo die Auserstandenen in der himmlischen Gottesstadt Gott schauen in Herrlichkeit und in ewiger Sabbathfeier.^{d)}

a) Während die Erzväter (11, 13) und alle Gläubigen des alten Bundes die Verheißung nicht wirklich empfangen, da sie die dazu nothwendige *τελειώσις* noch nicht empfangen konnten (v. 39 f.), so haben die Glieder des neuen Bundes zwar diese Vollendung bereits erlangt und sind daher so völlig in den Stand gesetzt, die Bundesverheißung unmittelbar zu empfangen (§. 123, c. Anm. 5), daß sie sich in Hoffnung bereits als die Erben der Verheißung (6, 17) betrachten können; allein die faktische Zuertheilung des Erbes; also das *κληρονομεῖν* im Sinne der realen Besitzergreifung des Verheißenen¹⁾ ist auch für sie noch von der *πίστις* und *μακροθυμία* abhängig (v. 12) oder von der Erfüllung der Nlichen Bundespflicht überhaupt (§. 125, c). Dann aber kann die definitive Erlangung der Verheißung auch als Lohnvergeltung für diese Erfüllung aufgefaßt werden (10, 35 f.: *μισθαποδοσία*). Allerdings ist der Lohn nur die Erfüllung einer aus eigenem Antriebe gegebenen Verheißung und die Leistung nichts Anderes, als das Festhalten der freudigen Zuversicht auf diese Erfüllung (*παρόρησία*); allein nachdem Gott einmal im neuen Bunde, wie von jeher (11, 6: *μισθαποδότης*), die Erfüllung seiner Verheißung an die Erfüllung einer bestimmten Pflicht gebunden hat, stellt sich immer wieder ein Lohnverhältniß her, das nun als Motiv für die Leistung dieser Pflicht geltend gemacht werden kann (vgl. §. 32). Wie Moses auf diese Lohnvergeltung hinblickte (v. 26), wie Christus selbst im Blick auf den ihm vorgesteckten Lohn das Kreuz erduldet (12, 2), so kann auch der Christ im Blick auf den höheren Besitz den irdischen daran-geben (10, 34).²⁾

1) Dieses reale *κληρονομεῖν* im Unterschiede von dem idealen Hoffungsbesitz, den doch im Grunde auch die Väter hatten (11, 9, vgl. 1 Petr. 3, 7 und dazu §. 51, c), wenn sie denselben auch noch in weiterer Ferne sahen (11, 13), wird auch als das *λαμβάνειν* (9, 15), *ἐπιτελεῖν* (6, 15. 11, 33), *κομίσσασθαι* (10, 36) bezeichnet. Der Ausdruck *κληρονομεῖν* (1, 14. 6, 12) geht übrigens, wie die *κληρονομία* bei Petrus (5, 50, c), zunächst nur auf das den Gläubigen zugesprochene Besitzthum (vgl. 11, 8. 9, 15); erst in Zusammenhängen, wie 6, 17, geht derselbe in den Begriff der Erbschaft über, welche die gläubigen Israeliten von den Vätern überkommen haben (vgl. 12, 7). Analog ist ja der Sohn schlechthin zum Erben über Alles eingesetzt (1, 2, vgl. §. 118, a). — 2) Es ist dies nur dieselbe Vergeltungslehre, die wir im urapostolischen Lehrtrypus (§ 51, d. 57, b) und selbst bei Paulus (§. 98, c) fanden. Auch das geht nicht über sie hinaus, wenn nach 6, 10 es auf die vergeltende Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt wird, daß er das Thun des Menschen, durch welches er seine Bundespflicht erfüllt, nicht unberücksichtigt läßt, sondern dem, der sich bisher (wenn auch nur nach einer Seite hin) bewährt hat, auch zu weiterer Bewährung verhilft (v. 9), obwohl die Erreichung dieses Zieles trotzdem immer noch von seinem ferneren Verhalten abhängig bleibt (v. 11 f.). Es liegt darum auch hier kein Grund vor, mit Ritschl II, S. 117 um rein dogmatischer

b) Wenn es eine Lohnvergeltung giebt, so giebt es natürlich auch eine Strafvergeltung, die 2, 2 mit demselben Ausdruck bezeichnet wird. Welche von beiden dem Einzelnen zu Theil wird, darüber entscheidet das definitive Gericht, welches die Fundamentallehre des Christenthums als *κρίμα αἰώνιον* verkündet (6, 2). Auf dieses Gericht hat Gott sich die Strafvergeltung (*ἐκδίκησις*) vorbehalten (10, 30), und sein Gericht ist schrecklich (v. 31) und unentrinnbar (12, 25). Es bringt über alle Gottesfeinde (*ἐπενάντιοι*), wie über die Abgefallenen, die *ἀπώλεια* (10, 27. 39), die nach 9, 27 nicht bloß der leibliche Tod, sondern jedenfalls etwas Schrecklicheres ist (10, 28 f.) und wiederholt als ein verzehrendes Feuer dargestellt wird (12, 29; vgl. 6, 8). Könnte auch in diesem Aelichen Bilde (Deut. 4, 24. 9, 3) das Feuer als das geläufige Symbol des göttlichen Zorneseifers genommen werden, so kann doch der wiederholte Hinweis auf seine verzehrende Wirkung nur so verstanden werden, daß jenes Verderben nicht mehr bloß, wie §. 34, c. 99, b, als ein Bleiben der Seele im Tode, sondern als eine Art potenzierten Todes, als qualvolle Vernichtung gedacht ist (vgl. Benschlag, S. 341).³⁾ Es folgt aber dieses Gericht nicht unmittelbar nach dem Tode eines jeden, wie man aus 9, 27 folgern wollte (vgl. noch Biedermann, S. 300), sondern es giebt einen Tag, der als der aus dem N. T. bekannte Gerichtstag Gottes (vgl. §. 40, d. 64, b) der Tag schlechthin heißt (10, 25); und dieser bricht offenbar mit der letzten großen Erschütterung Himmels und der Erde (12, 26 nach Hagg. 2, 7), d. h. mit dem Untergange dieser Weltgestalt an (vgl. 1, 11 f.), welche Vorstellung schon in den Reden Jesu anklingt (§. 33, c).

c) Wenn auch Christus nicht als Weltrichter gedacht ist, so ist doch hier wie überall der Gerichtstag unzweifelhaft zusammenfallend gedacht mit dem Tage seiner Wiederkunft, wo Gott den Erstgeborenen wiederum in die Welt einführt (1, 6); und da dieser Tag in Kurzem bevorsteht (10, 37 nach Hab. 2, 3), wird ihn die gegenwärtige Generation noch erleben.⁴⁾ Die Gläubigen aber erwarten den zum zweiten Mal sichtbar

Erwägungen willen die Gerechtigkeit Gottes von der Folgerichtigkeit seines Handelns in Hinsicht der zum Heil Bestimmten zu fassen, da eben hier nicht „die Liebesübung der Leser als eine Wirkung der göttlichen Gnade in Anschlag gebracht wird“.

3) Wenn nach §. 122, d der Tod die Strafe der Sünde ist, sofern er die Menschen der Macht des Teufels überliefert, so hört diese Macht nach 2, 14 für die Erlösten und nach §. 120, c mit der Unterwerfung aller feindlichen Mächte überall auf; die definitive *ἀπώλεια* kann daher für die, welche die Todsünde begangen haben, nicht mehr bloß das Bleiben im Tode, sondern nur etwas Schlimmeres — und das ist die damit gegebene allmähliche Vernichtung — sein. Wenn in Aelicher Weise ausschließlich Gott als Weltrichter erscheint (12, 23. 13, 4), dem man daher mit ehrerbietiger Scheu und Furcht dienen muß (12, 28), so liegt das daran, daß zu der Vorstellung des ewigen Hohenpriesters (§. 120) die Vermittlung Christi beim Weltgericht zu wenig gepaßt hätte. Dagegen übt Gott schon hier durch sein des Menschen tiefstes Inneres durchforschendes und beurtheilendes Wort eine richterliche Funktion aus (4, 12 f.).

4) Gewiß mit Unrecht schließt Riehm, S. 618 aus 3, 9, daß der Verfasser nach dem Typus des vierzigjährigen Wüstenzuges eine Zeit von 40 Jahren von dem Anbruch der messianischen Zeit bis zum Eintritt der Endvollendung in Aussicht

Erscheinenden nicht zum Gericht, sondern zur Errettung (6, 9. 9, 28). Er als der ewige Hohepriester kann die durch ihn zu Gott Nahenden endgültig vom Verderben erretten (7, 25), so daß sie nun in den Besitz der σωτηρία gelangen (1, 14: *κληρονομεῖν σωτηρίαν*).⁵⁾ Diese Errettung ist aber, wie überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 50, d. 57, d), eine Errettung der Seele, die, ganz wie in den Reden Jesu, als ein Gewinnen derselben bezeichnet wird (10, 39: *περιποίησις ψυχῆς*), da sie im ewigen Verderben, das auch hier den Gegensatz dazu bildet, verloren geht (vgl. §. 26, b. Anm. 1. 34, c),⁶⁾ und deren Korrelat daher das Leben im eminenten Sinne ist, welches schon nach Allicher Lehre (Hab. 2, 4) die Folge der wesentlich im Glauben bestehenden Gerechtigkeit oder der Unterwerfung unter die väterliche Zucht (12, 9) ist (vgl. zu diesen Korrelatbegriffen §. 50, c. 57, d. 96, c).

d) Die Endvollendung beginnt in dem unbeweglichen Reiche (12, 28), d. h. in dem vollendeten Gottesreiche (vgl. §. 34, a. 57, d), dessen Eintritt die mit der letzten Bewegung Himmels und der Erde (v. 26 f.) eintretende Umwandlung (1, 11 f.) vorbereitet. Dieses Reich erscheint unter dem Bilde der von Gott selbst gegründeten Stadt (11, 10), nach der sich als nach ihrer himmlischen Heimath schon die Erzväter sehnten (v. 14—16), weshalb sie sich auf Erden als Fremdlinge und Pilgrime fühlten (v. 13; vgl. v. 9 f.). Aber auch die Christen, obwohl sie der Hoffnung nach schon zu diesem himmlischen Jerusalem gekommen sind (12, 22), sehn sich doch nach dieser bleibenden Stadt der Zukunft (13, 14) als ihrem besseren Besitztum (10, 34) und müssen sich darum, wie bei

genommen habe, die dann allerdings in der Gegenwart ihrem Ende bereits nahe. Doch sieht der Verfasser sammt seinen Lesern den Tag bereits nahen (10, 25), wahrscheinlich weil die Vorzeichen der Katastrophe in Judäa, mit der ihn Christus zusammenfallend geweissagt hatte (§. 33, b), bereits sichtbar wurden. — 5) Da mit der Vollendung Christi als des Hohenpriesters alles vollbracht ist, was zur Errettung der Gläubigen nothwendig ist, so kann 5, 9 gesagt werden, daß er bereits der Urheber der ewigen (definitiven) Errettung geworden ist oder der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2, 10; vgl. Act. 3, 15 und dazu §. 40, d), d. h. der Führer, welcher durch seinen Eingang in die himmlische Herrlichkeit (vgl. 6, 20) Allen den Weg weist, der zu ihrer Errettung führt. Vom idealen Standpunkt der Christen Hoffnung aus betrachtet, ist die Errettung, wie nach not. a die Besitznahme der Verheißung, bereits da, wenn alle Bedingungen der zukünftigen Errettung gegeben sind (vgl. §. 96, b), weshalb auch durch Christum bereits die Errettung verkündet werden konnte (2, 3). Dagegen folgt weder aus 1, 14, noch aus 2, 3, daß der Begriff der σωτηρία auch das positive Moment der vollendeten Seligkeit einschließt (Nehm, S. 793), wie auch das ἀρχηγός τῆς σωτηρίας gewiß nicht den Urbesitzer des Heiles bezeichnet. Weder im urapostolischen noch im paulinischen Lehrtropus haben wir von dieser Wendung des in seinem Ursprunge so durchsichtigen Begriffes irgendwo eine Spur gefunden. — 6) Eben darum wird die Hoffnung im Sinne der gehofften Erfüllung der Bundesverheißung als der Anker der Seele bezeichnet, sofern dieselbe der Seele ihre endliche Rettung garantirt und sie vor dem Untergange sichert (6, 19, vgl. §. 125, a. Anm. 1). Auch in der psychologischen Basis seiner Lehranschauung nämlich zeigt unser Brief entschieden den urapostolischen Lehrtropus im Unterschiede vom paulinischen, und mit Unrecht folgert noch Nehm, S. 671 aus 4, 12, daß der Mensch trichotomisch gedacht sei (vgl. §. 27, c), da auch hier der Geist nur den tiefsten Lebensgrund der Seele bildet, die durch Einhauchung desselben entstanden ist.

Petrus (§. 51, a. Anm. 1), auf dieser Erde als Fremdlinge und Pilgrime fühlen. In dieser himmlischen Gottesstadt werden sie in unmittelbarer Nähe Gottes leben, sein Angesicht schauend (12, 14; vgl. §. 34, b. 99, b), und, vom Verderben errettet, an seiner Herrlichkeit Antheil nehmen (2, 10: εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας). Die Endvollendung ist hiernach nicht eine irdische (vgl. Niehm, S. 797); jedenfalls erscheint auch hier, wie §. 34, a. 99, b, durch die eingetretene Weltumwandlung der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben. Es bedarf daher auch zur Theilnahme an derselben noch der Auferstehung, welche der christliche Fundamentalunterricht bereits verkündet (6, 2), und welche eine bessere ist, als die bloße Wiedererweckung zum irdischen Leben (11, 35), welche einzelne Fromme erfuhren.⁷⁾ So gehen endlich die Gläubigen ein in die Ruhe Gottes; denn wie er am siebenten Tage ruhte (Gen. 2, 2), so ruhen auch sie nun von allen ihren Werken (4, 3 f.; vgl. v. 10). Die Ruhe, die Israel im gelobten Lande fand, war davon nur ein unvollkommenes Abbild (v. 8), da sie um ihres Unglaubens willen (v. 6) zur vollkommenen Ruhe nicht eingehen konnten (3, 18 f.). Damit beginnt die ewige Sabbathfeier des Gottesvolkes (4, 9).

7) Daß diese Auferstehung eine allgemeine ist (Niehm, S. 794), ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dieselbe hier als das Hoffnungsziel der Gläubigen bezeichnet wird (vgl. §. 99, b). Damit stimmt die not. b erörterte Vorstellung von der ewigen ἀπόλεια, welche auf qualvolle Vernichtung der Gottesfeinde führt, und 6, 2, wo die ἀνάστασις und das κριμα αἰώνιον die beiden Seiten der eschatologischen Zukunftsaussicht sind. Wie sich der Verfasser den Eintritt der Ueberlebenden in die Herrlichkeit der himmlischen Gottesstadt gedacht hat, erhellt nicht. Die Umwandlung der Weltgestalt scheint auch ihre Leiblichkeit mit umzuwandeln (vgl. §. 34, b). Wenn man aber neuerdings vielfach aus 12, 23 geschlossen hat, daß der Verfasser die Gläubigen sofort nach dem Tode zur Endvollendung eingehen läßt (Wiedermann, S. 300 f., Schenkel, S. 340), so beruht das auf einer falschen Fassung des τελειοῦσθαι (vgl. §. 123, c. Anm. 5) und auf der Voraussetzung einer alexandrinischen Weltanschauung, in die der Begriff der Auferstehung nicht mehr passe, obwohl man zugeben muß, daß der Verfasser dieselbe „beibehält“ und „nicht leugnet“.

Zweiter Abschnitt.

Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Fünftes Kapitel.

Die Christenhoffnung und das christliche Tugendstreben.

§. 127. Der Gegenstand der christlichen Erkenntniß.

Der Gegenstand der Erkenntniß, welche das Wesen des Christenthums ausmacht, ist zunächst die Gnade Gottes, der uns in dem neuen Kindschaftsverhältniß zur Erlangung der höchsten Verheißungen berufen hat. a) Diese Verheißungen sind zwar die altprophetischen; aber sie haben durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Bürgschaft für ihre Erfüllung empfangen. b) Die Erkenntniß ist daher zugleich eine Erkenntniß Christi als unseres messianischen Herrn und Erretters, der durch die von ihm beschaffte Reinigung und Loskaufung von der Sünde uns die Heilsvollendung garantirt. c) Auf diese Vollendung bezieht sich darum auch der Glaube, der als ein unerfetzliches, von Christo geschenktes Gut treu bewahrt werden muß. d)

a) Das Christenthum erscheint im zweiten Briefe Petri von subjektiver Seite her zunächst, ähnlich wie in den Pastoralbriefen (§. 107, a), als Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*), auf Grund deren die Christen den Befleckungen der Welt entflohen sind (2, 20).¹⁾ Diese Erkenntniß ist aber keineswegs eine Einsicht in irgend welche transcendente Geheimnisse und hat daher mit alexandrinischer Spekulation nichts zu thun. Wenn in solcher Erkenntniß den Christen Gnade und Heil gemehrt werden soll (1, 2), so wird dieselbe dort ausdrücklich als eine Erkenntniß Gottes und unseres Herrn Jesu bezeichnet, durch welchen jener uns das verliehen haben muß, dessen Mehrung gewünscht

1) Dem entsprechend heißt das Christenthum 2, 2 der Weg der Wahrheit, d. h. die der uns gegebenen Wahrheit (1, 12) entsprechende Lebensweise. Auch Jud. v. 5 sind die Leser solche, die schon einmal Alles erkannt haben, was die Bedingung der Errettung sei, auf die sie schon einmal vertrauen gelernt haben (v. 3).

wird, wie denn auch nach 3, 18 das Wachsthum im christlichen Leben objektiv in der Gnade, subjektiv in der Erkenntniß Christi als dessen beruht, durch den uns diese Gnade zu Theil geworden ist.²⁾ Daß uns also Gott seine Huld zugewandt und mit ihr alles Heil gegeben hat, das ist es, was wir in Christo erkennen. Seine göttliche Macht ist es, die uns Alles, was zum neuen Leben gehört, schenkt, indem er in uns die Erkenntniß dessen wirkt, der uns berufen, d. h. zur Heilsvollendung bestimmt hat durch seine *δόξα καὶ ἀρετή* (1, 3, vgl. 1 Petr. 2, 9: *τὰς ἀρετὰς τοῦ καλέσαντος*), durch welche er uns die größten und werthvollsten Verheißungen geschenkt hat (v. 4).³⁾

b) Die Verheißungen, welche uns im Christenthum geschenkt werden, sind, wie §. 115, a, keine neuen, sondern, wie aus 3, 13 erhellt, die in den Worten der heiligen Propheten des A. T. (v. 2) enthaltenen.⁴⁾ Diese nämlich haben, vom heiligen Geist getrieben, geredet, was sie von Gott empfangen (1, 21: *ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἁνθρώποις*). Aber freilich ist dieses prophetische Wort an sich selbst nur einer Demente gleich, die an einem dunklen Ort ein mattes Licht verbreitet, weil jede Weissagung der Schrift, sofern sie eben eine von Gott eingegebene, selbst von dem Empfänger keineswegs in ihrer Beziehung vollkommen durchschaute ist (1 Petr. 1, 10—12; vgl. §. 46, a. Anm. 1), nie sich selbst ihre Deutung giebt, sondern dieselbe erst empfängt, wenn der Tag der Erfüllung anbricht und das helle Licht ihres vollen Verständnisses dem Morgenstern gleich in den Herzen aufgeht (1, 19 f.). Insofern sind die in dem Prophetenwort enthaltenen Verheißungen den Christen gleichsam neu geschenkt (v. 4), weil sie eben dazu berufen sind, die Erfüllung dieser Verheißungen zu empfangen, und bereits in Christo den Beginn dieser Erfüllung geschaut

2) Es ist dabei freilich nicht an die Gnade im spezifisch paulinischen Sinne (§. 75) zu denken, sondern an die uns in Christo gegebene Gabe der göttlichen Huld, wie bei Petrus (§. 45, b), da die Gnade nur, wenn sie als Heilsgut gedacht, einer beständigen Nahrung (1, 2; vgl. 1 Petr. 1, 2) fähig ist. Eher erscheint sie Jud. v. 4 als das Heilsprinzip, das mißdeutet und mißbraucht werden kann. — 3) Schon die Voranstellung der *κλήσις* vor die *ἐκλογή* 1, 10 zeigt, daß die Begriffe der Erwählung und Berufung nicht in paulinischer Weise (§. 88) fixirt sind, sondern in petrinischer Weise (§. 45, b) denselben göttlichen Akt von verschiedener Seite her bezeichnen. Auch nach Jud. v. 1 sind die Christen Berufene und zwar zu Kindern Gottes und Dienern Christi Berufene; denn es ist in Gott als dem, d. h. ihrem Vater (vgl. v. 4: *ὁ θεὸς ἡμῶν*) begründet, daß sie Geliebte (*ἡγαπημένοι*) und vor dem Abfall für Christum Bewahrte (vgl. v. 24) sind. Man braucht sich also nur durch Gott in dieser Liebe Gottes zu bewahren (v. 21), wie denn der Brief mit dem Wunsch beginnt, daß dieselbe nebst der Barmherzigkeit Gottes und dem durch Christum gegebenen Heil (*ἐιρήνη*) immer reicher gemehrt werde (v. 2). Obwohl auch Petrus die Berufung zur Kinderschaft kennt (§. 45, d), so erwähnt doch diese Betonung der göttlichen Liebe (vgl. §. 83, a), wie die Angehörigkeit der Berufenen (§. 88, a) an Christum stärker an Paulus (vgl. Röm. 1, 6: *κλητοὶ Ἱησοῦ Χριστοῦ*).

4) Zu diesen Propheten rechnet der Judasbrief auch den Henoch, indem er das unter seinem Namen umlaufende apokalyptische Buch als ein echtes und darum prophetisches citirt (v. 14 f.), wie er denn auch die apokalyptische *Ascensio Mosis* kennt und als glaubhaft gebraucht (v. 9; vgl. 2 Petr. 2, 11 und v. 16, wo auch Bileam ein Prophet heißt).

haben, womit, wie bei Petrus (§. 51), die Hoffnung in den Mittelpunkt der Anschauung vom Christenleben gerückt ist. Die Apostel nämlich haben auf Grund dessen, was sie selbst auf dem heiligen Berge (d. h. bei der Verklärung) sahen und hörten, wo ihnen Christus in seiner Herrlichkeit erschien und eine Stimme ihn für den Messias erklärte, die göttliche (vgl. v. 3) Machtsfülle Christi verkündigt, wie sie sich bei seiner messianischen Ankunft offenbaren soll (v. 16—18). Damit ist einerseits ein neues Licht gefallen auf die Art, wie sich die prophetische Verheißung (mittels der Parusie Christi; vgl. auch 3, 4) erfüllen wird, andererseits hat diese Erfüllung selbst eine neue Bürgschaft empfangen, so daß wir nun das prophetische Wort als ein zuverlässigeres besitzen (1, 19).

c) Hat die prophetische Verheißung durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Gewißheit erhalten, so folgt von selbst, daß es vor Allem auf die Erkenntniß Christi als unseres erhöhten Herrn (1, 2. 8, vgl. v. 14. 16) ankommt, weil er durch seine Erhöhung unser göttlicher Herr und Erretter geworden ist ($\delta \kappa\upsilon\rho\iota\sigma \eta\mu\omega\nu \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho$: 1, 11. 3, 18) oder der Herr und Erretter schlechthin (2, 20. 3, 2).⁵⁾ Er wird sogar 1, 1 als ihr Gott und Erretter bezeichnet, sofern ihm die göttliche Gerechtigkeit eignet, wie nach 3, 15 die göttliche (v. 9, vgl. 1 Petr. 3, 20) Langmuth oder nach 1, 3 die göttliche Machtsfülle, und 3, 18 durch eine Doxologie gepriesen, wie sie Judas auf den einigen Gott bezieht (v. 25). Kraft dieser seiner gottgleichen Herrschaft und Herrlichkeit eben kann der Messias die Seinen vom Verderben erretten und er wird es thun, weil nach dem Zusammenhange von 1, 8 f. vorausgesetzt wird, daß wir in der Erkenntniß Christi zugleich die Gewißheit erhalten, die Reinigung von den vormaligen Sünden empfangen zu haben, und sofern nach 2, 1 er selbst der Herr ($\delta\epsilon\sigma\tau\omicron\rho\iota\varsigma$, vgl. Jud. v. 4) ist, der uns von der Knechtschaft der Sünden losgekauft hat.)

d) Wenn die Heidenchristen auf Grund der Gerechtigkeit (Unparteilichkeit) Christi einen gleichwerthigen Glauben erlangt haben wie die Judenthristen (1, 1), so kann damit nur die Zuversicht auf dieselbe Heilsvollendung gemeint sein, die diese kraft der Verheißung erwarten, und nach dem Zusammenhange mit v. 3 f. ist auch die $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, die bei ihnen vorhanden (v. 5), nur das Vertrauen auf die Erfüllung der in der Berufung ihnen geschenkten Verheißungen, wie bei Petrus (§. 44, a. Anm. 2) und namentlich im Hebräerbrieft (§. 125, b). Wenn Judas v. 3 ermahnt,

5) Auch Jud. v. 4. 17. 21. 25 heißt er $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\sigma \eta\mu\omega\nu$, und sicher ist dies im Sinne göttlicher Herrschaft gemeint, da bei beiden $\kappa\upsilon\rho\iota\sigma$ noch sehr häufig von Gott vorkommt (2, 9. 11. 3, 8 ff. Jud. v. 5. 9. 14), wie §. 50, a. Sonst heißt in beiden Briefen Jesus nur Ἰησοῦς Χριστός . Nie wird er $\delta \text{ υἱός } \theta\epsilon\omicron\upsilon$ genannt; nur 1, 17 heißt mit Beziehung auf die ihn für den Sohn Gottes im messianischen Sinne erklärende Gottesstimme (not. b) Gott der $\pi\alpha\tau\eta\rho$ (vgl. 1 Petr. 1, 2 f. und dazu §. 50, a. Anm. 1). Dagegen bezieht sich das $\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma \pi\alpha\tau\eta\rho$ bei Jud. v. 1 auf die Kindschaft der Christen (Anm. 3). — 6) Bei der Reinigung von den Sünden denkt man am natürlichsten an die durch die Besprengung mit dem Blute Christi bewirkte (1 Petr. 1, 2; vgl. §. 49, c) Reinigung von der Sündenschuld (vgl. §. 123, a), da auch 2, 1 an die petrinische $\lambda\omicron\gamma\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ (§. 49, d) erinnert, d. h. an die Befreiung von der Herrschaft der Sünde, welche uns die Errettung verbürgt.

für den Glauben zu kämpfen, so zeigt der ganze Brief, in welchem es sich nirgends um Behefragen handelt, daß dabei nicht an eine Glaubenslehre zu denken ist, sondern an ein ernstliches Ringen, durch welches man die Versuchung zu dem die endliche gemeinsame σωτηρία vereitelnden und darum das Vertrauen auf die Heilsvollendung illusorisch machenden sittlichen Abfall (v. 4) überwindet. Der Glaube ist also hier als ein Gut gedacht (vgl. 1, 1), und zwar als ein unerseßliches, weil dies der Christengemeinde der Gegenwart (τοῖς ἀγίοις) einmal anvertraute Gut, wenn es verloren gegangen, nicht durch ein anderes gleich werthvolles ersetzt werden kann. Nur als das allerwerthvollste und daher mit heiligstem Ernste zu hütende Gut heißt der Glaube auch Jud. 20 ἀγώματος; und wenn sie sich vor Allem hinsichtlich dieses Glaubens allezeit weiterzufördern haben, so erhellt daraus, daß derselbe als die Grundlage des ganzen Christenlebens (vgl. 1, 5) gedacht ist.⁷⁾

§. 128. Das christliche Tugendstreben.

Die christliche Erkenntniß erweist sich als fruchtbar, wenn die Verkündigung des in Christo gegebenen Heiles den Eifer zum christlichen Tugendstreben weckt. a) Indem dieselbe nämlich die Verheißungen uns vorhält, zu deren Erlangung wir bestimmt sind, macht sie diese davon abhängig, daß wir uns unbefleckt erhalten, und weckt so mittelst des verheißenden und gebietenden Gotteswortes den Eifer, auf dem gewiesenen Wege uns ihre Erfüllung zu sichern. b) Das Wesen der christlichen Sittlichkeit theils im Allgemeinen in der gottesfürchtigen Frömmigkeit und Gerechtigkeit, theils insbesondere in der Liebe, vor Allem in der Bruderliebe. c) Die Mahnung zum christlichen Tugendstreben war aber um so dringlicher in einer Zeit, wo ein prinzipieller Libertinismus auftrat, der in seiner falschen Freiheitslehre bereits den Keim einer widerchristlichen Häresie zeigte. d)

a) Nur wenn der Eifer nicht fehlt, bei seinem Glauben zu dem, was die göttliche ἀρετή (1, 3) behufs unserer Heilsvollendung gethan hat,

7) Es ist kein Grund, die πίστις im Petrus- oder Judasbriefe im objektiven Sinne zu nehmen, wie Schmid II, S. 216. 143 will, zumal Jud. v. 5 das μὴ πιστεύσαντες ohne Zweifel den Mangel an Gottvertrauen bezeichnet, um deswillen die murrende Wüstengeneration umkam (vgl. Num. 14). Ein solcher Grund liegt auch nicht in dem ἀγώματος v. 20, das nur im Gegensatz gegen die, welche verächtlich auf diesen Gemeinglauben herabsehen, ihn als einen von Gott herstammenden bezeichnet, dessen Heiligkeit ihn unantastbar macht. Denn heilig ist auch in unseren Briefen, wie §. 84, d. Num. 11, zunächst das, was von Gott herkommt, wie der Geist Gottes (Jud. v. 20. 2 Petr. 1, 21) und das göttliche Gebot (2, 21); sodann alles, was Gott im engeren Sinne angehört, wie seine Engel (Jud. v. 14; vgl. §. 64, a), seine Propheten (3, 2; vgl. Luc. 1, 70. §. 106, a) und die Christen (Jud. v. 3), deren Wandel darum heilig sein muß (3, 11). Auch 1, 18 heißt der Berg der Verkündung heilig, weil er durch das dortige Erlebnis der Apostel eine höhere Weihe empfangen hat (vgl. Act. 7, 33. 21, 28. 6, 13. Matth. 24, 15).

auch seine sittliche Thatkraft (*ἀρετή*) und alle christliche Tugenden beizusteuern (v. 5 ff.), stellt dies heraus, daß es nicht Träge und Unfruchtbare sind, die in die Erkenntniß Christi versetzt sind (v. 8); andernfalls sind die Christen unfruchtbare Bäume (Jud. v. 12). Die wahre Erkenntniß muß also für das sittliche Leben Frucht bringen. Es muß einer ganz blind, oder doch sehr kurzsichtig und vergeßlich sein, wenn ihn nicht die Erkenntniß, daß er durch Christum von den Sünden gereinigt ist, zur Vermeidung der Sünden antreibt (1, 9; vgl. §. 49,d): Wer in der christlichen Wahrheit befestigt ist (v. 12), der weiß, daß, wer seine Berufung und Erwählung festmachen und seiner Heilsvollendung sicher sein will (v. 10 f.), seine Erkenntniß im christlichen Tugendstreben (v. 5 ff.) fruchtbar erweisen muß (v. 8 f.). Wer die falsche Freiheitslehre verkündigt, der verleugnet den Herrn, als ob er nie erkannt hätte, daß derselbe ihn von der Sündenherrschaft befreit hat (2, 1). Durch die Erkenntniß der uns zu Theil gewordenen Berufung wird uns Alles geschenkt, was zu dem wahren, d. h. Gott wohlgefälligen Leben gehört (1, 3; vgl. Luc. 15, 24. 32); dies Leben ist also die v. 8 geforderte Frucht der Erkenntniß. Wenn aber jenes Geschenk auf die *θεία δύναμις* Christi zurückgeführt, und diese Erkenntniß doch nur durch das Wort der evangelischen Verkündigung gewirkt wird, so muß derselben, wie bei Petrus (§. 46,a), eine unmittelbar göttliche Kraft beigelegt sein.

b) In Folge der Gotteswirkung, welche die evangelische Verkündigung ausübt, indem sie die fruchtbringende und erneuernde Erkenntniß hervorruft, sind die Christen den Befleckungen entronnen, mit welchen der *κόσμος* dadurch, daß er sündhafte Begierden im Menschen erregt, denselben beichmüht (2, 20: *ἀποργόνιες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει*), und eben damit dem Verderben, welches auf Grund dieser sündhaften Begierde in der Welt herrscht (*ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά*: 1, 4).¹⁾ Die Christen wissen sich also ausgefondert von denen, die diesem Verderben verfallen, und zur Errettung von demselben berufen; aber es muß durch den Eifer in der Beweijung jener fruchtbringenden Erkenntniß ihre Berufung und Erwählung festgemacht (v. 10), d. h. die Realisirung des dadurch intendirten Zieles immer aufs Neue gesichert werden. So wird auch hier, wie bei Petrus (§. 51,d), die Hoffnung das Motiv für alles christliche Tugendstreben. Wenn schon die in der Berufung uns geschenkten werthvollen und größten Verheißungen, die den Grund der Hoffnung bilden, uns ermöglichen, (durch die Wiedergeburt, vgl. §. 46,a) der göttlichen Natur (nämlich der Gott eigenthümlichen *ἀγιότης*, vgl. §. 45,d) theilhaftig zu werden (1, 4), so erzeugt der Blick auf eben diese Ver-

1) Der Begriff des *κόσμος* bezeichnet auch hier noch nicht, wie bei Paulus (§. 67, a), die der Sünde verfallene Menschenwelt, sondern, wie im urapostolischen Lehrtrypus (§. 46, b. Anm. 3. 55, a), die Gesamtheit des creatürlichen Daseins, den gegenwärtigen Weltbestand (vgl. auch Hebr. 4, 3. 9, 26. 10, 5), sofern von ihm auf die Menschen, wie sie nun einmal sind, ein verführerischer Reiz ausgeht. Der alte Weltbestand, der in der Sündfluth unterging (2, 5. 3, 3), wird ausdrücklich als *κόσμος ἀσέπων* bezeichnet (2, 5), um ihn als von gottlosen Menschen erfüllt zu charakterisiren. Zu der Hervorhebung der sündlichen Begierde als des Charakteristikums des vorchristlichen Lebens vgl. §. 46, b. 56, a, aber auch §. 66, c.

heilungen (3, 13) den Eifer, sich nun auch heilig und unbefleckt zu bewahren, damit man in Frieden, d. h. ohne Besorgniß der Endentscheidung entgegensehen könne, welche definitiv über die Erlangung des Verheißenen bestimmt (3, 11. 14). Wenn diese Bewahrung, kraft derer wir einst freudig vor Gottes Richterstuhl treten können, auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt wird (Jud. v. 24, vgl. v. 1), so bieten auch unsere Briefe Anhalt genug, dies mit Petrus (S. 46, a) von der Wirksamkeit Gottes durch sein Wort zu verstehen, dem ja schon nach 1, 3 (vgl. not. a) eine göttliche Kraft beigelegt war. Was aber dort von der Heilsverkündigung gesagt war, gilt ebenso von dem in der Erkenntniß Christi überkommenen heiligen (d. h. von Gott stammenden) Gebot, das uns den Weg der Gerechtigkeit weist (2, 20 f.). Denn sowohl das von den Aposteln überlieferte Gebot Christi, des messianischen Herrn und Erretters, wird 3, 2 den Weissagungen der Propheten an die Seite gesetzt, wie das von Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit in all seinen Briefen eingeschränkte (v. 15 f.) Gebot, sich Angesichts der erwarteten Endvollendung unbefleckt zu erhalten (v. 14), an Autorität dem Wort der Allmächtigen Schrift gleichgestellt (v. 16).²⁾

c) Die tiefste Wurzel der christlichen Sittlichkeit bildet hier, wie in den Pastoralbriefen (S. 107, c), die *εὐσέβεια*; in sie wird das Wesen des wahren Lebens (1, 3; vgl. not. a) zusammengefaßt. Die sittliche Thatkraft (*ἀρετή*) nämlich genügt nicht, wenn nicht die verständige Einsicht (*γνῶσις* im Sinne von 1 Petr. 3, 7) hinzukommt (v. 5), welche ihr die rechte Art ihrer Bethätigung vorschreibt. Auch diese hilft aber nichts ohne die Energie der Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*), weil sonst die natürliche Leidenschaft die verständige Einsicht überflügelt, und ohne die Energie der Geduld (*ὑπομονή*), die durch die äußere Leidensanfechtung sich nicht hindern läßt in der einsichtigen Bethätigung der sittlichen Thatkraft. Alle natürliche Einsicht und Stärke hilft aber nichts ohne die gottesfürchtige Gesinnung der wahren Frömmigkeit (*εὐσέβεια*), weil diese allein dem sittlichen Streben seinen Werth giebt (v. 6). Erst diese Frömmigkeit erzeugt den normalen, gottwohlgefälligen Lebenszustand der *δικαιοσύνη*, deren Erweisung (*ὁδὸς δικαιοσύνης*: 2, 21) das göttliche Gebot fordert und die daher in der Endvollendung vollkommen realisiert werden muß (3, 13).³⁾ Eigentümlich aber ist dem Christenthum die auf Grund des

2) Aus beiden Stellen erhellt, daß hier, wie bei Petrus (S. 46, a), die Verkündigung der Apostel eben solch ein Gotteswort ist, wie das Gotteswort des N. T. (vgl. auch S. 89, a. 116, b). Als solches wird jenes Gebot ebenso mit Gottes Kraft wirkend gedacht sein, wie das Wort des vollkommenen Gesetzes bei Jacobus (S. 52). Nur die Art, wie nach Jud. v. 20 die Selbstbewahrung in der Liebe Gottes, zu welcher im Blick auf die Erwartung der Endentscheidung aufgefordert wird (v. 21), durch das Gebet im heiligen Geist vermittelt gedacht ist, erinnert an die paulinische Lehre vom heiligen Geiste (vgl. v. 19), der 1, 21 nur als Prinzip der Prophetie erwähnt wird.

3) Daher bilden die *εὐσέβεια* den Gegensatz zu den *ἀδικοί* (2, 9), und die einzelnen Erscheinungen der *εὐσέβεια* sind identisch mit den Erscheinungsformen des gottgeweihten Wandels (3, 11: *ἀγαταῖς ἀναστροφαῖς*; vgl. 1 Petr. 1, 15), in welchem sich die Theilnahme an der göttlichen Natur (not. a) realisiert. Ebenso entsprechen sich in den Pastoralbriefen die *εὐσέβεια* und die *δικαιοσύνη* (S. 108, c), und ganz analog bei Petrus

neuen Rindschäftsverhältnisses nothwendig gewordene Bruderliebe (*φιλὰς δελφία*; vgl. §. 47, a) und die über den Kreis der christlichen Brüder (1, 10. 3, 15) hinausgehende allgemeine Liebe (1, 7: *ἀγάπη*).

d) Der Judasbrief ist wesentlich gerichtet gegen eine innerhalb der Christengemeinde auftauchende heidnische Gottlosigkeit (*ἀσεβεία*: v. 4. 15. 18; vgl. 2, 6. 3, 7), deren Eigenthümlichkeit der Wandel in den Lüsten (Jud. v. 16. 18; vgl. 3, 3), insbesondere in den befleckenden Lüsten des Fleisches (2, 18; vgl. v. 10. 13 f. Jud. v. 7 f. 23) und in der Habgier (2, 14; vgl. v. 3) — den spezifisch heidnischen Sünden (§. 69, d) — ist.⁴⁾ Mit dieser Gottlosigkeit verband sich eine sittliche Zügellosigkeit, die sich an kein Gesetz gebunden achtete (2, 7: *ἡ τῶν ἀθεσμων* — vgl. 3, 17 — *ἐν ἀσελείᾳ* — vgl. 2, 2. 18 — *ἀναστροφῇ*) und zwar eine grundsatzmäßige. Denn wenn diese Libertinisten die göttliche Gnade zur *ἀσέλγεια* verkehrten (Jud. v. 4), so müssen sie in ihrem Gnadenstande die Berechtigung zu solcher Lizenz gefunden haben, und aus v. 19 erhellt, daß sie als die wahren Pneumatiker sich dieselbe zusprachen.⁵⁾ Sofern nun der Christ dem Gebote Christi als seines Herrn folgen soll, kann dieser Libertinismus auch als Verachtung und Verleugnung der Herrschaft Christi charakterisirt werden (v. 4. 8; vgl. 2, 1. 10), dem darum die Verufenen als treue Unterthanen bewahrt werden (Jud. v. 1); sofern derselbe aber zugleich unter die Gewalt des Teufels bringt, als lästerliche Geringschätzung der dämonischen Majestäten (*δόξαι*: v. 8—10; vgl. 2, 10 f.). Erst im zweiten Petrusbriefe aber erscheint dieser Libertinismus ausdrücklich als Verkündiger einer falschen Freiheit (2, 17—19), der sich auf mißverständene oder verdrehte Aussprüche Pauli und des A. T. stützt (3, 16).⁶⁾

die Gottesfurcht und die Gerechtigkeit (§. 45, c), zumal auch hier, wie dort, beide keineswegs dem christlichen Leben charakteristisch sind, vielmehr schon die Aelichen Frommen *ἐδούσεως* (2, 9) und *δικαιοι* (v. 7 f.; vgl. v. 5) waren.

4) Daß auch bei Paulus die *ἀσέβεια* das Charakteristikum des Heidenthums ist, sahen wir §. 69, b. Der zweite Petrusbrief, der aus dem Judasbriefe die Charakteristik jener Libertinisten entlehnt, scheint im Gegensatz dazu die Bezeichnung der Gottesfurcht als *ἐδούσεως* (statt des Aelisch-petrinischen *φόβος θεοῦ* §. 45, c) gewählt zu haben. Zu den fleischlichen Lüsten dieser Libertinisten gehört auch die Schwelgerei, durch welche sie die Liebesmahle entweichten (Jud. v. 12; vgl. 2, 13). Anfänge davon fanden wir schon in der Korinthergemeinde (§. 85, d). Uebrigens steht *σάρξ* in unseren Briefen überall nur im eigentlichen (2, 10. 18. Jud. v. 7 f. 23), nie in dem spezifisch paulinischen Sinne; vgl. §. 27. — 5) Wenn sie in dieser Stelle als die Unterschied machenden (*οἱ ἀποδιορίζοντες*) bezeichnet werden, so erhellt aus dem Folgenden, daß sie eben zwischen Psychikern und Pneumatikern unterschieden und sich zu den letzteren höhsten, während der Verfasser behauptet, daß sie gerade Psychiker seien, die in Wahrheit den Geist als das höhere Lebensprinzip noch gar nicht haben, weil sie sich ganz dem natürlichen Triebleben hingeben. Es scheint hier also *ψυχὴ* im Gegensatze von *πνεῦμα* ganz im paulinischen Sinne (§. 68) genommen zu sein, während 2, 8. 14 *ψυχὴ*, wie überall im urapostolischen Lehrtraktat (§. 27), die Seele als Trägerin des höheren Lebens im Menschen bezeichnet. — 6) Der Verfasser befürchtet, daß sich in Zukunft diese falsche Freiheitslehre zu einer förmlichen Theorie ausbilden und eine höchst erfolgreiche, seelenverderbliche Propaganda machen werde; denn wie einst im Volke falsche Propheten auf-

§. 129. Die Weltkatastrophe und die Heilsvollendung.

Alle Gottesgerichte der Vergangenheit sind nur ein Vorbild des Strafgerichts, das am großen Tage des Herrn allen Gottlosen, auch denen der Vergangenheit, erst definitiv das Verderben bringt. a) An diesem Tage geht nämlich die gegenwärtige Welt im Feuer unter, das die dem Verderben der Welt Verfallenen mit dahintrafft. b) Bei seiner Parusie, die nur aufgeschoben ist, um den Christen Raum zur Buße zu lassen, erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben. c) Es beginnt dann sein ewiges Reich in der neuen Welt, in das die tugendefrigen Christen zum Lohne eingehen, um dort als Gerechte ewig zu leben. d)

a) Indem Judas die Weissagung des Henochbuches von dem göttlichen Gerichte (v. 14 f.) mit auf die *ἀσέβεις* seiner Gegenwart bezieht (*ἐπροφητεύσεν καὶ τοῖς*), kann er sagen, daß die Libertinisten schon vorlängst beschrieben seien für dieses Urtheil (v. 4), welches sie als *ἀσέβεις* dem Strafgerichte Gottes überweist, und, wie es 2, 3 heißt, fortan nicht müde wird, sie dem endlichen Verderben preiszugeben. Einen Typus dieses Verderbens (*ἀπώλεια*: 3, 7. 9. 16), das, wie §. 34, c. 57, d, zunächst als ein jähes, gewaltfames Ende gedacht ist, bildet der leibliche Tod, welchem die aus Aegypten errettete Generation des Volkes Israel verfiel, weil sie ihres Unglaubens wegen zum zweiten Male nicht errettet wurde (Jud. v. 5), der jähe Untergang der Kette Kora (v. 11) oder das schreckliche Ende, welches die Zeitgenossen Noahs in der großen Fluth fanden (2, 5; vgl. §. 50, d). Ein noch bestimmteres Vorbild aber giebt der Untergang Sodoms und Gomorras (2, 6: *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν*), sofern diese Städte in einem unauslöschlichen Feuer fortbrennen unter dem sie bedeckenden Meere (Jud. v. 7), das, wie §. 34, d. 126, b, als Symbol des göttlichen Zorngerichts gedacht ist. Wenn endlich das vorbildliche Gottesgericht selbst die Engel nicht verschonte, die nach Gen. 6 widernatürliche Unzucht mit den Menschentöchtern trieben und dafür in dem Strafort des Hades (*ταρταρώς*) mit ewigen Banden gebunden und mit tiefer Finsterniß bedeckt sind (Jud. v. 6. 2, 4), so ist das Verderben als dunkelste Finsterniß, d. h. als tiefste Unseligkeit (§. 34, d) gedacht, wie Jud. v. 13, wo die Libertinisten als Irrsterne geschildert werden, denen das Dunkel der Finsterniß für ewig aufgespart ist (vgl. 2, 17). Alle diese Gerichtsakte sind aber nur vorläufige; die sündigen Engel (v. 4), wie alle Gottlosen, sind an ihrem gleichsam provisorischen Strafort nur aufbewahrt auf das Gericht des großen Tages (Jud. v. 6), d. h. des Gerichtstages (2, 9. 3, 7), welcher hier noch in altprophetischer Weise der Tag des Herrn heißt (*ἡμέρα κυρίου*: v. 10. 12; vgl. §. 40, d),

standen, so wird es auch in dem Mächtigen Gottesvolf (vgl. §. 45, a) an falschen Lehrern (*ψευδοδιδάσκαλοι*) nicht fehlen (2, 1—3). Vielleicht ist im Blick auf diese keimende Irrlehre, ähnlich wie in den Pastoralbriefen, das Christenthum mit Vorliebe als *ἐπίγνωσις* gefaßt (§. 127, a).

weil Gott an ihm mit seinen Engelnmyriaden (vgl. Hebr. 12, 22) als der Weltrichter erscheint (Jud. v. 14 f.), vor dessen Majestät Alle stehen werden, um ihr definitives Urtheil zu empfangen (v. 24).

b) Aber der ganze gegenwärtige Weltbestand ist der *φθορά* verfallen¹⁾ und darum, wie auch bei Paulus (§. 99, b), dem Untergange bestimmt. Die Art, wie sich der Verfasser den bevorstehenden Weltuntergang näher denkt, hat man unnöthiger Weise aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern gesucht. Ganz nach dem Berichte der Genesis denkt er 3, 5 Himmel und Erde in ihrer ursprünglichen Gestalt auf das Schöpferwort Gottes aus den Wassern des Chaos hervorgegangen und zwar so, daß die Entstehung des Himmels durch die Scheidung der Wasser (Gen. 1, 2. 7. 9 f.) vermittelt war. Diese alte Welt ist durch das Wasser der Fluth untergegangen (v. 6), und die jetzige Weltgestalt ist durch das Verheißungswort Gottes (Gen. 9, 11) gegen eine neue Sündfluth geschützt. Soll demnach auch sie untergehen, so bleibt nur noch das Feuer übrig, als das Element, welches ihr diesen Untergang bringen wird; und da auf Grund Alicher Schilderungen das Zorngericht Gottes als ein verzehrendes Feuer gedacht war, so lag es nahe, den am Tage des Gerichts erfolgenden Weltuntergang durch das Feuer im eigentlichen Sinne vermittelt zu denken, für welches also gleichsam die jetzige Weltgestalt aufgespart ist (v. 7). Am Tage des Herrn werden die Himmel sich brennend auflösen, ihre festen Grundbestandtheile, wobei vielleicht an die Gestirne gedacht ist, in der Fluth zerschmelzen und die Erde sammt ihren Werken verbrennen (v. 10). Da nun nach v. 12 dieser Weltbrand eintritt um des Anbruchs des Gerichtstages willen, der den Gottlosen zum Verderben bringt (v. 7), so liegt hier ganz deutlich die Vorstellung zu Tage, daß der Weltuntergang selbst die Gottlosen dahinrafft (vgl. §. 126, b mit §. 33, c) und sie dem Verderben überliefert als dem Tode, aus welchem es keine Errettung mehr giebt.

c) Der Tag des Gerichts und des Weltunterganges ist zugleich der Tag der Parusie Christi, welche die Apostel nach 1, 16 verkündigen, weshalb seine Ankunft auch 3, 12 mit diesem technischen Ausdruck bezeichnet wird.²⁾ Wenn Judas die apostolische Weissagung von frivoler Sitten-

1) Darum heißt es 1, 4, daß die Wiedergeborenen der in der Welt herrschenden *φθορά* entronnen sind (§. 128, b), während die, welche gleichsam nur instinktmäßig, wie die unvernünftigen Thiere, sich auf die irdischen Dinge verstehen, indem sie dieselben zu Genüßmitteln verwenden, dadurch der diesen Dingen bestimmten *φθορά* verfallen (*ἐν τοῖς τοῖς φθέρουσιν*: Jud. v. 10; vgl. 2, 12. 19).

2) Christus aber erscheint bei dieser seiner Parusie nach §. 127, c als der Erretter, wie Act. 5, 31 §. 40, d), wie bei Petrus (§. 50, d), in den Pastoralbriefen (neben Gott, vgl. §. 108, a) und im Hebräerbrief (§. 126, c), oder wenigstens, wie Jud. v. 25, als der Mittler der Errettung vom Gericht und Weltuntergange, die nach Analogie von §. 34, b. Anm. 4 gedacht sein muß. Diese allen Christen gemeinsame (v. 3) Errettung, deren Vorbild die Errettung Israels aus Aegypten bildet (v. 5), kann man selbst den Verführten noch ermöglichen, indem man sie wie einen Brand aus dem Feuer reißt (v. 23). Uebrigens ist es nach Obigem ganz willkürlich, wenn Baur, S. 319 f. behauptet, daß unser Brief bereits ein völliges Verzichten auf die ursprüngliche Parusiehoffnung zeige.

losigkeit, die ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου, d. h. am Ende der vormessianischen Weltperiode auftreten werde, wie sie auch 2 Tim. 3, 1 ff. sich findet, auf die Libertinisten seiner Gegenwart bezieht (v. 17 f.), so erhellt daraus, daß er bereits in dieser Endzeit zu stehen meint. Auch für den zweiten Petrusbrief ist die Endzeit bereits angebrochen, wie für Petrus (S. 48, a) und den Hebräerbrief (S. 117, c), ja bereits weit vorgeschritten, da er bei der Reproduktion jener Weissagung dieselbe ausdrücklich auf die letzten Tage dieser Endzeit bezieht (3, 3: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Er erwartet nach derselben für diese Tage vor Allem frivole Spötter, welche das Kommen der Parusie überhaupt in Zweifel ziehen werden, weil sie in der ersten christlichen Generation, in welcher man sie erwartete, nicht eingetreten und demnach überall eine Umwandlung der schon so lange bestehenden Weltgestalt nicht mehr zu erwarten sei (3, 3 f.). Begann man doch schon gegenwärtig in der Gemeinde über eine Verzögerung der Parusie zu klagen, wogegen der Verfasser geltend macht, daß der Aufschub der Parusie keine Verzögerung, sondern ein Werk der Langmuth Gottes sei, welcher die abfälligen Christen zur Sinnesänderung führen und so vor dem Verderben erretten wolle (v. 9).³⁾ Kommen aber werde der Tag und zwar unverhofft, wie ein Dieb in der Nacht (v. 10, vgl. S. 33, a). Sie sollen nur die Langmuth ihres Herrn, der sein Kommen noch aufschiebt, für das halten, was ihnen die Errettung ermöglichen soll (v. 15), indem ihnen noch eine Bußfrist gelassen wird (wie einst dem Volke Israel, vgl. S. 42, b), und das Kommen des Herrntages ihrerseits dadurch beschleunigen, daß sie durch einen heiligen Wandel ein ferneres langmüthiges Warten auf ihre Sinnesänderung unnötig machen (v. 12). Auch hieraus aber erhellt, wie das nahende Ende das Motiv des christlichen Tugendstrebens ist.

d) Mit der Parusie beginnt das ewige Reich Christi (1, 11; vgl. S. 110, b), und der Eintritt in dasselbe wird nach dem Grundsatz der Vergeltungslehre (S. 32, b. 51, d. 57, b) schon durch den Ausdruck als äquivalenter Lohn dargestellt (ἐπιχορηγηθῆσεται) dafür, daß der Christ das Seinige gethan hat (v. 5: ἐπιχορηγίσατε), um seine Erwählung dazu festzumachen (v. 10). Wie aber nach S. 32, d die Größe der Strafe abhängt von der Größe des Antriebes, den einer hatte, die Schuld zu vermeiden, so wäre es den rückfälligen Christen besser, den Weg der Gerechtigkeit nie erkannt zu haben, weil nun, wo das Letzte mit ihnen ärger geworden ist als das Erste (vgl. Matth. 12, 45), ihre Strafe nur schwerer sein kann (2, 20 f.). Auch die übrigen Christen freilich sind im Gerichte keineswegs von allen Mängeln frei und erwarten darum in demselben die Barmherzigkeit ihres Herrn Christus (Jud. v. 21), welche sie

3) Richtet der Verfasser gegen die spöttische Verusung auf den unerschütterlichen Weltbestand seine Belehrung über den bevorstehenden Weltuntergang im Verhältniß zu dem Untergange der alten Welt in der Sündfluth (3, 5—7), so führt er der Gemeinde zu Gemüthe, daß nach Psalm 90, 4 das göttliche Zeitmaß ein anderes sei, als das menschliche, also für ihn die scheinbar schon so lange Zeit, daß die Parusie verzieht, durchaus keine lange (v. 8).

erretten wird (vgl. Jac. 2, 13). Das ewige Reich Christi aber beginnt auf Grund der Verheißung (Jes. 65, 17) in dem neuen Himmel und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, also das höchste Ideal realisirt (3, 13) und das ewige Leben ihnen zu Theil wird (Jud. v. 21). Das vollendete Reich ist demnach auch hier kein irdisches, da die gegenwärtige Weltgestalt ja bei seinem Eintritte verschwunden ist (vgl. §. 34, a. 99, b. 126, d). Vom Gesichtspunkte dieser Zukunftsaussicht erscheint das irdische Leben als ein Wanderleben, wie bei Petrus (§. 51, a. Anm. 1), unser Leib als ein Wanderzelt, das wir abbrechen, um zur ewigen Heimath einzugehen (1, 13 f.; vgl. 2 Kor. 5, 1. 4. 6. 8).

Dritter Abschnitt.

Die johanneische Apokalypse.

Sechstes Kapitel.

Das apokalyptische Zukunftsbild.

Vgl. B. Weiß, Apokalyptische Studien (Stud. u. Krit. 1869, 1). Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1869, 4.

§. 130. Die Vorboten der Wiederkunft Christi.

Die Apokalypse will die nächste Zukunft verkündigen, deren Mittelpunkt das unmittelbar bevorstehende Kommen Christi zum Gericht bildet. a) Als Vorboten bezeichnet sie eine Reihe vorläufiger Zorngerichte Gottes, welche die ungläubige Welt, freilich vergeblich, zur Buße zu erwecken versuchen. b) Auch die aus allen Völkern gesammelte Gottesgemeinde aber, die Erbin der Verheißungen Israels, die vor diesen Plagen bewahrt bleibt, hat schwere Prüfungen zu bestehen, und noch viele aus ihr werden als Märtyrer sterben. c) Inzwischen ist auch die Zeit der Heidenherrschaft über Israel gekommen, von welchem nach neuen Bußmahnungen und neuen Gottesgerichten wenigstens ein Rest gerettet wird. d)

a) Die Apokalypse ist das Zukunftsbuch des Christenthums. Der Verfasser hat gesehen, was nach diesem geschehen wird (4, 1), und schreibt es nieder auf Befehl Christi (1, 19). Es ist aber nicht eine ferne Zukunft, über welche sie Aufschluß ertheilen will, sondern eine unmittelbar nahe (v. 1. 22, 6: *ἃ δεῖ γινέσθαι ἐν τάχει*; vgl. Luc. 18, 8); die Erfüllung ihrer Weissagung steht unmittelbar bevor (1, 3. 22, 10: *ὁ καιὸς ἐγγύς*). Damit fallen von selbst alle Deutungen der Apokalypse, wonach dieselbe eine Jahrtausende lange Entwicklung ins Auge gefaßt haben soll, mag man dieselbe nun als eine welt- oder kirchen- oder reichsgeschichtliche denken. Eine solche Weissagung stünde völlig isolirt da inmitten der übrigen, durchaus andersartigen biblischen Weissagung. Den Mittelpunkt der apokalyptischen Zukunftsaussicht bildet, wie überall im N. T., das Kommen Christi, mit welchem das Ende da ist (*ἄρχεται οὖν*

ἀν ἤσω: 2, 25 = v. 26: ἄρχη τέλους), und zwar sein Kommen in den Wolken, wie es Daniel (7, 13) und Sacharja (12, 10) geweissagt haben (1, 7; vgl. §. 19, d), welches, wie das Heulen der Erdbewohner zeigt, das Gericht bringt.¹⁾ Da nun alle Ällichen Schriftsteller dieses Kommen Christi als nahe bevorstehend denken, so wäre es unbegreiflich, wie unser Buch davon eine Ausnahme machen sollte. Allerdings lehrt dasselbe, daß Christus unerwartet komme, wie ein Dieb (3, 3; vgl. §. 33, a. 129, c); aber ebenso bestimmt sagt es, daß er bald komme (v. 11. 22, 7. 12. 20: ἔρχομαι ταχύ), daß also das Ende nahe bevorstehe. In den kurzen Zwischenraum zwischen der Gegenwart und dieser nahen Zukunft muß also Alles fallen, was die Apokalypse verkündigen will.

b) Im unmittelbaren Anschluß an die Weissagung Christi (§. 33, b) läßt die Apokalypse in dem Siegelgesicht aus dem von Christo selbst geöffneten Zukunftsbuch als Begleiter des zum Siege ausziehenden Christus (6, 1 f.) zuerst drei allegorische Gestalten hervorgehen, welche die von ihm als Anfang der Wehen bezeichneten Vorboten seiner Wiederkunft darstellen: Krieg, Hungersnoth, Pest (v. 3—8) und aus dem sechsten Siegel das Erdbeben sammt den von ihm als Beginn des Weltunterganges geschilderten Himmelszeichen (v. 12—14), welche von den Erdbewohnern als Vorboten des nahen Gerichts aufgefaßt werden (v. 15—17).²⁾ Nähere Aufschlüsse über die eigentliche Bedeutung dieser Vorboten des Gerichts bringen erst zwei spätere Gesichte. In dem Posaunengesicht sind es große Plagen nach Art der ägyptischen, welche über die Erdbewohner ergehen (8, 6—13. 9, 1—19). Dieselben sind einerseits als vorläufige Gottesgerichte gedacht, und namentlich die beiden letzten und größten, die höllischen Feuerschreden und das dämonische Reiterheer, sind in phantastischer, Grauen erweckender Weise als furchtbare Gottesgeißeln ausgemalt, sie bringen über die Erdbewohner Qual (9, 5 f.) und Tod (v. 18). Von der anderen Seite aber sind diese Plagen ein letzter, niemoahl vergeblicher Versuch, die Welt zur Buße zu bewegen (v. 20 f.), ein *πειρασμός* (3, 10), in welchem Gott prüft, ob sie noch zur Buße zu erwecken ist. Noch ausdrücklicher sind diese Plagen (16, 2—11) in dem Schalgengesicht (15, 1 ff. 7. 16, 1. 5—7) als göttliche Zornverhängnisse dargestellt; aber auch hier ist vorausgesetzt, daß sie die Erdbewohner hätten zur Buße führen können und sollen, obgleich sie es nicht gethan (v. 9. 11; vgl. v. 21). Selbst der Fall Babels, das letzte dieser Gerichte, das die siebente Zornschale bringt (v. 17—21), soll noch die Erdbewohner zur Buße erwecken (14, 8—11; vgl. v. 6 f.). Diese sich immer steigenden (vgl. 16, 3 mit 8, 8. 16, 4 mit 8, 10. 16, 10 mit 8, 12) Gerichte und Bußmahnungen sind also die von Christo geweissagten Vorboten seiner Wiederkunft.

1) Von diesem letzten Kommen Christi ist es natürlich zu unterscheiden, wenn einzelne vorläufige Strafgerichte so dargestellt werden, daß er kommt und sie ausführt (2, 5. 16).

2) Wie dieses Siegelgesicht völlig auf der Weissagung Christi beruht, zeigt auch die Szene, welche die Eröffnung des fünften Siegels bringt (6, 9—11), und welche im Grunde nur eine Illustration von Luc. 18, 7 f. ist. Sie will zeigen, daß und warum man das Ende nicht zu unmittelbar nahe denken darf.

c) Schließt sich die ganze Apokalypse an die Weissagung und die typischen Vorbilder des A. T. an,³⁾ so ist schon damit gesagt, daß die christliche Gemeinde nur die Fortsetzung der Aelichen Gottesgemeinde ist, deren Ideal in ihr verwirklicht wird.⁴⁾ Aber freilich deckt sich der Bestand des wahren Israel in der Gegenwart keineswegs mehr mit dem Bestande des empirischen Volkes. Die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, geben nur lügnerisch vor, daß sie Juden seien; in Wahrheit sind sie eine Satanssynagoge (2, 9. 3, 9), sie sind also ausgeschlossen aus der Gemeinschaft Israels, aus der Theokratie, wie sie sich in der messianischen Zeit vollendet (§. 42, b. 44, c. 117, b). In dem gegenwärtigen Bestande der Gottesgemeinde bildet das Judenthumb nicht einmal mehr den Grundstock, wie bei Petrus (§. 44, d); entsprechend dem überwiegend heidenchristlichen Bestande der sieben kleinasiatischen Gemeinden, an welche die Apokalypse adressirt ist (1, 4. 11), erscheint dieselbe als aus allen Völkern gewonnen (5, 9. 7, 9. 14, 3).⁵⁾ Wenn nun die den ägyptischen nachgebildeten Plagen der vorbereitenden Gottesgerichte über die Erdbewohner ergehen, bleibt die Gottesgemeinde davon verschont (9, 4), wie einst Israel in Aegypten; und gerade bei der Versiegelung, durch welche sie vor derselben bewahrt wird (7, 2 f.), erscheint die Aeliche Gemeinde immer noch nach dem Typus der Aelichen, der ihre ideelle Identität mit dieser konstatiren soll, als ein Volk von zwölf Stämmen, aus deren jedem 12000 versiegelt werden (v. 3—8).⁶⁾ Keines-

3) Am stärksten lehnt sich die Darstellung des Apokalyptikers an Jesajas an, demnächst an Ezechiel und Daniel, weniger an Jeremia, Sacharja und die Psalmen; doch zeigen sich auch Anklänge an fast alle kleine Propheten, an Hiob, die Proverbien und den Pentateuch (vgl. §. 74, a. 116, c). — 4) Das Weib mit dem Kranz von zwölf Sternen ums Haupt, das den Messias gebiert (12, 1 f. 5), ist ohne Zweifel die Aeliche Theokratie, wie sie in dem Zwölfstämmevolk verwirklicht war; es ist aber zugleich nach der Geburt des Messias die gläubige Messiasgemeinde (v. 6. 13), deren Samen (d. h. die einzelnen Gläubigen) der Satan verfolgt (v. 17). Diese ist das Königreich von Priestern, das Israel nach Ex. 19, 6 sein sollte (1, 6; vgl. §. 45, c), das Jehova priesterlich dient mit dem Rauchwerk seiner Gebete (5, 8. 8, 3 f.; vgl. Hebr. 13, 15), die Erstlingsgarbe, Gott und dem Messias dargebracht (14, 4; vgl. §. 54, b. 61, c), das Volk Gottes (18, 4). — 5) Wenn Baur, S. 212 meint, die Heiden gehörten nur zur christlichen Gemeinschaft, sofern sie in die israelitische Stammengenossenschaft aufgenommen sind, so ist dies doch nur ideeller Weise der Fall, wie bei Paulus (§. 90 c. 105, b), sofern die israelitische Stammengenossenschaft der bleibende Typus der wahren Gottesgemeinde ist. Es hängt lediglich mit der geschichtlichen Situation der Apokalypse zusammen, wenn das Heidenthum, wie es durch die römische Weltmacht repräsentirt ist, als der eigentliche Sitz der Christusfeindschaft erscheint; denn die Satanssynagoge erscheint gelegentlich (2, 9. 13) ebenso als Christenverfolgerin. Allerdings aber erwartet der Verfasser, zu dessen Zeit vielleicht in Folge der neronischen Verfolgung ein Stillstand in der Heidenmission eingetreten war, nach not. b eine irgend umfassende Heidenbekehrung nicht mehr. — 6) So gewiß aber das empirische Israel damals gar nicht mehr aus den alten zwölf Stämmen bestand, so gewiß soll damit nicht gesagt sein, daß die Gemeinde der Gläubigen wirklich noch aus einer gleichen Anzahl von Abkömmlingen aus jedem der alten zwölf Stämme besteht, sondern daß dieselbe die Erbin des alten Zwölfstämmevolkes und seiner Verheißungen ist. Die Beziehung der 144000 auf den juchenchristlichen Theil der Gemeinde (Geß, S. 579 f. Schentel, S. 304) ist völlig

wegs aber bleibt deshalb die Gottesgemeinde von den Trübsalen der letzten Zeit verschont; vielmehr stehen ihr nur andere schwere Drangsale (*Μαρτυρ.*: 1, 9. 2, 9 f. 7, 14) bevor, wie sie schon Jesus selbst geweissagt hat (§. 30, a; vgl. 51, b. 98, a). In welcher Weise dieselben gedacht werden, hängt von der Zeitstellung des Apokalypstikers ab, in welcher die Weltmacht mit roher Gewalt den Kampf wider das Christenthum begonnen hatte. Schon war das Blut vieler Märtyrer geflossen (6, 10. 16, 6. 18, 20. 24, 19, 2. 20, 4); aber es muß die Zahl derselben noch voll gemacht werden (6, 11) in dem Kampfe, welchen der Satan wider die Christen führt (12, 17. 13, 7. 10. 15), und zahllose Märtyrer werden einst den Richtersstuhl Gottes umstehen und den Lohn ihrer Treue (2, 10) empfangen (7, 9—17).

d) Während das Heidenthum im Ganzen und Großen unbüßfertig dem Gerichte entgegenreift, hat das Volk Israel noch eine Zukunft. Zwar die Einnahme Jerusalems durch die Heiden steht bereits außer Frage (11, 1 f.); die Annahme, daß der Verfasser die Errettung des eigentlichen Tempelhauses gehofft habe, ist Angesichts der Weissagung Christi (Marc. 13, 2) unmöglich. Es kann darum der Tempel Gottes in Jerusalem nur die gläubige Judengemeinde daselbst sein, die schon Christus zur schleunigen Flucht aufgefordert hatte (Matth. 24, 16) und die nun nach göttlicher Bestimmung (vgl. die Messung 11, 1 f.) vor diesem Zorngericht über Israel bewahrt wird (12, 6. 13—16), wie die Gesamtgemeinde vor den Zorngerichten über die Heidenwelt.⁷⁾ Der Vorhof dagegen oder die ungläubige Judengemeinde wird der Heidenherrschaft preisgegeben (11, 2), welche nach dem Typus der danielischen Unglückszeit (Dan. 7, 25. 12, 7) 3½ Jahre dauert. Die Katastrophe Jerusalems ist also nicht mehr das

grundlos (vgl. dagegen Gebhard, S. 203 f.). Wenn der Messias diese 144 000 auf dem Berge Zion um sich sammelt, um mit ihnen zum letzten Kampfe auszugiehen (14, 1, 3), so ist auch damit nur die Gemeinde der Gläubigen als die wahre Theokratie dargestellt, indem der heilige Berg der Ällichen Theokratie ideeller Weise zu ihrem Mittelpunkt gemacht wird; denn das empirische Jerusalem ist ja durch den Mord des Messias ein Sodom oder Aegypten geworden (11, 8). Nur von diesem Gesichtspunkte aus wird die Feindin der Gläubigen noch immer mit dem Namen der Feindin der alten Theokratie bezeichnet (*Βαβυλών*: 14, 8. 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21). Noch immer rücken die Feinde zum letzten Kampf über den Euphrat heran und sammeln sich bei Harmagedon (16, 12. 16; vgl. 9, 14); der große Entscheidungskampf wird außerhalb der Stadt (Jerusalem) gekämpft (14, 20). So gewiß aber diese ganze Schlachtfzene nur eine Schilderung der endlichen Vernichtung der römischen Weltmacht in Ällichen Bildern ist, so gewiß ist dieselbe kein Beweis dafür, daß Jerusalem noch lokal als Mittelpunkt der Christengemeinde gedacht ist.

7) Wie bei Paulus die christliche Gemeinde als solche der wahre Tempel Gottes ist (§. 92, a), so ist es schon bei Petrus (§. 45, a) das gläubige Israel, obwohl es noch seinen steinernen Tempel hatte. Daß die Gemeinde, die als solche den Tempel selbst bildet, unterschieden wird von ihren einzelnen Gliedern, die dann den im Tempel Anbetenden entsprechen, ist doch nichts Anderes, als wenn Kap. 12 das Weib die Gottesgemeinde, und ihr Same (v. 17) die einzelnen Glieder derselben bezeichnet, obwohl die Gemeinde eben aus den einzelnen Gliedern besteht. Die eigentliche Erklärung ist aber exegetisch unmöglich, da dann nicht nur das Tempelhaus, sondern auch die jüdische Priesterchaft (*οἱ ἱεροδοῦντες ἐν αὐτῇ*) verschont bleiben müßte.

unmittelbare Signal zur Wiederkunft, wie §. 33, b; sondern es beginnt mit ihr die Zeit, welche Israel noch als letzte Bußfrist gegönnt ist. So gewiß nämlich diese Heidenherrschaft ein Gottesgericht über Israel ist, so hat sie doch, wie die Plagen (not. b), zugleich den Zweck, Israel zur Buße zu führen. Daher sendet Gott in dieser Zeit noch Propheten, gleich Moses und Elias, die freilich, wie Christus, von den Heiden getödtet, aber auferweckt und zum Himmel erhöht werden (11, 3—12). Wenn nun das letzte Gottesgericht (vgl. auch 16, 18 f.) hereinbricht, dann wird zwar immer noch ein großer Theil des Volkes zu Grunde gehen; aber die Uebrigen werden Buße thun (11, 13). Der Apokalyptiker wagt also nicht mehr, wie Paulus (§. 91, d), auf die endliche Gesamtbefehung Israels zu hoffen; aber gemäß der altprophetischen Verheißung (Jes. 1, 9. 10, 22 f.; vgl. Röm. 9, 27—29) wird doch ein Rest Israels gerettet werden.⁸⁾ Auch in der Diaspora hofft er noch auf Judenbefehrungen (3, 9).

§. 131. Die apokalyptische Berechnung des Endes.

Die gottfeindliche Macht, welche während der letzten Trübsalszeit die Christen verfolgt, ist das römische Imperium, wie es nach dem Falle des älteren Cäsarengeschlechts durch die Erhebung der Flavier zur Kaiserwürde wiederhergestellt ist.^{a)} Im Bunde mit ihr steht das Pseudoprophetenthum, das die Erdbewohner bewegt, dem römischen Imperium zu huldigen, und auch die Christen zu heidnischer Unsittlichkeit verführt.^{b)} Mit dem Ablauf der siebenköpfigen Herrscherreihe ist nun die dem römischen Imperium bestimmte Entwicklung vollendet; der achte, der dann noch kommt, kann nur noch die letzte Verkörperung des Antichristenthums sein.^{c)} Er wird mit seinen Thronhelfern selbst die Welthauptstadt zerstören und dann im letzten Kampf von dem wiederkehrenden Messias vernichtet werden.^{d)}

a) Die gottfeindliche Weltmacht, welche die große Trübsal über die Gläubigen herbeiführt, ist dieselbe, welche in der Heidenherrschaft über Jerusalem sich darstellt und dort die Gottgesandten tödtet (11, 2. 7), also das römische Imperium. Dieses wird 13, 1 f. geschildert als ein Un-

8) So wenig hier von einer Gesamtbefehung Israels die Rede ist, wie Gebhard, S. 276 will, so wenig folgt dieselbe auf das Eingehen des Heidenpleroma (Röm. 11, 25 f.), da hier der Rest Israels sich befehrt, ohne daß die Erdbewohner im Großen und Ganzen Buße gethan haben. Nur darin trifft der Apokalyptiker wieder mit der urapostolischen Erwartung (§. 42, a), wie mit Paulus (§. 98, a), zusammen, daß mit der endlichen Befehung Israels, die am Ende der mit der größten Trübsalszeit (7, 14) identischen Zeit der Heidenherrschaft über Israel erfolgt, sofort das messianische Gericht und die Vollendung eintritt (11, 14 f.), was freilich erst klar wird, wenn man das in m. apokalyptischen Studien nachgewiesene richtige Verhältniß der sieben Gesichte der Apokalypse erkennt und sich von der exegetisch unhaltbaren und Alles verwirrenden Ansicht lossagt, daß dieselbe eine fortlaufende Reihe von Ereignissen schildert.

geheuer, das aus dem Meer im Westen aufsteigt, weil Rom nach jüdischer Anschauung auf den Inseln des Meeres liegt, und das die Gestalten der vier Thiere, welche Dan. 7 die ungöttlichen Weltreiche darstellen, in sich vereinigt, weil es als das letzte und höchste die Macht und Herrschaft Aller in sich zusammenfaßt. Eben darum trägt es auch von vorn herein alle sieben Häupter der danielischen Thiergestalten, deren drei je eines haben, während eines vier Häupter hat, und auch die zehn Hörner aus Dan. 7, 24 dürfen ihm nicht fehlen.¹⁾ Diesem Thiere hat der Satan alle seine Macht und Herrschaft über die Welt verliehen. Allerdings hat dasselbe durch den Tod eines seiner Häupter (Nero's) eine Todeswunde empfangen (13, 3. 12. 14), indem es nach dem Sturze des ersten Cäsarengeschlechtes während der Kämpfe des Interregnums schien, als solle das Imperium nicht mehr zur alten Kraft und zu dauerndem Bestande gelangen; aber diese Todeswunde ist durch die Erhebung Vespasians zum Imperium geheilt.²⁾ Die so wiederhergestellte Weltmacht, die schon einmal die Christen verfolgt hat, empfängt nun für die $3\frac{1}{2}$ Jahre Macht, die Heiligen zu verfolgen (13, 4—8). Die Wiederherstellung des Imperiums, die mit dem Falle Jerusalems zeitlich ungefähr zusammenfällt, ist also der Anfang der letzten großen Trübjahrszeit, die nach der Zahlensymbolik der Apokalypse nicht auf $3\frac{1}{2}$ wirkliche Jahre berechnet, sondern nur nach dem Typus der danielischen Unglückszeit als eine solche charakterisirt wird (vgl. §. 130, d).³⁾

1) Die Hörner deutet der Apokalyptiker später auf die Statthalter in den Provinzen, die am Ende mit königlicher Machtvollkommenheit auftreten und darum Königsbinden tragen, die Häupter auf die Träger des Imperiums selbst, die das Diabem nicht annehmen; dafür aber den Namen der Lästerung (Augustus-σεβαστός), der nach der Auffassung des Apokalyptikers auf göttliche Verehrung deutet. — 2) Die hergebrachte Auslegung, welche bei der Heilung der Todeswunde an die Wiederkunft des gestorbenen Nero denkt, ist ergetisch unhaltbar, weil überall aufs Bestimmteste unterschieden wird zwischen dem Thiere, das, wie bei Daniel, einen Kollektivbegriff repräsentirt, und zwischen seinen Häuptern, welche einzelne Könige symbolisiren. Erst 17, 11 wird die Personifikation des Thieres in einem achten Herrscher (der nicht unter den Häuptern vorkam) ausdrücklich als solche markirt. Ebenso wird aber zwischen der Schlachtung des einen Hauptes, d. h. dem Tode des einen Herrschers, und der tödtlichen Wunde, die das Thier dadurch empfangen hat, aufs Bestimmteste unterschieden. Jene Auslegung ist aber auch geschichtlich unhaltbar, da die ursprüngliche Nerofrage von einem gestorbenen und wiederaufstehenden Nero nichts weiß, sondern denselben zu den Parthern flüchten und von dort wiederkehren läßt. Daß Vespasian als Begründer eines neuen Imperatorengeschlechtes betrachtet werden konnte, liegt daran, daß demselben bereits, auch von Domitian abgesehen, sein kriegbewährter Sohn Titus zur Seite stand. — 3) Wenn dem Thiere, dessen Todeswunde geheilt ist, noch eine Frist von $3\frac{1}{2}$ Jahren gegeben wird, um gegen die Gottesgemeinde zu kämpfen (13, 5—7), während der mit dem Thiere identische letzte Weltherrscher (17, 11), sobald alle 10 Hörner ihm ihre Macht übertragen haben (v. 13), d. h. sobald er Weltherrscher geworden ist, sofort den letzten Kampf mit dem Messias beginnt, in dem er untergeht (v. 14), so ist damit jede Identifizirung des Thieres in Kap. 13 mit dem persönlichen Antichrist unmöglich gemacht. Die Deutung des Zahlenrathsels 13, 18 auf Nero, der mir die erheblichsten Gründe entgegenzusetzen scheinen, entscheidet in der Hauptfrage nichts, da jedenfalls der so geheimnißvoll eingeführte Name nicht ein simpler Eigenname, sondern eine charakteristische Wesensbezeichnung sein soll, und so auch das römische Imperium als solches in seiner

Weiß, bibl. Theologie des N. T. 6. Aufl.

b) Im Bunde mit dem ersten Thiere erscheint 13, 11 ein zweites, das durch seine zwei Lammeshörner eine Art Gegenbild Christi bildet, sich aber durch seine dämonische Sprache ebenfalls als ein Organ des Satan kennzeichnet. Es verführt die Erdbewohner durch seine Lügenwunder, die Weltmacht anzubeten (v. 12. 14. 16). Die Apokalypse bezeichnet es selbst wiederholt als den Pseudopropheten (16, 13. 19, 20), d. h. als den Repräsentanten des falschen Prophetenthums, das zunächst als die geistige Macht erscheint, durch welche das wiederhergestellte römische Imperium die heidnische Welt für sich gewinnt.⁴⁾ Schon Christus hatte aber auch die Gläubigen vor falschen Propheten gewarnt (Marc. 13, 22) und von falschen Messiasen gemeißelt (Matth. 24, 5; vgl. §. 33, a). Paulus hatte den jüdischen Pseudomesias zugleich als die höchste Verkörperung dieses Pseudoprophetenthums gedacht (§. 63, c). Der zweite Petrusbrief hatte in dem Auftreten der falschen Freiheitslehre bereits das Nahen des Pseudoprophetenthums der letzten Zeit gemuthmaßt (§. 128, d. Anm. 6). Auch unser Buch kennt eine satanische Pseudoprophetie (2, 20. 24; vgl. v. 2), welche die Christenheit zu heidnischem Libertinismus verführt. Wenn daher auch in dem Gesichtskreise, in welchem unser Prophet sich vorzugsweise bewegt, die Pseudoprophetie vor Allem auf heidnischem Boden wirksam ist, so können doch diese Erscheinungen innerhalb der Christenheit davon nicht ausgeschlossen gedacht werden, sofern sie die Gläubigen zu heidnischer Unsitlichkeit verführen und sie dadurch ebenfalls bewegen, der Weltmacht zu huldigen.

c) Wenn es heißt, daß das Thier war und nicht ist und wiederkommen wird aus dem Abgrunde, um ins Verderben zu gehen (17, 8), so kann dies nur bedeuten, daß das Thier in seiner gegenwärtigen Gestalt, d. h. das römische Imperium unter der milden Regierung seines Trägers Vespasian, die antichristliche Qualität, die es einst unter der Regierung des Christenverfolgers Nero hatte, einstweilen noch nicht hat, aber dieselbe einst in höchster Potenz zeigen und dann sofort dem Verderben verfallen wird.⁵⁾ Hieran eben schließt sich ganz nach der Weise der jüdischen

antichristlichen Qualität immerhin mit dem Namen des ersten Christenverfolgers bezeichnet sein könnte.

4) Zu Grunde liegt dieser Anschauung wohl die Thatsache, daß Vespasian mit Hilfe heidnischer Orakel und Wunderzeichen das Imperium erlangt hatte, also durch die Macht heidnischen Gauklerwesens das Imperium restaurirt war. Das Bild, welches der falsche Prophet dem Thiere machen heißt, um es anzubeten (13, 14 f.), stellt natürlich den jeweiligen Träger des Imperiums dar, und zwar nicht sowohl in seiner Person, als vielmehr in seiner Kaiservürde. Für den Apokalyptiker ist zwischen der Huldigung, die dem neuen Imperator (als *σεβαστός*, vgl. Anm. 1) dargebracht wird, und zwischen der gotteslästerlichen Apotheose desselben kein wesentlicher Unterschied.

5) Wenn Hilgenfeld, S. 429 fragt, was denn Vespasian gethan habe, um die Erwartung zu rechtfertigen, daß mit ihm die letzte Trübsalszeit beginnen werde, so kommt hier Vespasian nicht nach seinen persönlichen Eigenschaften in Betracht, sondern als Träger des zur vollen Macht wiederhergestellten Imperiums, das, nachdem es der Satan einmal zu seinem Werkzeuge erkoren, wenn es auch jetzt seine antichristliche Qualität noch nicht zeigt, doch bald genug sein unter Nero begonnenes Werk fortsetzen wird. Auf die Wiederkunft Neros, der 17, 10 deutlich als eines der Häupter erscheint und zwar als gestorben, kann das Räthselwort gar nicht bezogen werden, da ja das

Apokalyptik die Kombination des Verfassers, wodurch er die bevorstehende Entwicklung der gottfeindlichen Weltmacht in ihren noch rückständigen Momenten zu enträthseln sucht. Die Siebenzahl der Häupter des Thieres ist ihm durch Daniel gegeben (not. a.); das Zusammentreffen derselben mit der Zahl der sieben Hügel, auf welchen das Weib, d. h. die Welthauptstadt thront (v. 3. 7; vgl. v. 9), ist dem Verfasser vollends ein Zeichen, daß dem Thiere, welches das Weib trägt (v. 3), d. h. dem römischen Imperium, eine Reihe von sieben Herrschern bestimmt ist. Nun sind nach v. 10 fünf dieser Häupter, d. h. die fünf ersten Kaiser aus dem alten Cäsarengeschlecht bereits gefallen. Da die Kaiser des Interregnums, während dessen das Thier an der Todeswunde litt, natürlich nicht mitgezählt werden können, ist der sechste, gegenwärtig regierende, Vespasian. Ihm folgt, da ja mit Vespasian ein neues Kaiserhaus zu Bestand gekommen ist, als siebenter sein Sohn Titus, der aber, da das Ende nahe ist, nur kurze Zeit regieren kann. Soll dann nach Dan. 7, 24 noch ein achter kommen, so kann das nur die letzte Personifikation des Thieres selbst sein, in welchem, weil er aus dem Hölleabgrund kommt, durch dämonische Macht die antichristliche Qualifikation desselben wieder ganz zur Erscheinung kommt; und auch den Träger dieser Entwicklung, die das Imperium zum Gericht reif macht, sieht der Verfasser bereits in dem zweiten Abkömmling des neuen Kaiserhauses, in Domitian (v. 11).⁶⁾ Eben darin, daß so alle geschichtlichen Gestalten, die in dem Gesichtskreise des Apokalyptikers liegen, in dem ihm sich enthüllenden Gange der Entwicklung ihre Verwendung finden, sieht derselbe die Bürgschaft dafür, daß mit der höchsten Verwirklichung des antichristlichen Prinzips in dem dritten der Flavier das Ende kommen wird.

d) Wie einst der Fall Jerusalems das Signal zu der Endkatastrophe sein sollte (§. 33, b), so ist es jetzt, wo jener am Beginne der letzten Trübsalszeit steht, der Fall der Welthauptstadt.⁷⁾ Die Art, wie der

aus dem Meere aufsteigende (13, 1) Thier auch während seines Nichtseins (d. h. in der Zeit, wo es seine antichristliche Qualität noch nicht erweist) bereits da ist, wie Kap. 13 zeigt, und bei seinem zukünftigen Dasein (παρίσται), wo es sich erst in einem einzelnen Kaiser personifiziert (v. 11, vgl. Anm. 2), nicht etwa aus dem Todtenreich (wie der wiederauferstehende Nero es würde), sondern aus dem Hölleabgrund aufsteigt (11, 7). Auch kann das Thier, welches die Hure trägt, d. h. Rom zur Welthauptstadt macht (17, 3. 7), doch nur das Imperium als solches und nicht der wiedererstandene Nero sein, der nach v. 16 vielmehr Rom zerstören wird. — 6) Die Deutung auf Nero, die ohnehin die Motive dieser apokalyptischen Kombination ganz undurchsichtig macht, ist auch hier dadurch ausgeschlossen, daß der achte nicht als einer von den sieben, sondern als aus den sieben (nämlich von Vespasian) abstammend bezeichnet wird, worin für den Verfasser nicht etwa eine genealogische Notiz liegt (in welchem Falle allein mit Hilgenfeld, S. 433 ἐκ τοῦ ἑκτοῦ zu fordern wäre), sondern die Hinweisung darauf, daß jener achte, welcher die Inkarnation des Antichristenthums sein wird, schon als Abkömmling des neuen Kaiserhauses in seinem Gesichtskreise steht. Eine Erinnerung an diese richtige Deutung der Apokalypse hat sich noch in dem seltsamen Irrthum des Jrenaeus erhalten, wonach dieselbe unter (statt: mit Beziehung auf) Domitian geschrieben sein soll.

7) Wie Jerusalem durch die Ermordung des Herrn (11, 8), so hat Rom (17, 18; vgl. v. 5. 9) durch die Ermordung seiner Zeugen (v. 6. 18, 20. 19, 2), durch die Verführung aller Völker zur Hureereizünde (§. 117, b) der Anbetung der Weltmacht

Prophet sich denselben eintretend denkt, erschellt aus Kapitel 17, wo dem Seher die Stadt bereits als verwüstete (ἐν ἐρημῳ) gezeigt wird (v. 1—6). Domitian, in dem sich die ganze dämonische Natur des Thieres gleichsam infarnirt, und der daher auch als das vollkommenste Organ Satans mit seinen Kräften ausgerüstet ist, wird nämlich nicht durch natürliche Erbfolge zum Imperium gelangen, sondern es wird, wie es vereinzelt in den Zeiten des Interregnums geschah, während der Regierung des siebenten Kaisers in allen Provinzen des römischen Reiches gleichzeitig eine Revolution losbrechen. Die durch die Hörner (13, 1. 17, 3) symbolisirten Statthalter werden sich selbstständig machen (v. 12), dann aber, wie durch ein Wunder einmütig geworden, gemeinsam den letzten Flavier zum Kaiser ausrufen (v. 13) und, mit ihm nach Rom ziehend, die an dem siebenten Kaiser festhaltende Hauptstadt mit Feuer zerstören (v. 16 f.; vgl. 18, 8). Mit dem Falle Roms ist aber keineswegs das antichristliche Imperium gefallen. Vielmehr nimmt nun der letzte Imperator im Bunde mit seinen zehn Thronhelfern erst recht den Kampf mit Christo und seinen Gläubigen auf (17, 14), wie er ja auch mit den beiden Propheten Israels kämpft und sie tödtet (11, 7).⁸⁾ Ihnen entgegen zieht der schon 6, 2 zum Siege ausziehende Messias (19, 11—13. 15 f.) mit seinen himmlischen Heerschaaren (v. 14). So erscheint nun das Gericht des großen Herrntages (16, 14; vgl. §. 33, c. 40, d. 129, a) nach der typischen Analogie der Gottesgerichte, welche einst in den Siegen Jehovas über die zum Kampfe wider sein Volk versammelten Heidenvölker ergingen, unter dem Bilde einer Schlacht, vor deren Beginn ein Engel die Vögel zum großen Leichenschmause auffordert (19, 17 f.), und eines ungeheuren Blutbades, in dem alle Mitstreiter des Thieres fallen (v. 21; vgl. 14, 20).⁹⁾ Damit ist die Macht des römischen Imperiums für immer vernichtet; die beiden Thiere werden in den Feuersee geworfen (19, 20).

(17, 2. 18, 3), die übrigens 14, 8 selbst als göttliches Zorngericht dargestellt wird (vgl. §. 70, d), und durch zahllose andere Sünden (18, 5—7) den Untergang verwirkt, und es soll das Blut aller ermordeten Frommen jetzt über ihr Haupt kommen, wie einst über Jerusalem und seine Häupter (v. 24; vgl. Matth. 23, 35). Je näher dieses Gericht Gottes (v. 8. 20) bevorsteht, um so dringender werden die Christen aufgefordert, aus Rom zu fliehen (v. 4), wie einst aus Jerusalem (Matth. 24, 16). Schon 14, 8 erscheint der Fall Roms als der Anfang des Endes; 16, 19—21 wird er ausdrücklich in symbolischen Bildern (vgl. 18, 21—24) als das letzte der vorläufigen Zorngerichte (§. 130, b) geschildert. — 8) Dieser letzte Kampf ist bereits dadurch vorbereitet, daß in dem Gericht der sechsten Zornschale drei dämonische Geister, die vom Satan und den beiden Thieren ausgehen, die Könige der Erde außerhalb des Römerreiches verführt haben, sich zum entscheidenden Kampfe dieses Tages zu versammeln, indem ihnen der Weg zum großen Schlachtfelde durch Austrocknung des Euphrat gebahnt wird (16, 12—16). Völlig unrichtig hat man diese Könige des Ostens oft mit den zehn Statthaltern identifizirt; dieselben erscheinen vielmehr 19, 19 sammt ihren Heeren mit dem Thiere, zu dem ja die zehn Hörner ohnehin gehören, verbündet zum letzten Kampf. — 9) Unter anderen symbolischen Bildern erscheint das Gericht, welches Gott durch seinen Messias hält, wenn dieser mit scharfer Sichel die große Ernte hält (14, 14—16) oder die Kelter des Zornes Gottes tritt (v. 17—20; vgl. 19, 15). Dieses Gericht ist wohl auch 6, 10 in Aussicht genommen, wo es sich um die Rache für das unschuldig vergossene Blut handelt. Dagegen ist v. 17 bei dem Tage des großen Zornes wohl an

§. 132. Die irdische und die himmlische Vollendung.

Nun beginnt das vollendete Reich Christi auf Erden, in welchem er mit seinen Treuen und den auferweckten Märtyrern herrscht, welches aber als irdisches eine begrenzte Dauer hat, weil der eine Zeit lang gefesselte Satan schließlich noch einmal gegen dasselbe losbricht, um dann für immer vernichtet zu werden. a) Dann erst tritt mit dem Weltuntergange das Weltgericht ein, zu dem alle Todten auferweckt werden, um entweder das ewige Leben zu erlangen oder dem zweiten Tode überantwortet zu werden. b) In der neuen Welt bricht das vollendete Gottesreich an mit der Erscheinung des neuen Jerusalem, mit der Heimführung der Gemeinde durch den Messias. c) Dort leben die Vollendeten ewig in fleckenloser Heiligkeit, in göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit, sie schauen das Angesicht Gottes, der selbst unter ihnen Wohnung macht. d)

a) Es liegt in der zeitgeschichtlichen Situation der Apokalypse, daß das Gericht, welches der wiederkehrende Christus bringt, sich auf die Weltmacht und ihren Helfershelfer beschränkt, weil in diesen beiden Organen des Satan sich damals die Gottesfeindschaft und das Antichristenthum konzentriert und personifiziert hatte. Darum schließt sich an ihre Vernichtung noch einmal die Hoffnung auf eine durch den Messias herbeizuführende irdische Verwirklichung des Gottesreiches. Mit dem Sturze der Weltmacht ist die Macht des Satan gebrochen, er wird gebunden und in den Abysus verschlossen (20, 1—3). Damit ist aber Raum gemacht für die Herrschaft Christi auf Erden; und da seinen echten Jüngern verheißen ist, daß sie mit ihm herrschen sollen (vgl. §. 97, d), so muß jetzt entschieden werden, welche sich als echt bewährt haben; und die unter ihnen, welche als Märtyrer oder natürlichen Todes bereits gestorben sind, müssen auferweckt werden. So geht der irdischen Vollendung ein Gericht und eine erste Auferstehung vorher (v. 4—6).¹⁾ Im Anschluß an die jüdische Vorstellung von einer tausendjährigen Dauer des (irdischen) Messiasreiches wird nun die irdische Vollendung, die als solche natürlich nur eine be-

das eigentliche Weltgericht (20, 11 ff. und dazu §. 132, b) gedacht, obwohl dort ausdrücklich der Zorn des Lammes (6, 16) mit erwähnt wird. Vgl. auch 11, 18 und dazu Gebhard, S. 300.

1) Es ist die bei der Wiederkunft Christi verheißene Sichtung der Gläubigen (§. 33, c), welche hier mit den Farben von Dan. 7, 9 geschildert wird. Wer das Gericht hält, bleibt nach dem Ausdruck unbestimmt; allein da die Märtyrer schon als solche bewährt erfunden sind, so wird es immer das Natürlichste sein, daß sie als diejenigen gedacht sind, welche direkt oder indirekt (vgl. Matth. 12, 41 f.) entscheiden, wer von den übrigen inzwischen gestorbenen Christen, sowie von den Ueberlebenden, wie sie, bewährt erfunden ist; denn daß auch solche mit gemeint sind, zeigt das doppelstimmige ἔκθραν. Keinesfalls aber ist die Verwandlung der Ueberlebenden in die erste Auferstehung eingeschlossen zu denken (Gebhard, S. 295), da ja die Vollendung eine irdische ist und also die Auferweckung dazu die Verstorbenen nur dem irdischen Leben zurückgeben kann (vgl. Hebr. 11, 35).

grenzte Dauer haben kann, auf tausend Jahre angesetzt, ohne daß diese Zahl eine andere Bedeutung hätte, als alle schematischen Zahlen der Apokalypse. In diesem tausendjährigen Christusreiche erfüllt sich die verheißene Vollendung der Ällichen Theokratie, in welcher das wahre Israel, dessen idealer Mittelpunkt immer noch die geliebte Stadt (Jerusalem) bildet (v. 9), sein ihm als Ideal vorgestelltes Ziel vollständig erreicht hat und ein königliches Priesterthum geworden ist (vgl. 1 Petr. 2, 9 und dazu §. 45, c). Denn wie nach altprophetischer Vorstellung erst in der Vollendungszeit der Theokratie die Heidenvölker im Großen und Ganzen, durch die Anschauung des in Israel verwirklichten Heiles angelockt, sich derselben anschließen werden (vgl. §. 43, a), so bleiben immer noch die Nationen der Erde, soweit sie nicht im Heere der Weltmacht gegen die Gläubigen getritten haben, das Objekt für das priesterliche und königliche Walten der Gläubigen (v. 6; vgl. 2, 26. 3, 21. 5, 10), wodurch ihnen das Heil vermittelt wird. Erst die Anschauung des vollendeten Heiles wird sie zur Bekehrung treiben.²⁾ Ebenso freilich bleiben auch die Entferntesten derselben (Gog und Magog), die von dieser Einwirkung am wenigsten erreicht sind, Objekt für die Verführung durch den nach 1000 Jahren wieder entseffelten Satan (20, 7 f.). Ihr letzter Ansturm wider das Reich Christi, wie er auf Grund prophetischer Schilderungen (vgl. Ez. 38, 8—16) gedacht ist, wird durch ein unmittelbares Einschreiten Gottes vernichtet, Feuer fällt vom Himmel (vgl. Ez. 39, 6) und frist sie, ihr Anstifter wird nun selber dem ewigen Verderben überliefert (v. 9 f.).

b) Durch die hier wieder auftauchende Hoffnung einer irdischen Vollendung wird die hergebrachte Vorstellung des großen Herrentages in ihre verschiedenen Bestandtheile zerlegt. Das Gericht dieses Tages, wie es bei der Wiederkunft Christi erfolgte, hat nur dem Gottesreiche auf Erden den Sieg gebracht. Das Weltgericht aber, als definitive Entscheidung über das Schicksal aller Menschen, wie es ebenfalls mit dem Herrentage verbunden gedacht wird, tritt nun erst am Ende des tausendjährigen Reiches ein, und zwar, wie §. 126, b. 129, b, im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Weltuntergange (20, 11; vgl. 21, 1), der zunächst alle dahintrafft, die Ueberlebenden so gut, wie die zum irdischen Leben wieder auferweckten Genossen des tausendjährigen Reiches. Daraus entsteht die Vorstellung einer zweiten Auferstehung, wie sie 20, 5 f. freilich nur indirekt angedeutet ist, und diese ist eine allgemeine; denn alle Todten müssen vor den Richterstuhl Gottes treten (v. 12 f.). Eine Auferstehung

2) Es erhellt übrigens keineswegs, daß der wiederkehrende Christus selbst auf Erden Wohnung macht; nachdem er bei seiner Wiederkunft der Weissagung gemäß (Psalm 110, 1) alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt hat, herrscht er auf Erden durch seine Gläubigen. In einem früheren Gesichte tritt noch nach der Bekehrung Israels (11, 13) am Schlusse der großen Trübsalszeit (v. 2 vgl. mit 13, 5) unmittelbar das ewige Reich Gottes und seines Gesalbten ein (11, 15; vgl. §. 103, b). Hier sondert sich, ähnlich wie in den älteren paulinischen Briefen (§. 99, c), das Reich des Messias von dem vollendeten Gottesreiche (19, 6); nur daß bei Paulus unmittelbar mit der Unterwerfung aller Feinde die Reichsübergabe an den Vater erfolgt, während hier die Herrschaft Christi noch in der irdischen Gegenwart sich vollendet und eine bestimmte Zeitdauer einnimmt.

im eigentlichen Sinne (d. h. eine Erweckung in himmlischer Leiblichkeit) erfahren aber auch hier, wie §. 99, b. 126, d. Anm. 7, natürlich nur die, welche zur letzten himmlischen Vollendung gelangen; die Anderen treten nur vor den Richterstuhl Gottes, um mit dem Tode und Hades selbst (v. 14) gleichsam einem potenzirten Tode (*ὁ δεύτερος θάνατος*) überantwortet zu werden (v. 15; vgl. 2, 11. 20, 6). Dieser wird aber beschrieben als ein Antheil an dem Feuersee (21, 8; vgl. 20, 14), der im Schwefel brennt (19, 20) und eine ruhelose Qual mit sich führt (14, 10 f.; vgl. 19, 3. 20, 10), mit welchem (aus Gen. 19, 24 entlehnten) Bilde nicht etwa eine ewige Vernichtung (wie §. 126, b), sondern das qualvolle Ausgeschlossensein von der Seligkeit (21, 27. 22, 3. 15) bezeichnet werden soll, in dem die Unseligkeit des bleibenden Todeszustandes empfunden wird (§. 34, d). Damit ist die definitive Vergeltung eingetreten, welche des Menschen Schicksal nach seinen Werken bestimmt, die in den Büchern des himmlischen Richters verzeichnet stehen (20, 12 f.; vgl. 1 Petri 1, 17. 2 Kor. 5, 10).³⁾

c) Der Schauplatz der Endvollendung ist die neue Welt, die Gott nach dem Untergange der alten ins Dasein ruft (21, 1. 5; vgl. §. 129, d). Wie im Hebräerbriefe (§. 126, d), erscheint das vollendete Gottesreich (1, 9) als die heilige Stadt (22, 19; vgl. 3, 12: *ἡ πόλις τοῦ θεοῦ*), das neue Jerusalem (21, 2. 10); und wenn der Seher dieselbe vom Himmel herabsteigen sieht, so liegt darin nur, daß ideeller Weise die Endvollendung bei Gott bereitet ist, lange ehe sie sich am Ende der Zeiten verwirklicht. Damit ist auch die Gemeinde der letzten Vollendungszeit als das ideale Israel gekennzeichnet. Dieser Gesichtspunkt beherrscht die ganze Schilderung jener Gottesstadt, auf deren Thoren die Namen der zwölf Stammväter stehen (v. 12), wie die der zwölf Apostel auf ihren Fundamentsteinen (v. 14), und deren Maße nach 12mal 1000 und 12mal 12 bemessen sind (v. 16 f.).⁴⁾ Aber nicht nur die Gläubigen

3) Zuweilen wird diese Vergeltung, weil die irdische und himmlische Vollendung noch nicht gesondert gedacht ist, auch unmittelbar an das Kommen Christi geknüpft (2, 23. 22, 12), oder doch, wie Matth. 10, 32, Christus als der genannt, welcher vor dem Richterthron Gottes (20, 11) die Namen derer bezeichnet, die des Lohnes würdig sind (3, 5). Immer müssen dem Sterbenden die Werke nachfolgen, um mit ihm vor Gericht zu treten und seine Rechtfertigung zu erwirken (14, 13), die hier selbstverständlich, wie bei Jacobus (§. 53, c), auf Grund des wirklichen Thatbestandes erfolgt. Auch hier, wie überall, wird diese Vergeltung gern schon im Ausdruck als äquivalente dargestellt (vgl. §. 32, b). Die treuen Knechte empfangen den entsprechenden Lohn (11, 18. 22, 12), wie schon die Bewahrung vor den letzten Plagen darauf zurückgeführt wird, daß sie das Wort Christi bewahrt haben (3, 10). Dagegen trifft die Verderber das Verderben (11, 18), wie schon in den vorläufigen Gerichten Gottes nach diesem Maßstabe gemessen ist (13, 10. 16, 6), nur daß bei dem Vollmaß der Sünde das Strafmaß selbst verdoppelt werden kann (18, 6), und daß für die sündhaft genossene Lust das entsprechende Maß von Qual zugetheilt wird (v. 7). Dennoch giebt es auch in diesem Gericht zuletzt nur ein Entweder — Oder (§. 32, c. d). Entweder erlangt man das ewige Leben oder das ewige Verderben (17, 8. 11).

4) Daß auch hier nicht an eine Wiederherstellung des jüdischen Wesens gedacht ist, zeigt 21, 22, wonach die Stadt keines Tempels bedarf. Aber auch hier, wie not. a, besteht die ganze Gemeinde aus Gottesknechten, die Gott priesterlich dienen (*λατρεύειν*:

Israels sind ihre Bürger, sondern auch die Heiden wandeln in ihrem Lichte (v. 24), und ihre sowie ihrer Könige Herrlichkeit muß dem vollendeten Gottesreiche dienen (v. 24. 26). Auch sie genesen dort von der Todeskrankheit der Hoffnungslosigkeit, in der sie einst dahingingen (22, 2), während das gläubige Israel dort nur schaut, was es stets geglaubt hat.⁵⁾ Die Gemeinde, welche den Namen des neuen Jerusalem trägt (3, 12), ist nun die Braut des Messias (21, 9), mit welcher er in der Endvollendung seine Hochzeit, d. h. seine vollendete Vereinigung feiert (19, 7; vgl. S. 105, a. Anm. 2), bei der es an dem großen Hochzeitsmahle nicht fehlen wird (v. 9). Es ist sehr bemerkenswerth, daß in der irdischen Vollendung des Reiches Christi diese höchste Vereinigung noch nicht stattfindet.

d) Die Seligkeit der Vollendeten besteht im Gegensatz zu dem *δέντρος ἁβάτος* zunächst in dem Leben im emphatischen Sinne (*ζωή* schlechthin, wie S. 40, d. 50, c), zu welchem sie in dem Buche des Lebens (21, 27 nach Dan. 12, 1) verzeichnet stehen, und welches sie, da es hier, wie überall (S. 65, d), das Korrelat der Gerechtigkeit ist, zugleich mit der Anerkennung ihrer fleckenlosen Reinheit und Gerechtigkeit empfangen.“) In Kraft derselben leben die Genossen des himmlischen Jerusalem in der

7, 15. 22, 3; vgl. S. 123, d) und seinen Namen tragen (22, 4); sie ist, was Israel sein sollte und nie im vollsten Sinne war, er ist ihr Gott und sie sein Eigenthumsvoll und sein Sohn (21, 3. 7). Vgl. S. 130, c. Anm. 4. Die vollendete Gemeinde singt das Lied Moses und des Messias (15, 3); denn die Älliche und Älliche Errettung des Gottesvolkes ist in ihrem Wesen eins, diese nur die Vollendung von jener. — 5) Daraus folgt aber nicht, daß die Heiden selbst in der Endvollendung nur Christen zweiter Ordnung sind (Baur, S. 212. Schenkel, S. 104. 311), da nach 21, 27 auch ihre Namen im Lebensbuche stehen und sie also volles Bürgerrecht in der Gottesstadt haben müssen. Auch die Unterscheidung der christianisirten Nationen von dem aus einzelnen Befehrten bestehenden wahren Israel (Gebhard, S. 357 f.) ist eine reine Erfindung, die nicht einmal etwas hilft, da auch nach Gebhard die Nationen schon im tausendjährigen Reiche bekehrt sind. An eine Bekehrung der Heiden oder solcher, die auf Erden noch nicht zur Vollendung gelangten, im Jenseits (vgl. Meßner, S. 375, Benschlag, S. 401 f.) kann ja doch nach dem Weltgerichte und dem Eintritt der absoluten Vollendung nicht mehr gedacht werden; und da man nicht den Begriff der *ζωή* in den der zur Gottesstadt gehörigen Völker umdeuten darf, so wird hier nur die Theilnahme der Heiden an der Endvollendung mit den Farben der Ällichen Prophetie (Jes. 60, 3. 11. Psalm 72, 10) geschildert sein (vgl. 15, 4 und schon 3, 9).

6) Bildlich dargestellt wird die Mittheilung der *ζωή* durch das Holz des Lebens, das, wie einst der Lebensbaum im Paradiese (2, 7; vgl. Gen. 2, 9), im neuen Jerusalem wächst (22, 2. 14. 19); durch das Wasser des Lebens, das, vom Throne Gottes und des Messias ausströmend, dort fließt (v. 1; vgl. 21, 6. 22, 17), und zu dessen Quellen sie der Messias als ihr Hirte führt (7, 17); durch das verborgene Manna (2, 17), das die Kräfte ewigen Lebens spendet; durch den Kranz des Lebens (3, 11. 2, 10; vgl. S. 57, d), den sie als Sieger (6, 2) davontragen. Ihre von Gott als solche anerkannten Rechtthaten (19, 8) werden dargestellt durch die weißen Kleider, mit welchen die Vollendeten angethan werden (3, 4 f. 6, 11. 7, 9), sowie durch den weißen Stein, der sie mit dem nur ihnen bekannten Namen als die vollendeten Gerechten bezeichnet (2, 17). Alle diese Bilder gehören zu der anschaulichen Darstellung der Endvollendung in der Vision, ohne daß dieselbe deshalb irgend wie sinnlicher gedacht ist (vgl. Baur, S. 209), wie sonst im N. T.

vollendeten Gottesgemeinschaft. Sie schauen Gottes Angesicht (22, 4; vgl. §. 34, b. 99, b. 126, d). Gott selbst macht Wohnung in ihrer Mitte (21, 3. 7, 15. 22, 3); die Stadt bedarf keines Tempels, weil Gott und der Messias unmittelbar unter ihren Bürgern wohnen (21, 22), weil die ganze Stadt Gottes Tempel ist (7, 15), in welchem die Einzelnen als Pfeiler dastehen (3, 12). Eben darum ist an einen Gegensatz des Himmels und der Erde, wie in der jetzigen Welt, in der neuen Welt nicht mehr zu denken. Wenn endlich überall zu der himmlischen Vollendung die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gerechnet wird (§. 50, c. 126, d), so wird dieselbe hier dargestellt unter dem Bilde des Morgensterns (2, 28) und der königlichen Würde (22, 5), welche die Vollendeten empfangen. Das ganze himmlische Jerusalem hat die *δόξα* Gottes (21, 11), die dadurch dargestellt wird, daß die ganze Stadt aus Gold, Edelsteinen und Perlen besteht (v. 18—21). Die Stadt bedarf keiner Sonne und keines Mondes, keiner Leuchte und keines Lichtes, weil im Glanze der göttlichen Herrlichkeit dort ewiger Tag ist (v. 23. 25. 22, 5). Im Besitze dieser Herrlichkeit genießen sie eine ungetrübte Seligkeit, weil kein Leid und keine Noth sie mehr anrühren kann (21, 4. 7, 16 f.).⁷⁾

Siebentes Kapitel.

Der Kampf der Gegenwart.

§. 133. Gott und sein Widersacher.

In dem urbildlichen Heiligthume des Himmels thront Jehova, der ewig Lebendige, der Heilige und Allmächtige, der Gerechte und Herrliche, umgeben von den idealen Repräsentanten der Schöpfung und der Erlösung. a) Im weiteren Sinne gehören zu dieser urbildlichen Gottesgemeinde die unzählbaren Engelschaaren, die Gottes Diener in der Natur und Werkzeuge seiner Offenbarung sind. b) Als der Widersacher Gottes erscheint der Satan, der zuerst einen Theil der Engel verführt und bisher als Verführer die ganze Welt beherrscht hat, aber durch die Erhöhung des Messias prinzipiell besiegt ist. c) Von da an bekämpft er theils durch Verfolgung, theils durch Verführung die Gottesgemeinde, bis der weltgeschichtliche Kampf zwischen Gott und dem Satan mit seiner völligen Vernichtung endet. d)

7) Im Blicke auf diese Vollendung werden die treuen Christen selig gepriesen (1, 3. 14, 13. 16, 15. 19, 9. 22, 7. 14; vgl. 20, 6). Alle Seligkeit derselben wird dem Sieger als sein bleibendes Besigthum zu Theil werden (21, 7: *κληρονομεῖν*; vgl. §. 34, a. 50, c. 126, a. Anm. 1), das, da derselbe im Zusammenhange damit als Gottes Sohn bezeichnet wird, auch als sein Erbtheil (§. 97, c. 124, a) gedacht werden kann.

a) Wie im Hebräerbrieфе (§. 120, a), so ist auch hier der Himmel die Wohnung Gottes (13, 6), oder in demselben das urbildliche Heiligthum (14, 17. 15, 5) mit seinem Brandopferaltar (6, 9. 14, 18) und Rauchaltar (9, 13), mit seinem Allerheiligsten und der Bundeslade darin (11, 19), in welchem zu Zeiten die unnahbare Herrlichkeit Jehovas erscheint (15, 8), wie einst in der Stiftshütte (Lev. 16, 2). Nach einer etwas anderen Vorstellung steht im Himmel der Thron Gottes (4, 2). Der auf dem Throne Sitzende ist überall Jehova, dessen Name mannigfach umschrieben wird ($\delta \omega \nu$ καὶ $\delta \eta \nu$ καὶ $\delta \epsilon \rho \chi \acute{o} \mu \epsilon \nu \circ \varsigma$: 1, 8. 4, 8; vgl. 11, 17. 16, 5; $\tau \acute{o} \alpha \lambda \phi \alpha$ καὶ $\tau \acute{o} \omega$, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος: 21, 6; vgl. 1, 8), der lebendige Gott (7, 2), gewöhnlich als der ewig lebendige bezeichnet ($\delta \zeta \acute{o} \nu$ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων: 4, 9 f. 10, 6. 15, 7). Wie Jes. 6, 3, wird ihm das Dreimalheilig gesungen (4, 8; 6, 10: $\delta \delta \epsilon \sigma \tau \acute{o} \tau \eta \varsigma$, $\delta \acute{\alpha} \gamma \iota \circ \varsigma$ καὶ ἀληθινός).¹⁾ Seine Allmacht bezeichnet das Prädikat $\kappa \upsilon \rho \iota \circ \varsigma$ δ $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ δ $\pi \alpha \nu \tau \circ \kappa \rho \acute{\alpha} \tau \omicron \rho$ (4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 19, 6. 21, 22; vgl. $\kappa \upsilon \rho \iota \circ \varsigma$ $\eta \mu \acute{\omega} \nu$: 4, 11. 11, 15, δ $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ δ $\pi \alpha \nu \tau \circ \kappa \rho \acute{\alpha} \tau \omicron \rho$: 1, 8. 16, 14, 19, 15); seine Herrlichkeit wird durch die glänzende Schilderung seines Thrones versinnbildet (4, 3) und in den immer wiederkehrenden Doxologien gefeiert (4, 11. 5, 13. 7, 12. 19, 1). In Ähnlicher Weise wird Gott wiederholt als der Schöpfer gepriesen (4, 11. 10, 6. 14, 7. 15, 3), wie er es auch ist, der die alte Welt neu umschafft (21, 5. 20, 11). Die ganze Schöpfung bringt ihm ihren Lobgesang (5, 13), und die vier Thiergegestalten, welche als Repräsentanten derselben seinen Thron umstehen (4, 6. 5, 6. 11, 7, 11) und allezeit zu seinem Lobe und Dienste bereit sind (4, 6—8), sagen Amen dazu (5, 14. 19, 4) oder singen ihm ihre Lobgesänge (4, 9). In ihnen bildet die Schöpfung selbst den ersten Kreis der urbildlichen Gottesgemeinde, die um seinen Thron versammelt steht. Aber höher als das Werk der Schöpfung steht das Werk der Errettung, welche Israel erfuhr und die Gemeinde der Gläubigen durch den Messias erfahren hat (15, 3), oder die Begründung der Gottesgemeinde, in welcher sich die Errettung verwirklicht. Ihre Repräsentanten sind die 24 Ältesten, die auf 24 Thronen um den Thron Gottes sitzen (4, 4. 11, 16), in deren Zahl die Einheit der Alt- und Ähnlichen Gottesgemeinde (§. 130, c) angeschaut ist in der Zusammen-

1) In gleichem Sinne heißt er der Alleinreine ($\mu \acute{o} \nu \circ \varsigma$ $\delta \iota \circ \iota \circ \varsigma$), als welcher er sich in seinen gerechten Gerichten (16, 5. 7) und Redthaten (15, 3 f.) bewährt. Es ist ganz gegen die Ausdrucksweise der Apokalypse, wenn man mit Hahn, S. 102 und Gebhard, S. 28 ($\delta \iota \circ \iota \circ \varsigma$ von der Achtung vor seiner heiligen Weltordnung) zwischen $\acute{\alpha} \gamma \iota \circ \varsigma$ und $\delta \iota \circ \iota \circ \varsigma$ begrifflich scheidet. Es bezeichnet beides ganz im Ähnlichen Sinne (§. 45, d) die von aller creatürlichen Unreinheit (und darum auch Ungerechtigkeit) abgesonderte Erhabenheit Gottes. Vergeblich will Ritschl II, S. 119 auch hier die Beziehung der Gerechtigkeit auf die Strafvergeltung, die 19, 2. 11 klar zu Tage liegt, abwehren. Denn wenn auch die $\delta \iota \kappa \alpha \acute{\iota} \omega \mu \alpha \tau \alpha$ (15, 4) als der weitere Begriff die Herstellung des Rechtes der Frommen (18, 20) einschließen, so sind dieselben doch eben nicht als „positive Heilsweisungen“, sondern als die gerechten Ordnungen gedacht, nach denen Gott die gerechte Vergeltung übt. Die ἀληθεύειν ὁδοὶ und κρίσεις (15, 3. 16, 7. 19, 2) sind aber nicht solche, die seinen Verheißungen und Drohungen entsprechen (Gebhard, S. 29), sondern Handlungsweisen und Gerichte, wie sie sein sollen.

fügung der Zahl der Erzväter, welche den Grundstock jener, mit der Zahl der Apostel, welche den Grundstock dieser bilden.²⁾

b) Wie im Hebräerbrieft die Engelmyriaden in der himmlischen Gottesstadt wohnen (§. 120, b), so bilden hier die unzählbaren Schaa ren der Engel (5, 11; vgl. Dan. 7, 10) den weiteren Kreis (7, 11) um die Thiere und die Ältesten. Als Engel Gottes (3, 5; vgl. 22, 6) heißen sie heilige (ἅγιοι: 14, 10; vgl. §. 64, a. 127, d. Anm. 9); aber sie sind die Mittknechte der Knechte Gottes auf Erden (19, 10. 22, 9), die Gott als ihren Gott (7, 3. 12) anbeten auf ihren Angesichtern (v. 11).³⁾ Sie erscheinen, wie im Hebräerbrieft, zunächst als Diener Gottes in der Natur, in welcher jedem sein eigener Bereich zugetheilt zu sein scheint, wie 16, 5 ein Engel der Wasser erwähnt wird.⁴⁾ Allein sie sind zugleich die Vermittler der göttlichen Wirkksamkeit unter den Menschen. Wie sie die Gebete der Heiligen vor Gott bringen (8, 3—5), so vermitteln sie vielfach die göttlichen Offenbarungen, indem sie dem Propheten Gesichte zeigen (17, 1) und deuten (v. 7, vgl. 21, 9. 22, 6), oder die symbolischen Handlungen vollziehen, welche das Zukünftige darstellen (7, 2. 10, 2. 5. 18, 21).⁵⁾ Auch erscheinen sie 14, 17—19 als

2) Sie werden bald vor (4, 4. 7, 11. 19, 4), bald nach den vier Thieren genannt (5, 6. 8. 11. 14, 3). Ihre weißen Kleider (§. 132, d. Anm. 6) und goldenen Kränze (4, 4) qualifiziren sie als die von der Sünde nicht befeckten Sieger, die aber vor Gott, der ihnen zum Siege verholfen, ihre Kränze niederwerfen, niederfallen und anbeten (v. 10 f. 5, 14. 11, 16. 19, 4). Die Mitherrschaft der Gläubigen, die sich erst im tausendjährigen Reiche und dann im himmlischen Jerusalem (§. 132, a. d) verwirklicht, wird in diesem zweiten Kreise der urbildlichen Gottesgemeinde durch das Thronen derselben bereits als vollendet dargestellt. Wie im Hebräerbrieft schon jetzt in der himmlischen Gottesstadt ideeller Weise die irdische Gemeinde und die Geister der vollendeten Gerechten des alten Bundes Gott umgeben (12, 23), so bilden hier die 24 Ältesten aus beiden Zeiten der Gottesgemeinde die idealen Repräsentanten derselben, in denen vor Gott ewig vollendet gedacht ist, was erst in der Zeit verwirklicht werden muß.

3) Wie bei Paulus (§. 104, a. Anm. 2) und Petrus (§. 50, a. Anm. 2), so giebt es auch hier unter ihnen Stufenordnungen. So werden 8, 2 die sieben Thronengel erwähnt, die zunächst vor dem Angesichte Gottes stehen (vgl. Tob. 12, 15). So nahe, besonders nach 5, 6, die Identifizirung derselben mit den sieben Geistern Gottes zu liegen scheint, so verbietet doch 1, 4 dieselbe durchaus. Unter ihnen erscheint Michael, der bei Daniel (10, 13. 12, 1) der Schutzengel Israels ist (vgl. Jud. v. 9), als Anführer des Engelheeres (12, 7). Auch sonst ist von starken Engeln die Rede (5, 2. 18, 21; vgl. v. 1, womit wohl Engel höherer Ordnung gemeint sind, zumal sie 10, 1. 18, 1 mit Zügen geschildert sind, welche an die göttliche Herrlichkeit erinnern; andere Engel erscheinen 15, 6 in priesterlicher Tracht. — 4) Wenn auch das Feuer, über welches 14, 18 ein Engel Macht hat, zunächst Symbol des göttlichen Zorngerichtes ist, so ist doch die Anschauung entlehnt von der Vorstellung eines Feuerengels. Ebenso sind die vier Winde, welche die Engel an den vier Ecken der Erde festhalten (7, 1—3), zunächst Symbole der Plagen, die über die gottfeindliche Welt kommen sollen (§. 130, b); allein da diese meist von Naturwirkungen ausgehen, so liegt doch darin, daß die Engel die Werkzeuge sind, die diese herbeiführen und aufhalten (vgl. die sieben Schalenengel 15, 1). — 5) Es scheint sogar, wie bei Sacharja (1, 9. 13. 2, 3), ein bestimmter Engel vor Anderen (1, 1) diesen Auftrag zu haben; daß aber dieser Engel die Personifikation der offenbarenden Thätigkeit Gottes oder Christi sei (Gebhard, S. 41), ist eine Modernisirung der Vorstellung.

solche, welche Christo das Gericht vollstrecken helfen, indem sie die Objekte desselben sammeln (vgl. umgekehrt Matth. 24, 31). Analog der danielischen Vorstellung von den Schutzengeln einzelner Völker (vgl. Dan. 10, 13. 20) haben endlich die sieben Gemeinden, an welche die Briefe in Kap. 2 f. gerichtet sind, ihre Schutzengel, die 1, 20 als Sterne dargestellt sind.⁶⁾

c) Zu diesen Engeln muß einst auch der Satan (20, 2: *ὁ διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς*) gehört haben, der 12, 3. 13 als ein feuerfarbener (d. h. nach 2 Reg. 3, 22 LXX: blutfarbener) großer Drache oder mit Anspielung an Gen. 3 als die alte Schlange (v. 9, 15 f. 20, 2) erscheint. Denn er war auch, wie wohl indirekt aus 12, 8 f. folgt, ursprünglich ein Himmelsbewohner, und wenn es v. 4 heißt, daß er ein Dritttheil der Sterne des Himmels mit seinem Schweif fortsetzte und auf die Erde warf, so kann dies nur darauf gehen, daß er einen Theil der Engel, die auch 1, 20 durch Sterne symbolisirt werden, zum Abfall von Gott leitete, so daß sie nun als seine Engel bezeichnet werden (12, 7. 9).⁷⁾ Wie Satan aber als die alte Schlange die ersten Menschen verführte, so verführt er die ganze Erde (12, 9; vgl. 20, 8). Sein eigentlicher Herrschaftsbereich ist das Heidenthum, in welchem er (13, 4) mit seinen Dämonen (9, 20) nach der aus Paulus uns bekannten jüdischen Vorstellung (vgl. S. 70, c) angebetet wird. Als der Weltherrscher erscheint er 12, 3 mit sieben gekrönten Häuptern. Er ist also der alte Widersacher Gottes, der die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden hindert. Als nun, um dasselbe dennoch endlich zu verwirklichen, der Messias geboren werden sollte, hat der Satan sich sofort aufgemacht, ihn zu verschlingen; dieser ist aber zu Gott entrückt und dadurch für immer seiner Macht entronnen (v. 4 f.). Wie in den Evangelien schon der Messias als der Sieger über den Satan erscheint (S. 23), so hat er hier durch seine Erhöhung, die aber nur die Folge seines freiwilligen Todes war, den Sieg über ihn gewonnen (3, 21. 5, 5) und seine Macht gebrochen. Prinzipiell ist damit bereits der Sieg erfochten und das Reich Gottes

6) Allerdings werden sie nun in den Briefen ganz als Repräsentanten der Gemeinden betrachtet und angeredet, so daß sie fast zu idealen Gestalten werden, von denen man zweifeln kann, ob sie wirklich als außerhalb der Gemeinden existirend gedacht sind. Aber durch dieses Schwanken der Vorstellung zwischen einer wirklichen Gottesfamilie im Himmel und einer idealen Darstellung der irdischen Gottesgemeinde ist nur um so stärker ausgedrückt, daß auch die Engelgemeinde zu der urbildlichen Gottesgemeinde im Himmel gehört, wie die Engel denn auch noch im himmlischen Jerusalem, d. h. in der vollendeten Gemeinde ihren Platz finden als Thorwächter (21, 12). Gebhard, S. 59 hält auch diese Engel für Personifikationen der Gemeindegeister, während Gess, S. 607 f. sie wieder zu Bischöfen macht.

7) Ein solcher Satansengel ist der vom Himmel gefallene Stern (9, 1), der die dämonische Heuschreckenplage aus dem Abgrund über die Erdbewohner losläßt und v. 11 ausdrücklich als der Engel des Abgrundes, Abaddon oder Apollyon, bezeichnet wird. Ebendahin gehören die vier Engel, die am Euphrat gebunden sind und v. 14 losgebunden werden, um die dämonische Reiterchaar anzuführen. Die Satansengel haben also hier, wie bei Paulus (2 Kor. 12, 7), Macht die Menschen zu plagen, soweit es Gott ihnen zuläßt, wodurch aber ihre Eigenthümlichkeit als Satansengel durchaus nicht aufgehoben wird, wie Gebhard, S. 37 meint.

und seines Messias geworden (12, 10), weil in der Erhöhung des Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreiches liegt.⁸⁾

d) Damit ist aber die Wirksamkeit des Satan noch keineswegs vernichtet. Vielmehr gerade weil er auf die Erde geworfen ist, hat er dort noch auf kurze Zeit die Macht, seinen Zorn an den Menschen auszulassen (12, 9. 12).⁹⁾ Er ist, wie bei Petrus (§. 46, d. Anm. 6), der Verfolger der Christengemeinde (v. 13—16); daher heißen die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, Satans Synagoge (2, 9). Er hat durch sie die Gläubigen ins Gefängniß geworfen (v. 10); und wo solche Verfolgung stattfindet, da hat er seinen Thron aufgeschlagen (v. 13). Aber auch durch Verführung wirkt er; denn die falschen Propheten, welche die Gottes tiefen erkannt zu haben vorgeben, haben in Wahrheit Satans Tiefen erkannt (v. 24). Insbesondere aber tritt er als der eigentliche Gegner der Gottesgemeinde auf, indem er die beiden Thiere wider dieselbe ausrüstet. Dem ersten Thiere hat er seine durch die zehn Hörner (12, 3) dargestellte Macht gegeben (13, 2. 4), dem zweiten Thiere seine Wunderkraft, durch welche es die Erdbewohner verführt (v. 14).¹⁰⁾ So erscheint das große eschatologische Drama, welches das apokalyptische Zukunftsbild schildert, als der letzte Kampf zwischen den beiden obersten Mächten, zwischen Gott und dem Satan. Erst nach der Fesselung und Einsperrung des Satan kann das irdische Reich des Messias beginnen (20, 1—3), und erst, nachdem er nach seiner letzten Befreiung (v. 7 f.) für immer unschädlich gemacht und seiner Strafe überantwortet ist (v. 10), die himmlische Vollendung. Hierin liegt kein manichäischer Dualismus, wie Baur, S. 229 meint, sondern nur die tiefste Erfassung des Erlösungswerkes als der definitiven Vernichtung der Macht, von welcher alle Sünde in der Menschenwelt stammt. Derjenige aber, durch welchen Gott diesen Kampf wider den Satan siegreich hinausführt, ist sein Messias.

§. 134. Der Messias.

Der Messias hat durch sein unschuldiges und geduldiges Leiden die Menschen von der Schuldbesleckung gereinigt und von der Herrschaft des

8) Wenn der Teufel in diesem Zusammenhange als der Ankläger der Menschen (vgl. Hiob 1 f. Sach. 3) bezeichnet wird, so liegt darin der Gedanke, daß durch die Aufhebung der Sündenschuld, welche ihm das Recht sie zu verklagen gab, in dem Tode Christi der Teufel jedes Unrecht an die Menschen und damit jede Macht über sie prinzipiell verloren hat (vgl. Kol 2, 15. Hebr. 2, 14). Dies wird 12, 7—9 so dargestellt, daß das Engelheer unter seinem Fürsten Michael wider den Teufel mit seinen Engeln gekämpft und diese aus dem Himmel geworfen hat (vgl. v. 10).

9) Der eigentlich ihm fortan bestimmte Wohnsitz ist freilich der Abgrund (ἄβυσσος; vgl. Luc. 8, 31), woher die höllischen Plagen kommen (9, 1 f.) und die Werkzeuge des Satans aufsteigen (11, 7. 17, 8), wohin er darum auch 20, 1—3 eingesperrt wird. Doch hat er einstweilen noch Macht, von dort aus auf der Erde zu wirken. Insbesondere ist die Wüste die Behausung der Dämonen und der unreinen Geister (18, 2; vgl. §. 23, b), weshalb auch die Satansengel (9, 14) jenseits der Wüste am Euphrat gebunden liegen. — 10) Ebenso sind es drei unreine Geister (πνεύματα δαμονίων), die von ihm und den beiden Thieren ausgehen, durch welche er die Könige der Erde zum letzten Kampfe wider den Messias aufregt (16, 13 f.).

Satan befreit. a) In Folge seines Sieges über den Tod ist er zu gottgleicher Weltherrschaft erhoben worden. b) Die göttliche Herrlichkeit des Messias stellt sich dar in dem Flammenblick der göttlichen Allwissenheit und in den Symbolen der weltdurchwaltenden Allgegenwart; er wird von aller Kreatur angebetet und gepriesen. c) Er ist aber auch ein uranfängliches Wesen, das vor aller Kreatur da war. d)

a) Der Apokalypstiker geht von der Anschauung des geschichtlichen Lebens Jesu aus;¹⁾ er hebt seine Abstammung aus Juda hervor (5, 5; vgl. Hebr. 7, 14), aber um mit Beziehung auf Gen. 49, 9 ihn als den Messias zu qualifiziren; ebenso seine Herkunft aus dem Geschlechte Davids (§. 19, a) mit Beziehung auf Jes. 11, 1. 10 (5, 5. 22, 16). Er ist der treue Zeuge (1, 5. 3, 14), sofern er die volle Gottesoffenbarung gebracht hat. Vor Allem aber ist charakteristisch, daß die stehende Anschauungsform, unter welcher hier Jesus erscheint, das Bild des Lammleins ist (*ἀρνίον*: 29 Mal), und zwar des geschlachteten (5, 6. 12. 13, 8; vgl. 7, 14).²⁾ Hieraus erhellt, daß sein Leiden und Sterben die Grundlage seines messianischen Werkes ist, wie er denn auch gleich dem messianischen Hohenpriester des Hebräerbriefes (§. 119) von vorn herein im priesterlichen Schmucke auftritt (1, 13). Wenn die Christen ihre Kleider gewaschen und rein gemacht haben im Blute des Lammes (7, 14. 22, 14), so ist dieses, wie bei Petrus (§. 49, c. 127, c. Anm. 6) und im Hebräerbrief (§. 123, a), als das Reinigungsmittel gedacht, welches die Befleckung der Sündenschuld von ihnen nimmt, aber mit der Heiligung (Gebhard, S. 123, Beyschlag, S. 379 f.) nichts zu thun hat. Wenn diese Reinigung zugleich als eine Lösung von den Sünden bezeichnet wird (*λύσαντι*), so ist das von Christo in seinem freiwilligen Tode aus Liebe für die Menschen (1, 5) vergossene Blut, wie bei Petrus (§. 49, d), als das Lösegeld vorgestellt, durch welches die Menschen losgekauft sind aus der Knechtschaft des Satan, unter welcher alle Erdbewohner stehen (5, 9. 14, 3), so daß die Erkauften nun Gott und dem Lamm angehören, wie eine gottgeweihte

1) Am häufigsten wird Christus noch mit seinem geschichtlichen Personennamen genannt (*Ἰησοῦς*: 1, 9. 12, 17. 14, 12. 17, 6. 19, 10. 20, 4. 22, 16. 20 f.), wie im Hebräerbrief (§. 118, a. Anm. 1). Nur in der Ueberschrift und Adresse findet sich *Ἰησοῦς Χριστός* (1, 1 f. 5), und in der Beschreibung des tausendjährigen Reiches, wo noch der Appellativum des Namens erklingt, *ὁ Χριστός* (20, 4. 6). In dem Schlusse findet sich *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (22, 21; vgl. v. 20: *κύρις Ἰησοῦς*). Vgl. 12, 5, wo er als das Kind der Allmächtigen Theokratie erscheint. — 2) Aus dem absichtlich gewählten Diminutivum (vgl. Schenkel, S. 304) erhellt, daß dabei nicht an das Passahlamm zu denken ist (vgl. Reuß I, S. 477, Mösgen, S. 449), sondern an den Messias, der nach Jes. 53, 7 still und geduldig, wie ein Lamm, zur Schlachtbank geht (vgl. auch Jer. 11, 19. §. 38, d. 49, a), welche Beziehung wenigstens in erster Linie auch Wiedermann (S. 235) zugiebt, während sie Gebhard mit dem Typus des Passahlammes kombiniert (S. 120, vgl. Beyschlag, S. 379). Dies setzt aber eine lebendige Anschauung von seinem unschuldigen und geduldrigen Leiden voraus, wie wir sie außer bei Petrus nur noch im Hebräerbriefe fanden (§. 119, b. Anm. 5). Ritschl II, S. 181 findet hier eine Kombination des Passahlammes mit dem Bundesopfer (wegen 7, 14) und versteht wegen 5, 9 sogar den Opferakt in den Himmel (S. 184 f.).

Erstlingsgarbe (14, 4), und ein Reich bilden, in welchem sie Gott priesterlich dienen (1, 6).³⁾

b) In Folge des Sieges, den der aus dem Tode wieder lebendig Gewordene (1, 18, 2, 8) errungen,⁴⁾ hat sich Christus zu dem Vater auf seinen Thron gesetzt (3, 21; vgl. 7, 17, 12, 5), der nun der Thron Gottes und des Lammes ist (22, 1, 3), und ist damit zur gottgleichen Herrscherstellung (§. 19, c) erhoben, die auch hier als Hauptmoment in dem Messiasbilde nicht fehlen kann. Nun ist er der Gesalbte Gottes, der mit Gott die Herrschaft über sein Reich theilt (11, 15, 12, 10), der Sohn Gottes (2, 18), der ihn in ausschließlichem Sinne seinen Vater nennt (v. 27, 3, 5, 21; vgl. 1, 6, 14, 1), der Heilige, der es in der That und Wahrheit ist (3, 7: ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός), der die Schlüssel Davids hat und also die Vollgewalt über das messianische Reich (3, 7 nach Jes. 22, 22). Als solcher ist er der Herr der Gläubigen (11, 8, 14, 13, 22, 20 f.) und sie seine Knechte (1, 1, 2, 20), die seinen Namen tragen (14, 1, 3, 12); er wandelt inmitten der goldenen Leuchter, welche die Gemeinden darstellen (1, 13, 2, 1), und hat ihre Sterne in seiner Hand (1, 16, 20, 2, 1). Aber er ist zugleich, weil er den Thron Gottes theilt, auch der Herr schlechthin, der über alle Könige und Herren erhaben ist (1, 5, 17, 14, 19, 16), und erscheint selbst im königlichen Schmuck der Diademe (v. 12). Mit der Herrschaft hat er nach Psalm 2, 9 das Gericht über die Heiden empfangen (2, 27, 12, 5, 19, 15); daher hat er ein zweischneidiges Schwert im Munde (1, 16, 2, 12, 16, 19, 15) und Füße von glühendem Erz (1, 15, 2, 18). Endlich wird er als der danielische Menschensohn (§. 16, d) wiederkommen (1, 13, 14, 14), indem er als der helle Morgenstern aufgeht, welcher den Tag der Endvollendung heraufführt (22, 16; vgl. 2 Petr. 1, 19).

c) Obwohl Jesus nach 2, 27 (vgl. 5, 12) seine messianische Herrschaft von Gott empfangen hat, wie wir es auch sonst im urapostolischen Lehrtropus hervorgehoben fanden (§. 39, c. 50, a. 120, d), so tritt doch in der Apokalypse stärker als irgendwo hervor, daß er diese gottgleiche Würdestellung kraft des dem Erhöhten eignen gottgleichen Wesens hat. Zwar wird die Umschreibung des Jehovanamens (§. 133, a) nicht direkt auf ihn übertragen; denn daß der neue (3, 12), unergründliche (19, 12)

3) Der Sieg Christi über den Teufel, welcher die Gottesherrschaft auf Erden begründet (12, 9 f.; vgl. §. 23, c), ist zwar durch seine Erhöhung vollendet, aber doch in seinem Tode eigentlich gewonnen, weshalb der 5, 5 angekündigte Sieger v. 6 als geschlachtetes Lamm erscheint. Um seines Blutes willen, das sie von der Herrschaft des Satan losgekauft hat, vermögen jetzt die Gläubigen den Satan zu besiegen, der immer aufs Neue darum kämpft, seine Herrschaft über sie zu gewinnen (12, 11: ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀγίου). Vgl. §. 133, c. Anm. 8.

4) Die Auferweckung wird nicht ausdrücklich erwähnt, obwohl dieselbe nach 1, 10 bereits an der κοπῆν ἡμέρα gefeiert zu werden scheint; aber schon daß Christus v. 5 πρωτότοκος τῶν νεκρῶν heißt (vgl. Kol. 1, 18), zeigt ja klar, daß er nicht anders, wie alle Todten, von Gott zu unvergänglichem Leben auferweckt ist. Nur daß er, der zuerst die unbesiegbaren Hadespforten (vgl. Matth. 16, 18) durchbrochen, nunmehr die Schlüssel des Todes und des Hades hat, d. h. auch Andere aus der Macht des Todes befreien kann (1, 18).

Name, den er empfängt, der Jehovaname sei (vgl. Baur, S. 215), ist ganz unwahrscheinlich. Allein die Herrlichkeit, die er mit seiner Erhöhung nach allgemeiner Aelterlicher Lehre empfängt, und die hier unter dem Bilde des Sonnenglanzes erscheint (1, 16), ist so sehr die unmittelbar göttliche, daß der Prophet bei ihrem Erscheinen wie todt niedersinkt (v. 17), da kein Sterblicher die Herrlichkeit Gottes schauen kann. Wie Gott allein im A. T. die Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10), so wird dieses Prädikat Christo beigelegt (2, 23; vgl. 1 Kor. 4, 5), und dieser herzenkundende Scharfblick dadurch dargestellt, daß seine Augen sind, wie Feuerflammen (1, 14. 2, 18. 19, 12). Er hat die sieben Geister Gottes (3, 1), mit welchen er, weil sie nach Sach. 4, 10 in die ganze Erde ausgesandt sind (5, 6), allsehend, d. h. allwissend die Welt überblickt. Die Engel Gottes selbst sind seine Engel (1, 1. 22, 16. 1, 16. 20; vgl. S. 19, d). Die vier Thiere und die 24 Ältesten fallen vor ihm nieder, wie vor Gott selbst (5, 8. 14), was hier um so bedeutungsvoller ist, als von den Engeln ausdrücklich die *προσκύνησις* als ein spezifisches Prärogativ Gottes abgelehnt wird (19, 10. 22, 9). Wie sie ihn nicht anders als Gott selbst (7, 12) preisen (5, 12 f.), so hat auch die Apokalypse Dorologien auf Christus (1, 6. 7, 10; vgl. S. 76, b. 127, c), und im tausendjährigen Reiche wird ihm, wie Gott selbst, priesterlich gedient (20, 6).

d) Von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß von der göttlichen Herrlichkeit Christi auf sein ursprünglich göttliches Wesen geführt wurden (S. 79. 118), findet sich in der Apokalypse keine Spur. Dennoch steht die Thatfache, daß der Messias ein ursprünglich göttliches Wesen sei, von vorn herein fest. Schon daß er 1, 14 wie der Alte der Tage (Dan. 7, 9) mit weißen Haaren erscheint, deutet auf seinen Ursprung lange vor der irdischen Erscheinung hin. Wenn er aber 1, 17. 2, 8 als der Erste und der Letzte bezeichnet wird, so weist das ebenso auf seine Ewigkeit hin, wie die Bezeichnungen Gottes als des A und D, des Anfangs und des Endes, in deren Mitte es Christus sich beilegt (22, 13), wie Geß, S. 572 mit Recht gegen Gebhard, S. 85 geltend macht. Ausdrücklich wird Christus endlich 3, 14 die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* genannt und damit nach Prov. 8, 22 als der bezeichnet, der früher da war als die ganze Schöpfung, ohne daß er bei der nicht dogmatisirenden Sprache der Apokalypse damit dieser gleichgestellt zu sein braucht, wie Schenkel, S. 312 will.⁵⁾ Die Fassung dieser Aussagen als

5) Für die Erklärung vom Prinzip der Schöpfung (Geß, S. 575, Nösgen, S. 451 f.), die ja hier gerade als Gottes Schöpfung erscheint, macht Gebhard, S. 97 die Wortbedeutung geltend, als ob nicht *κτίσις* oft genug den Inbegriff des Geschaffenen bezeichnete (vgl. Marc. 16, 15. Röm. 1, 25. 8, 19. 22). Keinesfalls liegt darin die Logosidee, wie Beyschlag meint, der dieselbe auch S. 376 wieder in den Namen *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (19, 13) einträgt, in dem auch Geß, S. 587. Gebhard, S. 101. Nösgen, S. 453 eine Beziehung auf sein vorweltliches Sein finden. Derselbe bezeichnet ihn aber auch nicht als den Mittler der göttlichen Offenbarung (Lehler, S. 200), sondern, weil er ihn bei seinem Auszuge zum letzten Kampfe trägt, als den Vollstrecker des göttlichen (richterlichen) Willens, sofern nach Aelterlicher Anschauung (Hebr. 4, 12) das Wort Gottes als lebendiges unmittelbar vollstreckt, was es verkündet. Bei der offenbaren Anspielung

bloßer Titulaturen (Baur, S. 215), die nur äußerlich auf Christum übertragen seien, sofern sich an ihn die große eschatologische Erwartung knüpft (S. 218), ist für ein aus dem A. T. erwachsenes Gottesbewußtsein undenkbar.⁶⁾

§. 135. Die Heiligen.

Die Heiligen sind gottesfürchtige Knechte Gottes, welche die aus der Sinnesänderung hervorgegangenen Werke thun und die durch Christum verkündigten Gebote Gottes erfüllen.^{a)} Die Grundvoraussetzung dafür aber ist der Glaube an Jesum als den Messias, durch dessen Bewährung im Gehorsam gegen sein Wort, in der Geduld und Treue bis zum Tode man allein im Kampfe wider den Satan den Sieg gewinnt.^{b)} Dennoch ist es die Gnade Gottes und Christi allein, die zum Heile führt; aber die mit der Berufung gegebene Bestimmung zum ewigen Leben ist keine unwiderrufliche.^{c)} Das Hauptmittel, durch welches die Heiligen zur Heilsvollendung zubereitet werden, ist die Prophetie mit ihrem Trost und ihrer Ermahnung.^{d)}

a) Die Mitglieder der Aelichen Gottesgemeinde sind, wie alle wahren Israeliten (z. B. Moses: 15, 3), Gottes Knechte (δοῦλοι θεοῦ: 7, 3. 19, 2. 5. 22, 3. 6), die seinen Namen fürchten (11, 18; vgl. 19, 5),¹⁾ ihn preisen (15, 4) und ihm die Ehre geben (11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7), wie bei Petrus (S. 45, c). Als Glieder seines Eigenthumsvolkes, die seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12), heißen sie aber in unserem Buche stehend die Heiligen (οἱ ἅγιοι: 5, 8. 8, 3 f. und sehr häufig), als welche sie sich vor aller sittlichen Befleckung bewahren,²⁾ immer mehr

an Dan. 7, 3 (vgl. not. b) ist es ganz unmotivirt, mit Gebhard, S. 82 f. 108. Mössgen, S. 448 aus dem ὁμοιος ὡς ἀνθρώπων 1, 13. 14, 14 ein ursprünglich göttliches Wesen in Menschengestalt zu folgern. — 6) Daß Christus seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit erst durch Gott empfangen hat (Wiedermann, S. 235. Schenkel, S. 311), beweist so wenig, daß es mit den Aussagen über sein ursprünglich göttliches Wesen „nicht ernstlich gemeint sei“, daß diese vielmehr allein das Räthsel jener erklären (vgl. not. c). Ein Widerspruch mit der auf Grund seines ursprünglichen Wesens ihm verliehenen gottgleichen Machtherrlichkeit scheint nur darin zu liegen, daß der erhöhte Christus 3, 2. 12 Gott seinen Gott nennt, und dies ist in der That wohl nur zu erklären, wenn das in der Erinnerung eines Augenzeugen lebende Bild des auf Erden Wandelnden sich ihm unwillkürlich auf den Erhöhten überträgt.

1) In der Stelle 19, 5, wo die Gottesfürchtigen mit den Gottesknechten verbunden erscheinen, sind diese die δοῦλοι αὐτοῦ im engeren Sinne, wie 1, 1, d. h. die Propheten (10, 7), die 11, 18 vor den ἅγιοι genannt werden; daß τ. φοβούμεν. in dieser Stelle fügt aber nicht eine dritte Klasse hinzu, sondern faßt beide zusammen, um noch einmal durch τ. μικρ. κ. τ. μεγάλους (Pf. 115, 13) alle Kategorien der beiden Klassen zu umfassen, so daß es auch hier nicht etwa die Heidendriften speziell mit diesem an das Proselytenthum erinnernden Namen bezeichnet, wie Gebhard, S. 165 f. will. — 2) Nach der Symbolik der Apokalypse ist der sittliche Wandel des Menschen als die äußere Darstellung seiner Frömmigkeit sein Kleid, woraus offenbar nicht folgt, daß den Werken in ihrer Loslösung vom Subjekt an sich ein höherer Werth beilegt wird

Gerechtigkeit üben und sich heiligen müssen (22, 11), damit ihre Werke vollkommen seien im Urtheile Gottes (3, 2: ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ). Ihre Werke sind aber keineswegs äußere Leistungen. Nur durch die schon von Christo (S. 21) verlangte Sinnesänderung (μετάνοια) können die Nichtchristen sich von ihren sündhaften Werken abwenden (9, 20 f. 16, 11) und Gott die Ehre geben (v. 9). Ebenso können die Christen, wenn sie im sittlichen Streben nachgelassen (2, 5. 3, 3. 19) oder sich zur Unsitte haben verführen lassen (2, 16. 21 f.), nur durch sie zu den Gott wohlgefälligen Werken gelangen.³⁾ Das Thun dieser Werke ist nichts Anderes, als das Bewahren (τηρεῖν) der Gebote Gottes (12, 17. 14, 12). Es kann dabei also nicht an die Werke des mosaischen Gesetzes gedacht sein, deren unterschiedslose Erfüllung ja ohnehin mit dem Falle des Tempels unmöglich ward, sondern nur an das durch Christum (vgl. not. b) verkündete Gesetz (vgl. S. 52, a). Nach 5, 8. 8, 3 f. sind ja die Gebote der Heiligen das wahre Rauchopfer, wie sie selbst die rechte Erstlingsgarbe (14, 4).⁴⁾

(Baur, S. 226), sondern das gerade Gegentheil. Der Mensch geht nackt, wenn es ihm an dem sittlichen Wandel fehlt (3, 18), und jedermann sieht die Blöße seiner Unfrömmigkeit (16, 15). Er besetzt seine Kleider durch die Sünde (3, 4), welche auch 22, 11 im Gegensatz zur Heiligkeit der Christen als Schmutz erscheint, und reinigt sich von der Schuldbesetzung, welche die Sünde auf seinem Gewande zurückschleift, durch das Blut Christi (7, 14). Vgl. noch S. 132, d. Anm. 6. — 3) Zu diesen Werken, in denen sich die Sinnesänderung zeigt, wird der Missionseifer (3, 8) gerechnet, wie der Dienst der Liebe (2, 4 f. 19) an den christlichen Brüdern (1, 9. 6, 11. 19, 10. 22, 9), die zugleich die Brüder der himmlischen Gottesfamilie (S. 133, b) sind (12, 10). In diesen Werken beweist sich die schon von Christo (S. 30, b) geforderte Wachsamkeit (3, 2. 16, 15) und das wahre, Gott wohlgefällige Leben (3, 1; vgl. 2 Petr. 1, 3); ihr Mangel ist ein Zeichen der Lauheit und falscher Einbildung bei geistlicher Armuth (3, 15—17). — 4) Daraus folgt denn freilich, daß der Apokalyptiker nicht von den aus allen Völkern gewonnenen Gläubigen (S. 130, c) die Annahme des Gesetzes gefordert haben kann, wenn sie dem wahren Israel einverleibt werden wollten. Dies konnte er nur thun, wenn er zu dem ganzen bereits völlig gesetzefreien Leben der heidenchristlichen Gemeinden Kleinasien (vgl. S. 105, d), an die er schreibt, in die schärfste Opposition trat. Nun aber bekämpft er nur eine bestimmte Richtung in ihnen (die Nisolaiten 2, 6. 15), welche sich als der aus dem zweiten Petrusbrief uns bekannte (S. 128, d) ethnisirende Libertinismus kundgibt. Dieser wurde durch falsche Apostel (2, 2) und besonders durch eine Prophetin ausgebreitet (v. 20), welche denselben bereits, wie dort erst befürchtet ward, auf eine sich für tiefe Weisheit ausgebende Irrlehre stützte (v. 24; vgl. S. 131, b). Hierin den Paulinismus zu erblicken (vgl. Baur, S. 244), der in Kleinasien nicht eine vereinzelte Richtung, sondern die herrschende war, ist schon darum ganz unmöglich, weil es sich dabei wesentlich um die Hurerei und das Essen des Götzopferfleisches handelte (v. 14. 20). Rene hat Paulus ebenso bekämpft (S. 95, a) und dieses, obwohl er es an sich für ein Adiaphoron hielt (S. 93, c), doch aufs Entschiedenste verboten, wo es, wie bei der Theilnahme an den Götzopfermahlzeiten, sich mit einer laxen, seelengefährlichen Betheiligung an heidnischem Wesen verband. Der Apokalyptiker steht auf dem Standpunkte des Apostelkonzils (S. 43, c), das diesen Genuß, freilich zunächst nur um der Synagoge willen, völlig verbot, aber ihn doch mit der Uregemeinde, wie die Schwachen in den paulinischen Gemeinden (S. 93, c), auch an sich für bedenklich achtete; jedoch sagt er ausdrücklich, daß Christus außer den dort geforderten Stücken den Gemeinden keine andere Gesetzeslast auferlege (v. 24).

b) Die Erfüllung des durch Christum verkündigten Gotteswillens setzt, wie §. 52, d, den Glauben an Jesum (2, 13. 14, 12: πίστις Ἰησοῦ) voraus, d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei, der in seinem Wort (3, 8) den Willen Gottes verkündigt hat. Auch hier ist also der Glaube die Grundbedingung der Heilserlangung; und daß derselbe als solche nicht häufiger geltend gemacht wird, liegt daran, daß die Paränese unseres Buches von der Anschauung beherrscht wird, daß die ganze noch bevorstehende Entwicklung ein Kampf des Satan und seiner Werkzeuge wider die Gemeinde ist. Demgemäß ist die Hauptaufgabe der Heiligen, in diesem Kampfe zu siegen (2, 7. 11. 17. 3, 5. 12. 21. 15, 2. 21, 7), indem sie einerseits der Versuchung zur Sünde gegenüber das Wort (3, 8. 10; vgl. v. 11), das sie überliefert empfangen haben (v. 3), und die Werke Christi bewahren oder festhalten (2, 25 f.)⁵⁾, und indem sie andererseits der Versuchung zum Abfall (vom Glauben) gegenüber den Glauben an Jesum bewahren (14, 12) oder seinen Namen festhalten und nicht verleugnen (2, 13. 3, 8).⁶⁾ Diese zwiefache Glaubensbewährung ist in der Situation unseres Buches die spezifische Bedingung der Heilsvollendung. Insbesondere aber bewährt sich der Glaube in der Geduld (13, 10. 14, 12; vgl. §. 30, a), wenn die Werkzeuge des Satan die treuen Zeugen, welche Jesum als den Messias bekennen (17, 6; vgl. 2, 13), mit Verfolgung und Tod bedrohen. Da gilt es geduldig zu tragen, was man um des Namens Christi willen leiden muß (v. 3) und selbst den Tod nicht zu scheuen (v. 10). Diese Geduld wird ausdrücklich zu den Werken gerechnet (v. 2 f. 19), welche das Wort Christi fordert; ja dieses Wort ist wesentlich ein Wort von der Geduld (3, 10), als deren Vorbild 1, 9 Jesus selbst gedacht zu sein scheint.

c) Ist durch den freiwilligen Tod Christi und seine gottgewirkte Erhöhung die Menschheit von der Schuld der Sünde und der Macht des

5) Wie in den Evangelien (§. 29, a) kann das Thun dieser Werke auch bezeichnet werden als die Nachfolge Christi, die in jungfräulicher Reinheit von Fleischesünden (was weder mit Kösslin, S. 493 von der Virginität im eigentlichen Sinne, noch mit Gebhard, S. 267 von der sittlichen Makellosigkeit im allgemeinsten Sinne genommen werden darf) und in fleckenloser Wahrhaftigkeit besteht (14, 4 f.), oder als Hören auf seine Stimme, wodurch man sich seiner Wirksamkeit öffnet (3, 20). — 6) Sofern der Glaube an die Messianität Jesu den Glauben an sein Zeugniß (§. 134, a) einschließt, kann dieser Glaube auch als der Besitz der μαρτορία Ἰησοῦ bezeichnet werden (6, 9. 12, 17. 19, 10), da dieselbe verloren geht, sobald man an ihrer Wahrheit zu zweifeln beginnt. Um dieses Zeugnisses willen (20, 4), d. h. weil sie auch ihrerseits dasselbe bezeugen (12, 11), erleiden sie den Märtyrertod, der 14, 13 als ein ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ, d. h. als ein Sterben im Glauben an Jesum (v. 12) bezeichnet wird (vgl. §. 62, c. Anm. 5). Auf Grund völlig nichts beweisender Erwägungen will Gebhard, S. 158 f. nach Baur, S. 224 πίστις überall „Treue“ übersetzen. Die Parallele zum Festhalten des Namens Jesu (2, 13) kann nur das Nichtverleugnen des Glaubens sein, weil dieser eben ein Glaube an die Messianität Jesu ist, die man durch das Festhalten an seinem Würdenamen bekennet (§. 40, c). In v. 19 aber steht der Liebe ihre Bewährung in der διακονία ebenso gegenüber, wie dem Glauben seine Bewährung in der Geduld; und gerade wie hier von der Liebe, wird 13, 10 von der Geduld, 14, 12 von dem Bewahren der Gebote Gottes zum Glauben fortgeschritten, in dem alles dieses seinen letzten Grund hat.

Satan befreit, so müssen die, welche als Sieger vor dem Throne Gottes stehen, bekennen, daß sie die messianische Errettung (*σωτηρία*) dem Gott, der sich ihnen als ihr Gott (7, 10. 12. 4, 11. 19, 6) gnädig erwiesen hat (vgl. §. 83, a. 124, a), und dem Lamm (7, 10) verdanken, so daß sie ein Gotteswerk ist (12, 10. 19, 1). Wissen sich doch selbst die seligen Märtyrer nur im Blute des Lammes rein geworden (7, 14). Indem der Verfasser sich den paulinischen Eingangs- und Schlußsagen (§. 75, d) aneignet, bekennet er, daß Gnade und Heil von Gott, von den sieben Geistern Gottes und von Christo herkommen (1, 4 f.), und wünscht den Lesern das Geleit der Gnade Christi (22, 21). Christus ist es, der sie vor den schwersten Prüfungen bewahrt (3, 10), der ihrer geistlichen Bedürftigkeit abhilft, welcher Art sie auch sei (v. 18), der sie zurechtweist und erzieht, wenn sie der Sinnesänderung bedürfen (v. 19), der mit denen, welche seine Stimme hören und sich seiner Wirksamkeit öffnen, in die innigste persönliche Gemeinschaft tritt (v. 20). Es kann nicht klarer ausgedrückt werden, daß die Beschaffung dessen, was zum Heile gehört, ganz und gar ein Werk Christi ist. Darum ist endlich auch das ewige Leben, das der Christ am Ziele gewinnt, ein Geschenk Gottes, das ganz umsonst ertheilt wird (21, 6. 22, 17). Es wird sogar diese Gabe bereits durch göttliche Vorherbestimmung verliehen, da die, welche sie erhalten, im Lebensbuche (21, 27) verzeichnet stehen. Aber da der Name eines jeden wieder im Lebensbuche gelöscht werden kann (3, 5) und beim Gerichte erst noch nachgesehen wird, welche Namen darin stehen geblieben sind (20, 12. 15), so involviret jene Bestimmung keinen unwiderruflichen göttlichen Rathschluß, der über dem Einzelnen waltet, sondern führt nur die Erwählung der Christen auf den ewigen Heilrathschluß zurück.⁷⁾

d) Um die Heiligen in der Geduld und Treue zu stärken, ist ihnen das Wort der Prophetie gegeben. Indem dieselbe verkündigt, was in der nächsten Zukunft geschehen soll, stärkt sie die Ueberzeugung, daß der, dessen Ankunft nahe bevorsteht, der Messias ist, und tröstet über die Leiden der Gegenwart, indem sie mit dem Gerichte über die Gottesfeinde (10, 11) ihr nahes Ende in Aussicht stellt. Indem sie aber die Forderungen Jesu den Gemeinden übermittelt und Verheißungen für die Treuen, wie Drohungen für die Abtrünnigen hinzufügt, schärft sie den Eifer, im Gehorham gegen Christi Wort den Glauben zu bewahren.⁸⁾ Die letzte Quelle der Prophetie kann natürlich nur Gott selbst sein, der

7) Die Stellen 13, 8. 17, 8 besagen nicht, daß diese Bestimmung vor der Welterschöpfung erfolgt, sondern reden nur von solchen, deren Namen niemals im Lebensbuche gestanden haben. Wenn die Christen *κλητοί και εκλεκτοί* heißen (v. 14), so folgt schon aus der Voranstellung der Berufung (§. 127, a. Anm. 3), daß noch beide Begriffe wie bei Petrus (§. 45, b. Anm. 2) gefaßt sind, und 19, 9 zeigt, daß die Berufung auch hier als Bestimmung zur Heilsvollendung gedacht ist. Vgl. dagegen die völlig richtigen Einwendungen von Gebhard, S. 153 f.

8) Daher sind die Worte der Prophetie dieses Buches zu hören (1, 3) und zu bewahren (22, 7. 9), da sie nur Gottes Wort bezeugen (1, 2; vgl. 6, 9); sie sind selbst wahrhaftige und glaubwürdige Worte Gottes (19, 9. 21, 5. 22, 6), die als solche erfüllt werden müssen (17, 17; vgl. 10, 7), und Gott droht zu strafen Alle, die ihnen etwas hinzufügen oder abthun (22, 18 f.).

das Geheimniß seines Rathschlusses den Propheten, seinen Knechten, verkündet hat (v. 7: *εὐηγγέλισεν*); die immer neue Bußmahnung mit ihrem verheißenden Hintergrund heißt ein ewiges Evangelium (14, 6). Gott hat aber die Offenbarung der zukünftigen Dinge zunächst Christo übergeben, von dem die Weissagung dieses Buches herrührt (1, 1)⁹), und dieser kann dem Propheten nur zeigen, was er selbst geschaut; die Deffnung des Zukunftsbuches ist nur die bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Messias, der das Heilswerk vollbracht, selbst in das Geheimniß der göttlichen Rathschlüsse hineingeschaut hat und nun davon zeugt (22, 20). Der Inhalt der Offenbarung heißt darum das Zeugniß Jesu (*ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ*: 1, 2. 9). Nach der Stelle 19, 10 ist aber das Zeugniß Jesu, das die Propheten haben, der Geist der Weissagung, d. h. es ist ihnen durch den prophetischen Geist vermittelt. Indem der Prophet bezeugt, was Jesus in der Vision den Gemeinden sagen ließ (Kap. 2 f.), redet dieser Geist zu den Gemeinden (2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22); und auch sonst, wenn der Prophet den Gemeinden die Weissagung in Ermahnung und Trost auslegt, redet der Geist durch ihn (14, 13. 22, 17). Der Prophet ist *ἐν πνεύματι*, wenn er die Bilder der Zukunft schaut (1, 10. 4, 2. 17, 3. 21, 10). Gott selbst heißt 22, 6 der Gott der Prophetengeister; aber es ist hier wohl nur der Eine Geist der Prophetie in seinen mannigfaltigen Erweisungen angeschaut als von ihm ausgehend, wie sich (Jesaj. 11, 2 f.) der Eine Geist Gottes als siebenfaltiger objektivirt in den sieben Geistern, die vor Gottes Thron stehen als brennende Fackeln (4, 5), d. h. als Organe der Erleuchtung und Offenbarung.¹⁰⁾

9) Das geschlachtete Lamm, d. h. der Messias, sofern er in Folge seines Sieges (5, 5) das Werkzeug zur Erfüllung aller göttlichen Verheißungen geworden ist, war allein würdig, die Siegel des Zukunftsbuches, in welchem die Rathschlüsse Gottes verzeichnet stehen, zu lösen (v. 9); und er hat es gethan schon in seinen eschatologischen Weissagungen (§. 33, b; vgl. §. 130, b) und offenbart dieselben jetzt dem Propheten, seinem Knechte, in Gesichten (1, 1), damit dieser, was er so geschaut, den Gemeinden bezeuge (22, 16. 1, 2) ähnlich wie die beiden prophetischen Zeugen 11, 3. 7. — 10) Wenn 1, 4 alle Gnade und alles Heil neben Gott auch von seinen Geistern hergeleitet wird (woraus Geß, S. 569. Gebhard, S. 139. Nözgen, S. 455 auf die Persönlichkeit des Geistes schließen), so erhellt aus der Bedeutung des Geistes für die Prophetie, die den Heiligen dazu verhilft, die Bedingung der Heilsvollendung zu erfüllen, wie dieses gemeint ist. Allerdings ist 5, 6 der siebenfaltige Geist Gottes als die die Welt überblickende göttliche Allwissenheit gedacht (§. 134, c); aber auf dem Gebiete der Erlösung hat er seine eigenthümliche Bedeutung als Offenbarungsmittler, und in dem Menschen erscheint er ausschließlich als Prinzip der Prophetie. Dagegen ist für die Annahme, daß er irgendwo das Prinzip des christlichen Lebens überhaupt sei (Gebhard, S. 136. 42) oder gar des Geisteslebens in der Gemeinde (Nözgen, S. 455), so wenig ein Grund vorhanden, wie für die Identificirung der sieben Geister mit den Engeln (Weßschlag, S. 365), die schon wegen der Stellung derselben zwischen Gott und Christo (1, 4) ganz unmöglich ist. Das *πνευματικώς* (11, 8) bezeichnet wohl, daß der Geist der Prophetie, der die Stadt nicht nach ihrem empirischen Namen, sondern nach ihrem Wesen, das sie durch den Mord des Messias angenommen hat, bezeichnet, ihr diesen Namen giebt. Mit dem Geistesleben des Menschen hat dieser Ausdruck nichts zu thun. Der *voς* ist vielmehr der höhere geistige Sinn, welcher zum Verständniß der vielfach räthselhaften Prophetie befähigt (13, 18. 17, 9; vgl. Luc. 24, 45).

Vierter Abschnitt.

Die geschichtlichen Bücher.

Achstes Kapitel.

Der Messias der Juden und das Heil der Heidenwelt.

Vgl. S. v. Soden, das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangel. Geschichte.
Freiburg 1892.

§. 136. Die judenchristlichen Evangelien.

Das Marcusevangelium erweist mit deutlicher Rücksichtnahme auf die schwersten Bedenken dagegen aus der Selbstdarstellung Jesu in Wort, Werk und Schicksal seine Messianität.^{a)} In kunstvollerer, mehr schriftgelehrter Weise sucht der erste Evangelist den Beweis zu führen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sei.^{b)} Wenn der erste Evangelist noch stärker als Marcus die konservative Stellung Jesu zum Gesetz hervorhebt, so hat er doch keineswegs eine bleibende Gültigkeit desselben im judaisischen Sinne gefordert.^{c)} Und während schon Marcus in seiner Fassung der Aussprüche Jesu Raum zu schaffen sucht für die Anerkennung der Heidenmission, hat der erste Evangelist ausdrücklich gezeigt, wie das von Jesu den Juden bestimmte Heil durch ihre Schuld von ihnen genommen und den Heiden gegeben wurde.^{d)}

a) Wie schon die älteste Ueberlieferung über das Marcusevangelium (bei Euseb. hist. III, 39) berichtet, daß es aus den Lehrvorträgen des Petrus entstanden sei, die doch wohl zunächst die Gründung und Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu bezweckten, so kündigt sich auch das Evangelium selbst an als die frohe Botschaft von Jesu Christo, dem Sohne Gottes (1, 1), d. h. von dem Erwählten der göttlichen Liebe, der zum Messias bestimmt ist (vgl. 14, 61). Es zeigt daher in seinem Eingange, wie Johannes demselben durch seine Taufe den Weg bereitet und selbst auf den Kommenden hingewiesen habe (1, 4—8), und führt dann sofort Jesum als den in der Taufe gesalbten, von Gott selbst als

den Sohn der Liebe bezeugten und in der Versuchung durch den Satan bewährten Messias ein (v. 9—13).¹⁾ Jesus beginnt seine messianische Wirksamkeit mit der Verkündigung von dem mit der Erfüllung der Zeit nahenden Gottesreiche (v. 14 f.) und beweist sich, ganz wie in der Predigt des Petrus (Act. 10, 38), sofort durch Krankenheilungen und besonders durch seine Austreibungen der Dämonen, die ihn als den Messias erkennen und fürchten (1, 24. 34. 3, 11 f. 5, 7), als den verheißenen Feilbringer.²⁾ So klar er seinen messianischen Beruf in der Vollmacht zur Sündenvergebung (2, 10) und zur Bestimmung der rechten Art der Sabbathruhe (v. 28), sowie in immer steigenden Thaten offenbart, so muß er doch selbst bei den erwählten Zwölfen vielfach über Mangel an Verständniß klagen (4, 13. 6, 52. 7, 18. 8, 17—21), bis Petrus ihn in ihrem Namen als den Messias bekennet (8, 29). Von nun an beginnt Jesus durch die immer wiederholte Hinweisung auf das dem Messias bestimmte Todesgeschick (v. 31. 9, 12. 31. 10, 33 f. 38) die Jünger auf seinen Tod vorzubereiten, indem er die Weissagung seiner Auferstehung hinzufügt und zuletzt das Räthsel dieses Todes mit einem Wort über seine Heilsbedeutung löst (v. 45). Gleichzeitig beginnt die Verkündigung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (8, 38), die sofort in der Verkündigungszone (9, 2—8) ihre göttliche Bestätigung im Sinne von 2 Petr. 1, 16—18 (§. 127, b) empfängt. Endlich zieht er, vom Volke selbst als der Messias begrüßt (10, 47 f.), in Jerusalem ein (11, 9 f.), erklärt sich vor den Hierarchen offen für den geliebten Sohn Gottes (12, 6) und verkündet den Jüngern in der ausführlichsten Rede, die Marcus aufgenommen, seine Wiederkunft (Kap. 13), die vollenden sollte, was seine irdische Wirksamkeit noch unvollendet gelassen. Mit voller

1) Während das älteste apostolische Evangelium noch vorzugsweise bei den Specialitäten der Versuchung in der Wüste verweilt, hebt Marcus mit Bezug auf die aus ihm bekannte Erzählung nur hervor, wie der Geist, mit dem er zu seinem Messiasberuf ausgerüstet wird, ihn sofort, also zur nothwendigsten Vorbereitung darauf, in die Wüste getrieben habe, und daß er nach der Versuchung dort von Engeln bedient, also von Gott selbst bezeugt sei als der in der Prüfung bewährte Sohn, an dem er fortwährend sein Wohlgefallen habe. Eine Parallelsirung mit dem ersten Adam (Baur, S. 302) ist keineswegs indicirt durch die malerische Charakterisirung der menschenleeren Wüste (1, 13: ἦν μετὰ τῶν ὀφίων), in welcher Gott ihm seine Engel zur Dienstleistung senden mußte. — 2) Unser Evangelium und nicht das Lucasevangelium, wie Baur, S. 328 meint, ist es, das unter allen Heilwundern Jesu besonders die Dämonenaustreibungen hervorhebt. Auch hat natürlich das Auftreten der Dämonen hier auf jüdischem Gebiete mit ihrer Herrschaft über die Heidenwelt nichts zu thun; sondern, abgesehen davon, daß diese Erzählungen dem Marcus in den eigenthümlichen Zuständen und Zufällen der Dämonischen den reichsten Stoff zu malerisch schildernden Ausführungen boten, sieht er in diesen Heilungen nicht anders, als Jesus selbst (§. 23, c), eine Befiegung des Widersachers Gottes, durch welche dem Gottesreiche auf Erden Bahn gemacht wird. Daher erscheinen auch bei ihm diese Dämonenaustreibungen neben der Verkündigung geradezu als die zweite Seite seiner messianischen Wirksamkeit (1, 39; vgl. 6, 7) neben seiner Lehrwirksamkeit, in der er sofort sich als den Bevollmächtigten Gottes im Gegensatze zu den Schriftgelehrten erweist (1, 22. 27), aber bald genug das Geheimniß des Gottesreiches nur einem engeren Kreise von Empfänglichen mittheilen kann (4, 11).

Klarheit über die Nähe seines Todes (14, 8. 21) schreitet er zum letzten Mahle mit seinen Jüngern, bei dem er den neuen Bund stiftet (v. 24), und bekennt sich vor Gericht zu seiner Messiaswürde (15, 2) unter Berufung auf seine Erhöhung und Wiederkunft (14, 62). Bei seinem Tode zerreißt der Vorhang des Allerheiligsten, wodurch im Sinne von §. 123, d sein messianisches Werk vollendet ist; und der heidnische Centurio selbst erkennt ihn in dem lebenskräftigen Triumphruf, mit dem er verschiedet, als Gottessohn (15, 38 f.). Das Evangelium schließt mit der Botschaft von der Auferstehung und den bevorstehenden Erscheinungen des Auferstandenen (16, 6 f.), welche die Perspektive auf die höchste Beglaubigung seiner Messianität im Sinne von §. 39, a öffnet. Erhehlt also aus dem Marcus-evangelium, daß Jesus sich während seines irdischen Lebens bereits als den Messias in Wort und That erwiesen, daß er Alles, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete, als göttliche Bestimmung zum Voraus erwiesen und in seiner Bedeutung aufgedeckt, daß er endlich die mit seiner Wiederkunft sich vollendende messianische Erhöhung vorausgesagt hat: so ist doch dieser Nachweis in ihm noch in echt epischer Weise durch ganz objektive Darstellung seines Lebens geführt.³⁾

b) Wie unser erstes Evangelium eine Erweiterung und kunstvollere Ausgestaltung des von dem zweiten ihm dargebotenen Lebensbildes Jesu ist, so hat es auch die lehrhafte Tendenz desselben direkter und in reflektirter Weise verfolgt. Es beginnt damit, Jesum, der von seiner messianischen Würde (*ὁ Χριστός*: 2, 4) den Beinamen *Χριστός* führt (1, 16. 27, 17. 22. *Ἰησοῦς Χριστός*: 1, 1. 18; vgl. Marc. 1, 1), durch den Stammbaum seines Adoptivvaters Joseph und die Geschichte von dessen Eheschließung als den legitimen Erben des davidischen Königshauses darzustellen, in welchem die ganze gottgeordnete Geschichte dieses

3) Nur an der Spitze des Evangeliums steht eine Reflexion darüber, daß das Auftreten des Vorläufers bereits genau der Weissagung entsprach (1, 2 f.). Im Uebrigen wird lediglich aus Worten Jesu dargethan, wie er das, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete, sein Leiden, das dem des Täufers ähnlich werden mußte (9, 12 f.), seine Verwerfung durch die Hierarchie (12, 10 f.), seine Gefangennehmung (14, 49), ja selbst seinen Verrath durch einen der Jünger (v. 21) und die Zerstreuung aller anderen (v. 27) als von der Weissagung bereits in Aussicht genommen vorhergesagt habe (vgl. noch 4, 12. 7, 6 f.). Es erhehlt aber auch sonst, daß dieser erste Versuch, ein Lebensbild Jesu zu geben, noch keineswegs ausschließlich von der lehrhaften Tendenz beherrscht und aus ihr allein zu erklären ist, so daß man mit Volkmar darin gar ein Lehrgedicht sehen dürfte. Die farbenreichen Detailausführungen einzelner Erzählungen, die anschaulichen Schilderungen der Wirksamkeit Christi unter den Volksmassen, die sorgfältige Darstellung der allmählichen Steigerung in der Opposition der herrschenden Parteien, wie der allmählichen Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen in Volke, vor Allem die eingehende Darlegung der Bildung und fortschreitenden Heranbildung des Jüngerkreises haben mit jener lehrhaften Tendenz kaum irgend etwas zu thun. Die ganze, nach einzelnen in der pragmatischen Entwicklung der Geschichte liegenden Hauptpunkten disponirte Anlage des Evangeliums zeigt deutlich, daß, wenn auch die lehrhafte Bedeutung dieser Geschichte das Motiv seiner Komposition war, dieselbe doch durchweg von dem lebensvollen Interesse an den überlieferten Stoffen als solchen getragen ist. Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 3.

Hauses sich abschließen mußte (Matth. 1, 17). Schon in der Geburts- und Kindheitsgeschichte dieses Königs der Juden (2, 2), welche unser Evangelium der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Marc. 1, 1) voranschiebt, wird überall die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen (Matth. 1, 23. 2, 5 f. 15. 17 f. 23). Wo dann Jesus selbst, wie bei Marcus, als Prediger des Himmelreiches und als Arzt der Kranken auftritt (4, 23), da wird hier in seinem Auftreten als Lehrer (v. 14—16), wovon Kap. 5—7 ein Beispiel giebt, wie in seiner Heilthätigkeit, die Kap. 8. 9. schildert, die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen (8, 17).⁴⁾ In der Leidensgeschichte wird bei dem messianischen Einzuge (21, 4 f. 16), bei dem Schicksal des Verräthers (27, 9 f.) und indirekt wenigstens bei der Darstellung der Kreuzigungsgeschichte (v. 34. 39—43) die Erfüllung der Weissagung aufgezeigt. Endlich erscheint in der galiläischen Abschiedsszene Jesus als der erhöhte Messias, der das messianische Weltregiment empfangen hat (28, 16—18). Zeigt sich so schon in der ganzen Anlage des ersten Evangeliums und in der Durchführung seines lehrhaften Zweckes der schriftgelehrte Charakter seines Verfassers, so erhellt derselbe auch aus seinem Verständniß hebräischer Namen (1, 21. 23. 2, 23); ferner daraus, daß, während in der von ihm gebrauchten griechischen Uebersetzung der apostolischen Quelle die Aelichen Citate Jesu in der Gestalt des Septuagintatextes in den Mund gelegt waren (§. 74, b), die von ihm gebrachten pragmatischen Nachweisungen von der Erfüllung Aelicher Weissagungen, die er in derselben Form gelegentlich auch den handelnden Personen in den Mund zu legen pflegt (1, 22. 13, 14), überwiegend nach dem Urtext gegeben sind (2, 6. 13, 14 f. 21, 5).⁵⁾ Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 4.

4) Die künstliche Deutung der Stelle Jes. 53, 4 auf die Heilwunder Jesu zeigt am klarsten, wie wenig die apostolische Zeit im N. T. direkte Weissagungen derselben fand, auf Grund derer man solche in Strauß'scher Weise hätte erbidnen können. Trifft auch hier sein Lehren und Wirken bei den herrschenden Parteien auf Opposition, beim Volk auf Unempfanglichkeit, so wird sein Verhalten gegen jene (12, 17—21), wie gegen diese (13, 14 f. 35) als in der Weissagung vorgesehen dargestellt. Noch stärker als im Marcusevangelium wird überall seine Verkündigung als das Evangelium vom Reiche (4, 23. 9, 35. 24, 14; vgl. besonders die vielen Parabeln vom Himmelreiche) bezeichnet, das ihn als den Gründer und Gesetzgeber dieses Reiches qualifizirt. Insbesondere aber zeigt 16, 18 f., wie Jesus die thatsächliche Verwirklichung des Gottesreiches in der unter der Leitung des Petrus zu gründenden ἐκκλησία in Aussicht genommen und die wichtigsten Ordnungen für dieselbe festgestellt hat (17, 24—27. 18, 15—20). — 5) Oft sind sie der Art, daß er von den LXX aus gar nicht darauf kommen konnte (2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—21. 27, 9 f.). Trotzdem kennt und benutzt er auch die LXX (2, 18. 4, 15 f. 12, 18—21. 21, 16), ja auf das Citat 13, 35 (vgl. auch v. 14 f.) wäre er ohne sie schwerlich gekommen. Im Uebrigen ist seine Citations- und Interpretationsweise eben so frei (27, 9 f. 13, 35) und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang (2, 15. 18. 23), wie bei Paulus und im Hebräerbriebe (§. 74, b. c. 116, c). Wie bei Petrus (§. 38, b. 49, a; vgl. §. 134, a. Anm. 2), ist Jesus der jesajanische Gottesknecht (8, 17. 12, 18). Ueberhaupt sehen wir auch hier wieder am häufigsten Jesaja und die Psalmen benutzt (vgl. §. 74, a. 130, c. Anm. 3), demnächst Sacharja und Jeremia, vereinzelt Micha und Hosea. Die Citate werden als Prophetenworte (2, 23. 13, 35. 21, 4; vgl. 2, 5: γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου), nicht selten mit Nennung des Namens

c) Wenn der für Heidenchristen schreibende Marcus die prinzipielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz, welche die apostolische Ueberlieferung besaß (vgl. §. 24, a), sowie einen Spruch, der die stritte Befolgung des Sabbathgebotes bei den Jüngern Jesu voraussetzt (Matth. 24, 20), mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser nicht aufnahm: so hat er doch Aussprüche genug, aus denen hervorgeht, daß Jesus das Alte Gesetz anerkannt hat (1, 44. 2, 25 f. 7, 9—13. 10, 3—7. 19. 12, 29—31), wie denn er gerade als selbstverständlich voraussetzt, daß Jesus das Passah in gesetzlicher Weise feiern werde (14, 12) und gefeiert hat (v. 26). Seine Deutung des Wortes vom Abbrechen des Tempels (15, 29), die er 14, 58 andeutet, erklärt offenbar die messianische Gemeinde im Sinne des Petrus (§. 45, a) als den neuen Tempel, der nicht mit Händen gemacht ist. Geflüßentlicher als Marcus hat der erste Evangelist, der für Judenchristen, resp. für Juden schrieb, durch Mittheilung der Bergrede die konservative Stellung Jesu zum Alten Gesetz hervorgehoben. Daß er dieselbe aber im Sinne einer bleibenden Geltung des mosaischen Gesetzes stärker urgirt habe als die apostolische Quelle, läßt sich nicht erweisen. Vielmehr liebt er es, hervorzuheben, wie Jesus in altprophetischer Weise (§. 24, c) die barmherzige Liebe höher gewerthet habe als das Opfer (9, 13. 12, 7; vgl. Marc. 12, 33) und seine Person über das Heiligthum des alten Bundes gestellt (12, 6). In seiner Fassung der Rede 15, 11—20 tritt sogar eine Antithese gegen die Alten Speise- und Reinigungsgeetze hervor, die in der älteren Darstellung bei Marcus noch nicht liegt. Das Thun, nach welchem der wiedertretende Christus richten wird (16, 27), ist nach dem Zusammenhange die Bewährung seiner Nachfolge in der Selbstverleugnung und der Selbstaufopferung (v. 24 f.). Die Gebote, welche der erhöhte Christus seinen Bekennern zu halten befiehlt (28, 20), sind nicht mehr die mosaischen, sondern seine eigenen (vgl. §. 52, a. 135, a).⁶⁾ Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 11.

d) Ziemlich das Evangelium von den Juden verworfen ward und darum die apostolische Mission sich den Heiden zuwandte, um so näher lag es, die überlieferten Aussprüche Jesu darauf anzusehen, wiefern sie diesen Entwicklungsgang vorandeuteten oder doch damit im Einklange standen. Von diesem Gesichtspunkte aus meinte schon Marcus andeuten zu müssen, daß das Wort von den Kindern und den Hunden (Matth. 15, 26) nur die heilsgeschichtliche Prärogative der Juden wahre und die Heiden nicht ausschließe (7, 27: ἀγὼς πρὸς τὸν χορτασθῆναι τὰ τέρνα; vgl. Röm. 1, 16); wie er denn auch ausdrücklich betont, daß Jesus bei dem seiner Stellung zu den Reinigkeitskrupeln der Juden (v. 2—4) entsprechenden arglosen Betreten eines heidnischen Hauses doch keineswegs

eingeführt (διὰ τῶντων: 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 14; vgl. 2, 17. 27, 9), nur 1, 22. 2, 15 als ein durch den Propheten verkündetes Gotteswort (vgl. §. 116, c).

6) Demnach kann die ἀνομία, welcher 13, 41 das Gericht gedroht wird, nicht der gesetzesfreie Paulinismus sein, sondern nur der heidenchristliche Libertinismus (§. 110, a. 128, a. 135, a. Anm. 4), welchen Jesus sammt der ihn begünstigenden Pseudoprophetei weist (24, 11 f.) und trotz aller durch Anrufung seines Namens vollbrachten Thaten verurtheilt (7, 22 f.).

eine Wirksamkeit auf heidnischem Gebiete beabsichtigt habe (v. 24). Andererseits erweitert er die Andeutung, wonach die Apostel vor heidnischen Tribunalen stehen würden, um für die Heiden Zeugniß abzulegen (Matth. 10, 18), dahin, daß vor dem Ende allen Heiden das Evangelium verkündet werden müsse (13, 10), ein Satz, der sich deutlich auf den petrinischen Universalismus gründet (§. 50, d), und fast auch 14, 9 bereits die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt ins Auge. Auf's Lebhafteste aber mußte unseren ersten Evangelisten der Bestimmung seines Evangeliums gemäß die Frage beschäftigen, wie es gekommen sei, daß der Messias Israels dennoch nicht seinem Volke das Heil gebracht habe. Er beginnt damit, aus Engelsmund die Verheißung der Propheten zu bestätigen, wonach der Messias sein Volk zu erretten bestimmt war (1, 21). Aber er zeigt sofort, wie der neugeborene König der Juden von dem König Israels verfolgt wurde, während die von fern gekommenen Heiden ihm huldigten (Kap. 2); er hebt schon 4, 24 die Theilnahme ganz Syriens an der Wirksamkeit Jesu hervor, nachdem er v. 15 durch die Weissagung auch die Heiden in und um Galiläa in die Bestimmung für das messianische Heil eingeschlossen hat, wie er auch 12, 21 auf Grund derselben den Heiden Hoffnung macht; und bei einer der ersten Wunderthaten des Herrn schaltet er den Spruch ein, welcher die Verstoßung Israels und die Annahme der Heiden weissagt (8, 11 f.). Dennoch zeigt er, wie Jesus seinerseits nichts gethan hat, um diese Katastrophe herbeizuführen. Indem er die Instruktionsrede bei der Probeaussendung der Jünger zur Apostelinstruktion überhaupt erhebt, giebt er zu erkennen, daß Jesus die Mission der Zwölfe ursprünglich ebenso auf Israel begrenzt habe (10, 5 f.), wie seine eigene (15, 24), und scheut sich sogar, ihn heidnisches Gebiet betreten zu lassen (v. 21 f. 29). Erst als Jesus mit der blutbefleckten Hierarchie definitiv gebrochen hat (21, 39—41), bringt er das zweite Weissagungswort Jesu, das jene Katastrophe verkündet (v. 43). Erst nachdem Jesus der Stadt und dem Tempel den Untergang verkündet hat (22, 7. 24, 2), bringt er aus Marcus die Weissagung der Heidenmission, die dem Ende vorhergehen muß (v. 14). Erst nachdem die Hierarchen durch den letzten schändlichsten Betrug das Volk verführt haben, die Auferstehungsbotschaft für eine Lüge zu halten (28, 11—15), läßt er den erhöhten Messias seine Apostel zu allen Völkern senden (v. 19). So war es nicht Jesu Schuld, wenn Israel der Verheißung nicht theilhaftig wurde. Weil das von seinen Führern verführte Volk dem Gerichte verfiel, mußte das Evangelium von den Juden sich zu den Heiden wenden.⁷⁾ Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 11.

7) Trotzdem bleibt dem Evangelisten selbst Jerusalem noch die heilige Stadt (4, 5. 27, 53; vgl. 5, 35: πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως), wie dem Apokalypstiker (11, 2; vgl. 21, 2—10. 22, 19), obwohl bereits das Gericht darüber ergangen war (Matth. 22, 7), und die Aelichen Frommen die ἀγιοί (27, 52). Ja es scheint, daß er, ganz wie der Apokalypstiker (§. 130, c. Anm. 5), doch nur an Einzelbefehringen unter den Heiden gedacht habe, da die Nationen als solche im Endgericht den Brüdern Jesu (d. h. den Reichsgenossen) gegenüber stehen, aber freilich auch nur darnach gerichtet werden, ob sie diesen Liebe erwiesen haben oder nicht (Matth. 25, 31 f. 40. 45). Vgl. Schenkel, S. 173.

§. 137. Die Lucaschriften.

Das Lucasevangelium hebt die Bestimmung des Heils für die Heiden mit lehrhafter Absichtlichkeit hervor, wenn auch keineswegs in dem Umfang und in der Einseitigkeit, in welcher die Kritik es zu finden gemeint hat. a) Die Anerkennung des Gesetzes durch Jesum wird durchaus nicht in Abrede gestellt; freilich hat auch die bei Lucas stark hervortretende asketische Betrachtung des Reichthums und der Armuth mit jüdischer Gesetzhaltigkeit nichts zu thun. b) Die Apostelgeschichte zeigt, wie auf ausdrückliche göttliche Weisungen hin sich allmählich der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden angebahnt hat, bis die Heidenmission auf ihrem Gange durchs Abendland die Welthauptstadt erreichte. c) Diese Apologie für den weltgeschichtlichen Entwicklungsgang des Christenthums wird aber von selbst zu einer Apologie des großen Heidenapostels. d)

a) Da das Lucasevangelium offen die Absicht ausdrückt, die Lehre und zwar zweifellos die paulinische zu bestätigen (1, 4), so ist es gewiß bedeutsam, daß bereits in seiner Vorgeschichte der Messias als das Licht der Heiden gepriesen (2, 32) und seine Genealogie bis auf Adam zurückgeführt wird (3, 23—38). Vor Allem aber ist es durch diese lehrhafte Absicht bedingt, daß die Darstellung seiner galiläischen Wirkksamkeit mit der Synagogenszene in Nazaret anhebt, die hier nicht nur die Verwerfung Jesu durch sein Volk vorandeutet (4, 24), sondern zugleich prophetisch darauf hinweist, daß das Heil, dessen Israel sich unwerth gezeigt, zu den Heiden kommen müsse (v. 25—27).¹⁾ Aussprüche der apostolischen Quelle, wie Matth. 7, 6. 10, 5 f. 15, 24. 22, 14, hat Lucas ausgelassen, weil sie in partikularistischem Sinne mißdeutet werden konnten. Aber nur 13, 30 ist ein Ausspruch Jesu seinem Originalsinn entgegen (vgl. §. 32, b) auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden bezogen, und 14, 22 der Parabel vom Gastmahl ein Zug eingefügt, welcher auf die paulinische

1) Wenn dagegen Lucas bereits die öffentliche Wirkksamkeit Christi in eine galiläische (4, 14—9, 50) und außergaliläische (9, 51—19, 27) theilt, so ist das ein erster Versuch, die überlieferten Stoffe in mehr historiographischer Weise zu sondern. Denn weder erhellt, daß die letztere sich ausschließlich auf samaritanischem Boden bewegt, noch daß Jesus hier eine bessere Aufnahme gefunden habe, wie Baur, S. 329 annimmt. Auch dieser Abschnitt beginnt mit der Verwerfung Jesu in einem samaritanischen Dorfe (9, 53), die Geschichten vom barmherzigen und dankbaren Samariter (Kap. 10, 17) aber enthalten kein Präjudiz für die Frage nach der Heilserlangung. Ebenso wenig erhellt, daß die auf einer schriftstellerischen Kombination beruhende Aussendung der 70 Jünger (10, 1) ein Vorbild der Heidenmission sein soll; und daß gegen diese die Zwölf, deren ursprüngliche Bestimmung für Israel festgehalten wird (22, 30), herabgesetzt werden, ist vollends eine ganz unerweisliche Fiktion der Kritik. Wenn die Kritik aber eine Reihe von Parabeln und anderen Geschichten in paulinisch-universalistischem Sinne gedeutet hat, so hat sie theils die ausdrücklichen Andeutungen des Verfassers, der sie als antipharisäische genommen haben will (14, 15 f. 15, 1 f. 16, 14 f.), übersehen, theils diese Beziehung durch willkürliche Allegorisirung erst hineingetragen.

Lehre (§. 91, a) von dem Eintritt der Heiden in die Stelle der verstorbenen Israeliten hinweist. Da Marc. 13, 10 weggelassen ist, ertheilt sogar auch hier erst der Auferstandene den direkten Befehl zur Heidenmission (24, 47; vgl. Act. 1, 8). Dagegen hat Lucas weder den messianischen Charakter der Erscheinung Jesu noch seine heilsgeschichtliche Bedeutung für Israel irgend vermischt. Vielmehr erscheint Jesus in der Vorgeschichte, die er aus seinen Duellen aufgenommen hat, als der mit dem höchsten Ehrennamen des Gottessohnes Gefrönte, der auf dem Throne seines Vaters David das ewige Königreich über das Haus Jakobs aufrichtet (1, 32 f.), sich auf Grund der abrahamitischen Verheißung Israels annimmt (v. 54 f.) und durch die politische Befreiung des Volkes den Grund zu der messianischen Vollendung legt (v. 68—75; vgl. 2, 38). Dem ganzen Volk ist im Messias der Erretter geboren (v. 10 f.; vgl. v. 26); und selbst, wo er als das Licht der Heiden bezeichnet wird (v. 32), gereicht sein Auftreten doch zugleich zur Verherrlichung seines Volkes Israel, wenn auch nur ein Theil desselben faktisch durch ihn gerettet wird (v. 34). Jesus ist also auch hier der Weissagung gemäß²⁾ zunächst für Israel zum Heile gekommen (13, 16. 19, 9); aber in einem in das Gleichniß von den Talenten eingeflochtenen Zuge hat Lucas es in einer schlagenden Allegorie dargestellt, wie die Mitbürger Jesu, als er fortgezogen war, sein messianisches Königthum in Empfang zu nehmen, gegen dasselbe rebellirten und darum dem Gerichte verfielen (v. 12. 14. 27). Vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 5. 11. Einleitung in das N. T. §. 48, 6.

b) Wenn auch Lucas die Gesetzesauslegung Jesu, die für seine gesetzessreifen heidenschristlichen Leser kein Interesse mehr darbot, aus der Bergpredigt absichtlich weggelassen hat, so ist doch 16, 17 seine prinzipielle Erklärung über die bleibende Bedeutung des Gesetzes (§. 24, a) erhalten.³⁾ Auch hier erkennt Jesus die Gebote des Gesetzes (10, 26. 18, 20) als Gottes Gebote und die zur Buße leitende Bedeutung Moses und der

2) Mit der Verkündigung von der Erfüllung der Schrift tritt Jesus selbst auf (4, 21); und die Hauptaufgabe des Auferstandenen besteht darin, den Jüngern das Verständniß der Schrift, welche sein Sterben und Auferstehen weissagt, zu eröffnen (24, 44—46; vgl. v. 25—27. 32). Der Evangelist aber hat nicht nur die Hinweisungen des Marcus auf die Schrift aufgenommen (3, 4—6. 20, 17. 22, 22), sondern sie noch vermehrt (18, 31. 22, 37).. Jesus ist auch hier der verheißene Messias Israels, der Gesalbte (4, 41. 9, 20) oder der Heilige Gottes (4, 34), der messianische König (19, 38) oder der Sohn Gottes im messianischen Sinne (4, 41; vgl. v. 3, 9), der Davidsohn (18, 38 f. 20, 41—44).

3) Wenn an dem Jesustinde selbst alle gesetzlichen Vorschriften erfüllt werden (2, 21—24), so erscheint das allerdings wie eine Illustration von Gal. 4, 4, ohne daß dies aber mit lehrhafter Absichtlichkeit hervortritt. Dagegen ist Matth. 23, 2 f. absichtlich weggelassen, weil dieser Spruch so leicht zu mißdeuten und eigentlich nur unter Voraussetzungen verständlich war, die seinen Lesern gänzlich fehlten. Wie aber Baur, S. 328 16, 17 kontextwidrig die marcionitische Lesart bevorzugt, so hat er in v. 16 willkürlich eine Antithese gegen Matth. 11, 13 hineingedeutet; und wenn man in 10, 8 eine Empfehlung der paulinischen Freiheit von den Speisegesetzen sucht, so übersieht man, daß gerade das entscheidende *καὶ* aus 1 Kor. 10, 27 fehlt.

Propheten an (16, 29—31). Wie er auf die Erfüllung der gesetzlichen Ordnung bringt, so wird 1, 6. 2, 25. 37 die ~~Altich-~~gesetzliche Frömmigkeit gerühmt; 5, 39 enthält eine unserem Evangelium eigenthümliche milde Entschuldigung der Anhänglichkeit an die alten Gebräuche, und 23, 56 wird vorausgesetzt, daß die Anhänger Jesu das Sabbathgebot streng beobachten. Einen wie hohen Werth Lucas auf die Wohlthätigkeitsübung legt, erhellt daraus, daß er die in einem speziellen Falle gegebene Vorschrift Jesu (Marc. 10, 21) zu einer allgemeinen macht (12, 33. 11, 41) und das Gleichniß vom ungerechten Haushalter direkt im Sinne einer Erwerbung des himmlischen Lohnes durch dieselbe deutet (16, 9).⁴⁾ Es beruht dies aber tiefer auf einer asketischen Weltbetrachtung, welche den Reichtum, weil er das Herz dem Evangelium so leicht verschließt (vgl. Marc. 10, 23 f.), an sich für verderblich, die Armuth an sich für heilbringend hält. In diesem Sinne hat Lucas die Matarismen der Bergpredigt umgebildet (6, 20 f. 24 f.), vom Mammon selbst die Ungerechtigkeit prädicirt (16, 9. 11), hat beim Anbruch des letzten Gerichtes die Errettung nur in der völligen Entäußerung von allem irdischen Besitze gesehen (17, 31) und dem Gleichniß vom reichen Manne in seiner ersten Hälfte eine durch die zweite ausdrücklich widerlegte einseitige Ausprägung gegeben (16, 25 f.), wonach die einseitige Vergeltung nur die Umkehrung der irdischen Verhältnisse von Arm und Reich bringt.

c) Die Apostelgeschichte zeigt, wie die Urapostel, nachdem ihre bedeutungsvolle Zwölfzahl kompletirt ist (1, 26), den Missionsauftrag ihres Herrn (v. 8) zu erfüllen beginnen, indem zu Jerusalem die judenchristliche Urgemeinde begründet wird (Kap. 2); wie sie aber sofort in Konflikt mit der ungläubigen Hierarchie gerathen (Kap. 3—5), bis das Anfangs der Gemeinde günstige Volk, durch das Auftreten des Stephanus umgestimmt, diesen ermordet und zur Verfolgung der Gemeinde übergeht (Kap. 6—8, 1). Nicht nach menschlichem Rath und Willkür, sondern in Folge der dadurch bewirkten Zerstreuung beginnt im zweiten Theile die weitere Ausbreitung des Christenthums nach dem 1, 8 aufgestellten Programm (8, 1—4). Die Bekehrung Samarias, die v. 17 ausdrücklich die apostolische Sanktion erhält, und die erste Proselytentaufe, die durch wunderbare göttliche Fügung (v. 26. 29) herbeigeführt wird, bilden gleichsam den Uebergang zu der nun in Aussicht stehenden Heidenbekehrung. Durch eine Kette wunderbarer Veranstaltungen Gottes wird Petrus zur ersten Heidentaufe veranlaßt, die er in Jerusalem als eine sichtlich von Gott gewollte verteidigt (9, 32 bis 11, 18), und dann die erste heidenchristliche Gemeinde zu Antiochien ebenfalls ohne vorbedachten Plan durch die Fügung der Umstände unter Gottes Beistand gegründet (11, 20 f.). Aber erst nachdem die Metropole

4) In diesem Sinne hat er mit besonderer Vorliebe und in einer über die aus seinen eigenen Angaben konstatirte geschichtliche Wirklichkeit (S. 41, b) weit hinausgehenden Ueberschätzung die Gütergemeinschaft der ersten Christen geschildert (Act. 2, 44 f. 4, 32 bis 35) und auch sonst das Almosengeben als etwas besonders Rühnenswerthes hervorgehoben (9, 36. 10, 2). Zu der im Folgenden besprochenen asketischen Richtung des Lucas vgl. noch die lobende Hervorhebung der langen Wittwenschaft der Prophetin Anna (Luc. 2, 36 f.), die aber ihr Seitenstück in der Erhaltung des Spruches von dem εὐνοχίζειν αὐτὸν διὰ τὴν βασιλείαν (Matth. 19, 12) hat.

des Judenthums mit dem Blute eines der Zwölfapostel ſich beſteckt hat, und Petrus nur durch ein Gotteswunder dem gleichen Schickſal entgangen iſt (Kap. 12), erfolgt auf göttliche Weiſung (13, 2) von Antiochien aus die erſte Abordnung des Barnabas und Saulus in die Heidenländer⁵⁾; und auch auf ihrer Miſſionsreiſe (Kap. 13 f.) wird das Evangelium zuerſt den Diasporajuden angeboten und erſt, nachdem dieſe es verworfen haben, den Heiden gebracht (13, 46 f.). Durch die Erſolge dieſer Miſſion wird die Frage wegen der Stellung der Heidenchriſten zum Geſetze angeregt und auf dem Apoſtelfonzil zu Jeruſalem zu Gunſten der Geſetzesfreiheit der Heidentirche entſchieden (Kap. 15). Damit iſt der gottgewollte, durch den Unglauben der Juden veranlaſſte Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden nach allen Seiten hin angebahnt; und nun zeigt der dritte Theil, wie die pauliniſche Heidenmiſſion, wiederum auf göttliche Weiſung (16, 6—10), von Aſien nach Europa überging, verweilt bei der Gründung der pauliniſchen Hauptgemeinden zu Philippi, Theſſalonich und Korinth (Kap. 16—18) und ſchildert des Apoſtels Wirkſamkeit in Ephesus (Kap. 19), ſowie ſeinen feierlichen Abſchied von ſeinem bisherigen Miſſionsgebiet (Kap. 20). Ausführlich verweilt die Erzählung bei der trotz aller Ermahnungen dem Apoſtel vom Geiſte aufgenöthigten Reiſe nach Jeruſalem (Kap. 21), wodurch die von ihm längſt erkannte (19, 21) und ihm göttlich beſtätigte (23, 11) Nothwendigkeit, nach Rom zu kommen, in einer aller menſchlichen Erwartung widerſprechenden Weiſe durch eine Reihe wunderbarer göttlicher Fügungen und Errettungen verwirklicht wird (Kap. 22—28), und ſchließt mit der Predigt des Apoſtels in Rom während ſeiner zweijährigen Gefangenſchaft (28, 30 f.). Es iſt alſo der von Gott gelenkte Siegeslauf des Evangeliums durch die Heidenwelt bis zu ſeiner Begründung in der Welthauptſtadt, welcher hier dargeſtellt wird, und mit ihm der Entwicklungsgang der Kirche von den Juden zu den Heiden, von Jeruſalem nach Rom.

d) Iſt ſomit die ganze Apoſtelgeſchichte eine Apologie für den Entwicklungsgang des Chriſtenthums im Sinne von §. 114, b, ſo mußte namentlich der dritte Theil zu einer Apologie deſſen werden, der der hauptſächlichſte Träger dieſer Entwicklung in ihrem entſcheidenden Wendepunkt war. Daß der Heidenapoſtel für ſeine Perſon nicht, wie man von jüdiſcher und judenchriſtlicher Seite behauptete, ein Feind des väterlichen Geſetzes war, wird aus ſeinen Feſtbeſuchen und Feſtfeiern (20, 6. 16. 24, 11), aus ſeinem Gelübde und Raſirraat (18, 18. 21, 26), aus der Beſchneidung des Timotheus (16, 3) und aus ſeinen Vertheidigungsreden, in denen er ſich überall als einen frommen, dem Glauben und der Hoffnung der Väter treuen Iſraeliten darſtellt (23, 1. 6. 24, 14 f.

5) Schon Kap. 2 iſt in der Auffaſſung des Sprachenwunders am Pfingſtfeſte die univerſaliſtiſche Beſtimmung des Evangeliums vorangebeutet; ſchon Kap. 9 iſt die Befehrung des Saulus, deſſen Name bedeutungsvoll am Eingang des Theiles auftaucht (8, 1. 3; vgl. 7, 58), und ſeine Berufung zum Heidenapoſtel erzählt (9, 15; vgl. 22, 15. 21. 26, 16 f.), als welcher er in Antiochien die eigentliche Stätte ſeiner Wirkſamkeit findet (11, 21—26) und auf dieſer Reiſe bald den Vorrang von Barnabas erlangt, nachdem er den Namen Paulus angenommen hat (vgl. 13, 13).

26, 5—7. 28, 20), erwiesen (vgl. §. 87, b); daß er die Prärogative seines Volkes nicht verleugnet hat, aus der Art, wie er sich stets zuerst an die Juden mit seiner Verkündigung wendet (16, 13. 17, 2. 10; vgl. 9, 22. 29) und erst, wenn diese dieselbe verwerfen, zu den Heiden geht (18, 6 f. 19, 8 f. 28, 24—28; vgl. 13, 45—47). Gegenüber denen aber, welche die Urgemeinde gegen ihn aufreizten (21, 21), wird geflissentlich hervorgehoben, wie er mit hervorragenden Männern derselben, wie Ananias und Barnabas, Marcus und Silas, ja mit Jacobus, dem Bruder des Herrn, in vielfacher Beziehung und freundlichstem Vernehmen gestanden habe. Daß der Verfasser aber in diesem apologetischen Bestreben oder in einem konziliatorischen Interesse den Petrus paulinisiert und den Paulus judaisirt habe (vgl. Baur, S. 331—333), ist gänzlich unbegründet.

§. 138. Christologisches, Eschatologisches, Angelologisches.

Daß die Darstellung des Lebens Jesu in unseren Evangelien von einer ausgebildeten Vorstellung über das höhere Wesen Jesu beeinflusst sei, läßt sich nicht nachweisen; höchstens zeigt sich die Neigung, das Wunderbare im Leben Jesu sinnenfälliger aufzufassen. a) Dies gilt insbesondere von der Auffassung des Auferstehungsleibes Jesu und seiner Himmelfahrt bei Lucas, während in Betreff der übernatürlichen Empfängniß sich im Gesichtskreise der Evangelisten kein ausreichendes Motiv zeigt, das ihre Erdichtung erklären könnte. b) Die Fassung der Wiederkunftse Weissagung modifizirt sich selbstverständlich nach der Zeitstellung der Evangelisten. c) Auch zeigen sich in den geschichtlichen Büchern mancherlei eigenthümliche angelologische und dämonologische Vorstellungen. d)

a) Die naheliegende Vermuthung, daß die in Folge der Erhöhung des Messias der Gemeinde aufgegangenen Anschauungen über die Person Jesu auf die Darstellung seines geschichtlichen Lebens in unseren Evangelien alterirend eingewirkt haben, bewährt sich bei näherer Untersuchung nicht. Gerade Lucas, der allein den Namen des erhöhten Christus (*ὁ κύριος*) antizipirend während seines irdischen Lebens gebraucht (7, 13 und noch neun Mal),¹⁾ läßt ihn in echt menschlicher Weise sich entwickeln (2, 40. 52)

1) Ebenso geschieht es im unechten Schlusse des Marcusevangeliums (16, 19 f.) und ähnlich schon im Hebräerbrief (S. 118, a). In der Apostelgeschichte, wo es sich um das Wirken des erhöhten Christus handelt, ist der Name *ὁ κύριος*, der übrigens sehr häufig auch, wie in den Citaten, von Gott selbst gebraucht wird (3. B. 7, 33. 10, 33), natürlich ganz an seiner Stelle, steht aber nie ohne Artikel. Sonst wird in den Reden der Acta noch ganz wie in der Erzählung der Evangelien vorherrschend der Name *Ἰησοῦς* gebraucht (vgl. S. 118, a. Anm. 1), einige vierzig Mal, verhältnißmäßig also viel häufiger als bei Paulus (S. 76, a. Anm. 1. 100, c. Anm. 7), häufig mit *ὁ κύριος* verbunden (16, 31. 19, 5. 13. 17. 20. 24. 35. 21, 13; vgl. S. 134, a. Anm. 1). Fast nur in feierlicher Namensbezeichnung steht *Ἰησοῦς Χριστός* (10, 48. 16, 18), auch mit vorausgeschicktem *ὁ κύριος* oder *ὁ κύρ. ἡμῶν* (11, 17. 28, 31; vgl. 15, 26). Der

und auch nach dem Siege über den Teufel in der Wüste von demselben während seines Lebens versucht werden (4, 13. 22, 28).²⁾ Auch der ebenfalls vielfach geltend gemachte Verdacht, daß die Ueberlieferung die Wunderthätigkeit Jesu immer glänzender ausgemalt, die ihm beigelegten Thaten immer höher gesteigert habe, bewährt sich, soweit wir die Entwicklung derselben quellenmäßig verfolgen können, nicht, da bereits die älteste uns bekannte Form der Ueberlieferung die auffallendsten Thaten berichtete (§. 18, b).³⁾ Selbst die jüngeren Evangelien sind weit entfernt, Jesu göttliche Allmacht beizulegen. Auch sie führen die Wunder, wie die älteste Ueberlieferung, zurück auf die Gottesmacht (des Geistes), die in solchen Augenblicken auf ihn herab kam (Luc. 5, 17), oder auf die göttliche Wunderhülfe, die ihm zu Theil ward (Matth. 15, 31. Luc. 9, 43. 17, 15. 18). Erst der nach der Auferstehung erscheinende (erhöhte) Christus legt sich göttliche Allmacht und Allgegenwart bei (Matth. 28, 18. 20) und wird angebetet (v. 9. 17). Dagegen zeigt sich bereits die jeder Ueberlieferung eigene Neigung, das plastisch Dargestellte auch als sinnenfällig geschehen zu betrachten. Während in der ältesten Ueberlieferung wohl nur im Gesicht des Täufers das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben der Taube verglichen wurde (vgl. Matth. 3, 16), erscheint schon bei Marcus der Geist selbst als Taube (1, 10) und zwar wahrscheinlich, wie Luc. 3, 22 erklärend hinzufügt, in sinnenfälliger Taubengestalt; was aber bei Marcus noch ein Gesicht Jesu ist, erscheint bei Lucas bereits ganz als objektiver Hergang (v. 21).⁴⁾ Auch die Verklärung Jesu war in der ältesten Ueber-

Name *ὁ Χριστός* kommt auch in den späteren Theilen der Acta, wie §. 41, a. Anm. 1, nur appellativisch vor (9, 22. 17, 3. 18, 5. 28. 26, 23). Ganz isolirt steht 24, 24: *Χριστός Ἰησοῦς*. — 2) Wenn selbst Matth. 24, 36 das *οὐδὲς ὁ υἱὸς* aus Marc. 13, 32 fehlt, was textkritisch ganz unwahrscheinlich ist, so wird es doch der Sache nach durch das hinzugefügte *μόνος* ersetzt. Erst Lucas scheint wirklich daran Anstoß genommen zu haben und bringt den Ausdruck Act. 1, 7 in einer Fassung, in welcher er sich darauf beschränkt, den Jüngern das Wissen von Zeit und Stunde zu versagen. Bei ihm wird auch eine Erzählung des Marcus, die ursprünglich gar nicht darauf angelegt war, als Probe eines wunderbaren Vorherwissens Jesu gesagt (Luc. 19, 32; vgl. m. Marcus-evang., S. 367); und in ähnlichem Sinne scheint Matthäus einen ängstlichen Ausspruch Jesu aufgefaßt zu haben (17, 27). — 3) Nur neue Vorstellungen über die Vermittlung seiner Wunderthätigkeit bringen ein. Marc. 5, 30 wird die Heilung des blutflüssigen Weibes auf eine von Jesu ausströmende magische Wunderkraft zurückgeführt, von der die älteste Form der Erzählung (§. 29, c) nichts wußte; das Vertommen des Seesturms, wie die Auferweckung des Mägdleins erfolgt bei Marcus auf ein ausdrückliches Machtwort Jesu (4, 39. 5, 41; vgl. auch Luc. 7, 14), und Lucas läßt Jesum das Fieber bedrängen (4, 38). Wenn man das Zerreißen des Tempelvorhanges (Marc. 15, 38; vgl. §. 136, a), die Errettung des selbstvermessenen Petrus aus dem im Seesturm ihm drohenden Untergange (Matth. 14, 28—31), die durch den Tod Christi vermittelte Oeffnung der Gräber (27, 52 f.) und ähnliche Züge der evangelischen Erzählung aus kritischen Gründen nicht als geschichtlich ansehen zu können glaubt, so liegt in denselben nicht eine tendentiose Steigerung des Wunderbaren im Leben Jesu, sondern eine in der Ueberlieferung vollzogene Umsetzung idealer Gedanken in reale Geschichte. — 4) Dabei ist freilich zu beachten, daß auch die älteste Ueberlieferung unzweifelhaft einen solchen als jenem Gesichte zu Grunde liegend voraussetzte (vgl. §. 18, a). Schon die älteste Verkündigung weiß von einer Salbung des Messias mit dem Geiste (§. 38, b); und es ist daher gewiß irrig, das Taufwunder mit Baur, S. 301 als eine Erfindung

lieferung, deren ursprünglichste Form uns noch 2 Petr. 1, 16—18 erhalten ist (vgl. S. 127, b), sicher ein Gesicht der Apostel, das aber bereits bei Marcus (9, 2) als veranlaßt gedacht wird durch eine wirkliche Verwandlung der irdischen Leiblichkeit Jesu in die himmlische Lichtgestalt, in welcher man den wiederkehrenden Messias zu schauen hoffte.

b) Wenn in dem jüngsten unserer drei Evangelien dem Auferstehungsleibe Christi ausdrücklich irdische Materialität (σάρκ. κ. ὀστέα) beigelegt wird (Luc. 24, 39), und der Auferstandene mit seinen Jüngern ist (v. 42 f.), so ist hier die Realität der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung in einer den sonstigen Indizien widersprechenden Weise als eine mit seiner früheren identische gedacht. Die Folge davon war nothwendig, daß die Periode, in welcher Christus noch den Jüngern erschien, schärfer von der gesondert wurde, in welcher er bereits bleibend zur Rechten Gottes entrückt war und diese irdische Leiblichkeit nicht mehr an sich trug.⁵⁾ Erst in den beiden jüngeren Evangelien wird auch der wunderbaren Erzeugung Jesu gedacht. Obwohl aber Matth. 1, 22 f. darin eine Erfüllung der Weissagung Jes. 7, 14 gefunden wird, so kann sie doch weder zum Erweis dieser Erfüllung erdichtet sein (Beyschlag, S. 474 f.), da eine vorchristliche Deutung jener Stelle auf die jungfräuliche Geburt des Messias sich nicht erweisen läßt, noch kommt sie um dieser Erfüllung willen zur Sprache, da umgekehrt im Zusammenhange aller Nachdruck darauf liegt, wie der von der Jungfrau Geborene doch als legitimer Erbe des davidischen Königshauses betrachtet werden konnte. Die Darstellung des Evangelisten setzt daher sicher diese Thatsache bereits als eine überlieferte voraus; und die Evangelien zeigen nirgends eine Spur davon, daß ein übermenschlicher Charakter dieses Weibgeborenen dadurch konstatiert werden soll.⁶⁾ So

der Ueberlieferung anzusehen. Daß bereits in der ältesten Quelle das Auftreten des Teufels und der Engel in der Versuchungsgeschichte als ein leibhaftiges dargestellt war, wie im ersten Evangelium, ist schon nach Lucas sehr unwahrscheinlich. Gewiß ist nur, daß beide Erzähler bereits das Fasten Jesu in der Wüste, das ohne Zweifel ein durch die Situation bedingtes relatives war, als ein absolutes auffassen (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2).

5) Weder Petrus (S. 39, b. 50, a) noch Paulus (S. 78, a. Anm. 2) machen einen solchen Unterschied; in der Luc. 24, 26 benutzten Quelle selbst folgt die Erhöhung zur Herrlichkeit noch unmittelbar auf das Todesleiden, und Matth. 28, 17 f. erscheint der zur göttlichen Herrlichkeit Erhöhte seinen Aposteln. Dagegen ist die Zeit der Erscheinungen Act. 1, 3 bereits nach Tagen bestimmt, und an den letzten Abschied Jesu eine sinnenfällige Erhebung zum Himmel angereiht, die freilich mit dem Geheimniß der ihn verhüllenden Wolke bedeckt wird (v. 9), während noch Luc. 24, 51 nach dem beglaubigten Texte sein letztes Verschwinden kein anderes ist, als bei den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen (vgl. v. 31). Marc. 16, 19 aber ist, wie das hinzugefügte Sigen zur Rechten Gottes zeigt, eine dogmatische Aussage und keine Geschichtserzählung. — 6) Beyschlag, S. 475 f. hebt zwar wieder mit Nachdruck hervor, wie sich die Vorstellung, daß der Geist nicht nur nachträglich über ihn gekommen sein könne, sondern das Prinzip seines Personentlebens gewesen sein müsse, daß bei der Entstehung dieses anderen Adam die natürliche Menschheit sich nur mütterlich verhalten konnte, darin ausgeprägt habe, hat aber eine Spur solcher Reflexionen im Vorstellungskreise der Evangelisten nicht nachgewiesen. Wenn die gottgewirkte Empfängniß der Maria auf den heiligen Geist zurückgeführt wird (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35), so ist dieser lediglich, wie bei den Wundern

bleibt für die biblische Theologie, welche die Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferung nicht zu untersuchen hat, nur übrig zu konstatiren, daß in dem Vorstellungskreise, in welchem dieselbe auftaucht, kein Anhaltspunkt vorliegt, um ihre Entstehung aus gegebenen Vorstellungen zu erklären. Vgl. in. Leben Jesu, Buch II, Kap. 2.

c) Ziemehr sich das Hauptinteresse dieser Zeit um die Frage nach der Parusie Christi konzentrirte, desto mehr mußte in der Fassung der Parusiereden sich ausprägen, was die Zeichen der Zeit der Gemeinde zur Deutung und Näherbestimmung der Weissagung Jesu an die Hand gaben. Das Marcusevangelium, das auch sonst gern auf die Verfolgungen hinweist, auf welche die Jünger Jesu gefaßt sein müssen (10, 30; vgl. 4, 17), hat dieselben bereits unter den Vorboten der Parusie aufgezählt (13, 9—13) und ganz in Anlehnung an die Apokalypse (§. 130, c) die unerhörten Drangsale, welche Jesus nach der ältesten Ueberlieferung über das jüdische Volk kommen sah (§. 33, b), auf diese Trübsale der Gläubigen überhaupt bezogen (v. 19 f.; vgl. auch §. 30, d. Anm. 1). Die Katastrophe in Judäa, auf welche nach jener die Parusie sofort folgen sollte, steht nun, ganz wie in der Apokalypse, am Beginne der letzten großen Trübsalszeit für die Gemeinde, welcher die Parusie ein Ende macht (v. 24). Zwar sollte vorher das Evangelium allen Völkern verkündigt sein (v. 10); aber Röm. 1, 8 zeigt, wie nahe schon vor einem Decennium dieses Ziel nach den ungeahnten Erfolgen der paulinischen Mission erscheinen konnte. Der erste Evangelist hatte bereits in den Flammen Jerusalems das Gericht über die Feinde des Messias gesehen (Matth. 22, 7); er mußte zu den von Christo geweissagten Gefahren, welche die Christen zum Abfall versuchen würden, den heidenchristlichen Antinomismus mit seiner Pseudoprophetie (§. 136, c. Anm. 6) rechnen (24, 11 f.) und konnte v. 30 auf das Apok. 1, 7 geweissagte Zeichen der sichtbaren Erscheinung des Menschensohnes hinweisen. Er hoffte diese Wiederkunft, für die er bereits den apostolischen Terminus *παρουσία* gebraucht (v. 3. 37. 39), so nahe, daß die Flucht der Apostel aus Palästina nicht vollendet sein sollte, ehe der Erretter komme (10, 23). Auch Lucas hatte bereits Jerusalem von Feinden umzingelt, belagert und verwüstet gesehen (19, 43 f. 21, 20; vgl. 23, 28—31); aber es war nicht unmittelbar darauf die Wiederkunft eingetreten, sondern es waren die Zeiten der Heidenherrschaft über Israel gefolgt, die Apok. 11, 2 geweissagt waren (21, 24), deren Ende aber gerade jetzt die Zeichen der Zeit verkündeten (v. 28). Er hatte auch bereits

Christi, als die wirksame Gotteskraft (*δυναμὶς ὑψίστου*) gedacht, die das Wunder vollbrachte, keineswegs aber, wie Baur, S. 200 meint, als das immanente, den innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit Jesu bildende Prinzip vorgestellt. Wenn Luc. 1, 35 aus dieser vom heiligen Geiste gewirkten Geburt nicht nur die Gottgeweitheit des Geborenen (*τὸ ἁγνῶμενον ἕγρον*), sondern auch der Würdenname des *υἱὸς θεοῦ* abgeleitet wird, so scheint Lucas allerdings hier (vielleicht auch 3, 38, wo das *τοῦ θεοῦ* — und darum auch alle vorausgehenden Genitive — nur von dem *υἱὸς* in v. 23 abhängen kann) diesen Namen, den er sonst ganz in seinem messianischen Sinne faßt, auf die wunderbare Zeugung durch Gott zu beziehen. Aber gerade diese ganz isolirte Deutung desselben zeigt, daß auch ihm diese Thatsache als gegebene vorlag und nicht erst aus dem Namen gefolgert wurde.

Christenverfolgungen gesehen, die früher als die §. 33, b geweissagten Wehen der letzten Zeit eingetroffen waren (v. 12: *πρὸ δὲ τούτων*); aber er konnte, wie die Apokalypse (§. 130, c), den Gläubigen die Bewahrung in den letzten Drangsalen verkündigen (v. 18 f.). Der erste Evangelist liebt es, so wie Lucas (12, 8 f.), Christus selbst als den Weltrichter auftreten zu lassen (7, 22 f. 16, 27. 19, 28. 25, 31), und hat v. 32 (vgl. §. 33, c) eine Lehrrede Christi zu einer Weltgerichtszone umgestaltet (vgl. §. 33, c. Anm. 6. 136, d. Anm. 7).⁷⁾ Beide bezeichnen auch das vollendete Reich als das Reich Christi (Luc. 22, 29 f. 23, 42. Matth. 13, 41. 16, 28. 20, 21; vgl. §. 110, b. 129, d), letzterer besonders gern als das Himmelreich.⁸⁾ In ihm beginnt, wie in der Apokalypse (§. 132, c), das Hochzeitsfest des Messias (22, 2 f.), bei welchem die Gläubigen zur Freude ihres Herren eingehen (25, 21. 23) und nach Dan. 12, 3 in der himmlischen Herrlichkeit leuchten werden, wie die Sonne (13, 43).⁹⁾

d) Im Marcus-evangelium erscheint der Gottesbote, welcher den Frauen am Grabe die Auferstehung verkündet, als ein Jüngling in weißem Kleide (16, 5).¹⁰⁾ Im ersten Evangelium dagegen erscheint der *ἄγγελος*

7) In der Stelle, wo Marcus von der im Gericht eintretenden Vergeltung, welche in der Umkehrung der menschlichen Schicksale ihre Aequivalenz bewährt (10, 31; vgl. §. 32, b), die schon gegenwärtige unterscheidet, in welcher der Christ vollen Ersatz für die um Christi willen aufgegebenen Güter empfängt, bezeichnet er, wie Paulus (§. 67, a), die beiden Weltalter als *ὁ καιρὸς οὗτος* und *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* (vgl. Matth. 12, 32: *οὗτος ὁ αἰὼν — ὁ μέλλων*; Luc. 20, 34 f.: *οὗτος — ἐκεῖνος*; vgl. *ἡ ἡμέρα ἐκείνη*: 10, 12. Matth. 7, 22). Das diesseitige heißt auch der *αἰὼν* schlechthin und ist charakterisirt durch die irdischen Sorgen (Marc. 4, 19), wie bei Lucas durch den Weltfinn (16, 8: *οἱ τοῦ αἰῶνος τούτου*) und das irdisch-sinnliche Leben (20, 34). Im ersten Evangelium wird die diesem Weltalter angehörige Menschheit bereits ganz in paulinischer Weise als *ὁ κόσμος* bezeichnet (5, 14. 13, 38. 18, 7; vgl. Luc. 12, 30). Die Grenzscheide beider Weltalter bildet bei ihm die Wiederkunft Christi zum Gericht, welche an der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (13, 39 f. 49. 24, 3. 28, 20) erfolgt, und die *παλιγγενεσία* (19, 28), womit wohl die Weltumwandlung (§. 132, c) gemeint ist. — 8) Dieser nur dem ersten Evangelium eigene Ausdruck stammt nicht aus Dan. 2, 44 (Beschlag, S. 469) und kann weder ein Herabkommen des Reiches vom Himmel bezeichnen, noch ein Reich himmlischer Kräfte und Ordnungen, sondern involvirt die Vorstellung, daß das vollendete Gottesreich erst im Himmel sich verwirklicht, und ist von dem Evangelisten gewählt, weil mit dem Falle Jerusalems die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel geschwunden war (vgl. m. Matthäuser. S. 39. 102). Wenn der Evangelist diesen Ausdruck auch da dem in der ältesten Uebersetzung gebräuchlichen (*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*) substituirt hat, wo nicht das jenseitige Reich gemeint ist (vgl. 5, 3. 10. 19. 11, 11. 13, 11. 24. 31. 33), so erklärt sich das daraus, daß für die ideale Betrachtung in dem bereits gegebenen Heil immer schon die dadurch verbürgte Heilsvollendung als gegenwärtig gedacht wird (vgl. §. 117, d). — 9) Dem gegenüber liebt es der Evangelist, das Schicksal der Gottlosen im Anschluß an die älteste Uebersetzung (§. 34, d) als die außerhalb des Gottesreiches herrschende Finsterniß der Unseligkeit darzustellen, die mit Heulen und Zähneknirschen empfunden wird (22, 13. 25, 30; vgl. 13, 42. 50. 24, 51). Was dort als Feuerhölle bezeichnet ward, erscheint hier mit einer Reminiscenz an den Feuersee der Apokalypse (§. 132, b) als Feuerofen (13, 43. 50; vgl. Dan. 3, 6) und bei Marc. 9, 43—48 als unausslöschliches Feuer (vgl. Jes. 66, 24).

10) In der Parallele bei Lucas, bei dem der Vorgang als eine Engelvision bezeichnet wird (24, 23), sind es zwei Männer in strahlenden Kleidern, die plötzlich er-

αγγέλιον, welcher mittelst eines Erdbebens das Grab öffnet und die Auferstehung verkündet (28, 2. 5), in der göttlichen δόξα (vgl. Luc. 2, 9. Act. 12, 7), so daß er leuchtend aussieht wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee (v. 3). Ein solcher Gottesbote vermittelt auch die Gottesoffenbarungen in der Kindheitsgeschichte und zwar so, daß er im Traume erscheint (1, 20. 24. 2, 13. 19; vgl. v. 12. 22).¹¹⁾ Im Marcusevangelium werden die Engel, in deren Geleit Christus wiederkommt, als heilige bezeichnet (8, 38; vgl. Luc. 9, 26. Act. 10, 22), wie bei Petrus (§. 127, d. Anm. 7); und im ersten Evangelium dienen sie als Gehülfen bei der Vollstreckung des messianischen Gerichts (13, 39. 41. 49), wie in der Apokalypse (§. 133, b).¹²⁾ Die Vorstellung von den Schutzengeln, die wir dort fanden, erscheint Act. 12, 15 auf einzelne Personen ausgedehnt, und zwar so, daß der Schutzengel seinem Schützling ähnlich gedacht wird. Nach Matth. 18, 10 werden die Schutzengel der Kinder aus den Thronengeln genommen. Den Satan läßt Lucas, nachdem er in der Wüste von Jesu gewichen (4, 13), in den Judas fahren und ihn, offenbar um Jesum durch Leiden zu versuchen, zum Verrath verleiten (22, 3), wie den Ananias zur Lüge (Act. 5, 3; vgl. 13, 10: *οὐκ ἀπαθόλον*). Weil die Herrschaft des Satan die Knechtung unter die verderbenbringende Sünde mit sich führt, erscheint 26, 18 die Errettung aus seiner Macht als die grundlegende Heilsthat (vgl. §. 104, b).¹³⁾

scheinen und den Anwesenden schene Ehrfurcht einflößen, so daß sie das Angesicht zur Erde neigen (v. 4 f.), wie Act. 1, 10. 10, 30 die Engel als Männer in weißen oder glänzenden Kleidern erscheinen. Wenn 6, 15 das Angesicht des Stephanus erscheint wie ein Engelan Gesicht, so folgt daraus, daß dieses nach menschlicher Analogie, aber von himmlischem Glanze verklärt gedacht ist. Wenn 27, 23 dem Paulus ein Gottesengel in der Nacht erscheint, so dürfte dies als eine Traumercheinung gedacht sein. Die Erscheinung eines Engels vom Himmel, der den betenden Jesus in Gethsemane stärkt (Luc. 22, 43), ist kritisch unsicher. In der Rede des Stephanus redet Jehova selbst durch einen Engel mit Moses im feurigen Busche (Act. 7, 30. 35. 38). — 11) Ein solcher ist es auch, welcher in einer der von Lucas in der Apostelgeschichte benutzten Quellen die Gottesbotschaft an Philippus bringt (8, 26), den Petrus aus dem Gefängniß befreit (12, 7—11; vgl. 5, 19) und den Herodes mit tödtlicher Krankheit schlägt (12, 23). Dagegen wird der Engel des Herrn, welcher in der Kindheitsgeschichte bei Lucas die Gottesoffenbarungen vermittelt, ausdrücklich als einer der sieben Thronengel (§. 133, b. Anm. 3), Namens Gabriel (Dan. 8, 16. 9, 21), bezeichnet (1, 19. 26), während er 2, 13. 15 mit der Menge des himmlischen Heeres, welche die Geburt des Messias durch ihren Lobgesang feiert, unter die Kategorie der ἄγγελοι überhaupt zusammengefaßt wird. — 12) Ähnlich erscheinen sie Luc. 12, 8 f. in der Umgebung Christi bei seiner richterlichen Funktion, 15, 10 als Theilnehmer an der Freude Gottes über den bußfertigen Sünder. Eigenthümlich ist auch die Vorstellung, wonach Engel die verstorbenen Frommen in Abrahams Schooß tragen (16, 22). — 13) Schon Marcus deutete die Vögel des Himmels im Gleichniß (Matth. 13, 4) allegorisirend vom Satan, der die reichsgründende Thätigkeit Jesu zu hindern sucht (Marc. 4, 15; vgl. Matth. 13, 19: *ὁ πονηρὸς*); und der erste Evangelist hat in das Gleichniß vom Unkraut den ἐχθρὸς eingeführt (v. 25. 28), um ihn als den Urheber der Einmischung des Bösen ins Gottesreich auf den Teufel deuten zu können (v. 38 f.: *ὁ διάβολος* = *ὁ πονηρὸς*; vgl. §. 104, b. Anm. 4). In der späteren Gestalt der Ueberlieferung zeigt sich die Neigung, auch solche Krankheiten auf dämonischen Ursprung zurückzuführen, die nach der älteren Auffassung nicht dämonischer Art waren, wie die Epilepsie des

§. 139. Der Paulinismus des Lucas.

Obwohl Lucas Pauliner sein will, so hat er doch die Rechtfertigungslehre des Paulus schwerlich in ihrer prinzipiellen Bedeutung aufgefaßt. a) Zwar liebt er es, den Glauben als die Heilsbedingung hervorzuheben; doch erscheint derselbe verhältnismäßig selten als das Heilsvertrauen im spezifisch paulinischen Sinne. b) Auch seine Art, von der Gnade und der zukünftigen Errettung zu handeln, erinnert vielfach an Paulinisches, ohne daß irgendwo die paulinische Lehrform scharf und ausschließlich hervorträte. c) So stark er die Wirksamkeit des Geistes betont, so erscheint derselbe doch nur als Prinzip der evangelischen Verkündigung und der Gemeindeleitung, der Geistesgaben und der Weissagung, nicht aber in spezifisch paulinischem Sinne als Prinzip des neuen Lebens. d)

a) Daß Lucas Pauliner ist und sein will, beweist er, abgesehen davon, daß es aus dem ganzen Plane der Apostelgeschichte (§. 137, c. d) hervorgeht, dadurch, daß er in seinem Abendmahlsbericht den paulinischen (1 Kor. 11) unverkennbar mit dem des Marcusevangeliums kombinirt (Ev. 22, 19 f.). Echt paulinisch ist die Vorliebe, mit welcher er Parabeln aufnimmt, welche die Sünderliebe Gottes (Ev. 15) und die Verdienstlosigkeit des Menschen darstellen (17, 7—10), oder Erzählungen, wie die Begnadigung des bußfertigen Missethäters (23, 39—43) und die Bevorzugung des heilsbegierigen Hörens vor dem Sichmühen im Verdienst (10, 38—42). Ueberhaupt aber gehört hierher die Art, wie er die Vergebung der Sünden als das spezifische Heilsgut hervorhebt (Act. 13, 38. 22, 16. 26, 18; vgl. 10, 43. Ev. 1, 77. 4, 19. 7, 47 f. 24, 47). Dennoch ist die 16, 15 verworfene Selbstrechtfertigung nicht die von Paulus bekämpfte Eigengerechtigkeit, sondern die Erwerbung des Ruhmes der Gerechtigkeit vor Menschen durch scheinheilige Werke; und wenn auch echt paulinisch die Erhöhung des Gebetes um Begnadigung des Sünders als Rechtfertigung bezeichnet wird (18, 14), so zeigt doch der Verfasser durch seinen aus der Parabel 14, 11 entnommenen Zusatz, daß er die bußfertige Selbstdemütigung im Gegensatz zur tugendstolzen Selbsterhebung des Pharisäers (18, 9) als Grund dieser Rechtfertigung ansieht und nicht das Vertrauen auf die Gnade Gottes. An der einzigen Stelle aber, wo Lucas den Apostel seine Rechtfertigungslehre recht geflüstertlich verkündigen läßt (Act. 13, 39), ist zwar die Rechtfertigung echt paulinisch mit der

Knaben Marc. 9, 17 (vgl. Matth. 17, 15) und die paralytische Verkrümmung Luc. 13, 11 (vgl. v. 13 und dazu §. 23, a); ja 4, 39 scheint die Macht der Krankheit überhaupt wie etwas Dämonisches gedacht zu sein. Die aus den Menschen vertriebenen Dämonen kommen nach 8, 31 in den Abysus (vgl. §. 133, d. Anm. 9). Die Beseßtheit wird nach Analogie des Geistesbesitzes als ein *ἔχει πνεῦμα ἀκαθάρτον* (Marc. 3, 30; vgl. Luc. 8, 27. 4, 33: *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*) oder *εἶναι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* (Marc. 1, 23. 5, 2; vgl. 12, 36) vorgestellt. Auch in der Apostelgeschichte kommen die *πνεύματα ἀκάθαρτα* vor (5, 16. 8, 7; vgl. 19, 12—16: *πνεύματα πονηρά*), insbesondere ein *πνεῦμα πόρων* (16, 16. 18).

durch Christum beschafften Sündenvergebung (v. 38) identisch gesetzt; aber ganz unpaulinisch nur als Supplement der im Gesetz möglichen gedacht, die nach dem Kontext als theilweise Entsündigung erscheint.¹⁾

b) In einem Zusatz zu der parallelen Marcustelle macht Lucas 8, 12 f. den Glauben als das Mittel zur Errettung geltend; und ebenso fügt er 7, 50. 17, 19 bei Erzählungen, die ursprünglich eine andere Tendenz haben, das *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* hinzu. In der Apostelgeschichte erscheint gewöhnlich das Gläubiggewordensein (*οἱ πιστεύσαντες*: 2, 44, *οἱ πεπιστευκότες*: 19, 18) oder der Glaube (14, 22. 16, 5) und das Gläubigsein (*πιστός*: 10, 45. 16, 1) schlechthin als das Kennzeichen der Christen, häufig aber in so engem Zusammenhange mit dem Hören des Wortes (13, 12. 48. 14, 1. 17, 11 f.), daß offenbar damit die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Wortes gemeint ist, in Folge derer man das Wort der Verkündigung, deren Inhalt die frohe Botschaft von der Messianität Jesu oder dem Gottesreich ist, als Gotteswort annimmt (11, 1. 17, 11; vgl. Ev. 8, 13. Act. 8, 14 und dazu §. 40, c).²⁾ Wird nun der Glaube auf den Inhalt des Wortes bezogen, so ist er die Ueberzeugung von der Messianität Jesu (17, 31; vgl. Ev. 18, 8. 22, 32. 24, 25), mit welcher sich dann freilich leicht das Moment des Vertrauens auf ihn oder das von ihm gebrachte Heil verbindet.³⁾ Ganz paulinisch

1) Damit hängt es zusammen, daß Lucas, abweichend von Paulus (§. 65, b), keinen Anstand nimmt, solche Stellen aus seinen judenchristlichen Quellen aufzunehmen, wo schon die vordringliche Frömmigkeit als *δικαιοσύνη* bezeichnet wird (Ev. 1, 6. 2, 25. Act. 10, 22. 35); ja er selbst bezeichnet den Joseph von Arimathia als einen *ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* (Ev. 23, 50). Andererseits freilich hat er die Stellen, wo in der apostolischen Quelle von den *προφῆται καὶ δίκαιοι* des A. T. die Rede war, theils umgebildet (10, 24. 11, 47. 50 f.), theils weggelassen (vgl. Matth. 10, 41). Ueber die vermeintlichen Anklänge an paulinische Briefe vgl. Einl. ins N. T. §. 48, 7 not. 1. §. 50, 6 not. 4.

2) So ist 24, 14. 26, 27 von dem Glauben an das Schriftwort und an die Propheten die Rede (vgl. 8, 12), wie Ev. 1, 20. 45 von dem Glauben an eine Gottesbotschaft; und Act. 9, 26. 13, 41 heißt *πιστεύειν* die Ueberzeugung von der Wahrheit einer Thatsache. Das *πεπιστευκώς τ. θεῷ* (16, 34) ist wohl das Ueberzeugtsein von der Wahrheit des ihm verkündigten Gotteswortes (v. 32), wie das Wort, das die Apostel verkündigen, ebenso wie das Wort Jesu im Evangelium (5, 1. 8, 11) gewöhnlich heißt (vgl. auch *ὁ λόγος τ. κυρίου*: Act. 15, 35 f.), wo es nicht als das Wort schlechthin (*ὁ λόγος* 6, 4, vgl. Ev. 1, 2), wie bei Paulus (§. 89, a), bezeichnet ist. Zu dem Wort der A. T. (Gottesoffenbarung) (Act. 7, 38: *λόγια*) vgl. Röm. 3, 2. Dem Inhalt nach ist jenes Wort eine frohe Botschaft (*εὐαγγέλιον*: Act. 15, 7. 20, 24), ein *εὐαγγελίζεσθαι* (14, 7. 21. 15, 35) vom Gottesreich (8, 12, vgl. Ev. 8, 1. 9, 6) oder von Jesu (Act. 8, 35. 17, 18) als dem Herrn oder Messias (11, 20. 5, 42), ein *κηρύσσειν* Jesu oder seiner Messianität (8, 5. 9, 20. 19, 13, vgl. noch 17, 3. 18, 28). Da diese die Grundlage aller evangelischen Verkündigung ist, so kann dieselbe auch bezeichnet werden als ein Reden oder Lehren auf Grund (*ἐπὶ*: 4, 17 f. 5, 28. 40 oder *ἐν*: 9, 27 f.) seines Namens, der ihn als den Messias bezeichnet. — 3) Nicht einmal Act. 13, 39 wird der die Rechtfertigung bedingende Glaube zu der Person Jesu in Beziehung gesetzt. Wo dies geschieht, steht der Dativ (5, 14. 18, 8; vgl. 16, 15), oder *εἰς c. Acc.* (10, 43. 14, 23. 19, 4. 20, 21. 24, 24; vgl. Matth. 18, 6), und in dieser Fassung erscheint der Glaube 26, 18 als die Heilsbedingung. Aber nicht einmal in der Verbindung mit *ἐπὶ c. Acc.* (9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19) tritt das Moment des

ist das ὑπακούειν τῇ πίστει (6, 7; vgl. §. 82, d) und die Anrufung des Namens Christi (9, 14. 21. 22, 16; vgl. §. 76, b). Dagegen wird einmal wenigstens der Weg Gottes (18, 25 f.) oder der Weg schlechthin (9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 14. 22), den das Christenthum lehrt, als Wandel in der Furcht des Herrn bezeichnet (9, 31), wodurch derselbe mit der vorchristlichen Frömmigkeit (10, 2. 22. 35. 13, 16. 26; vgl. Ev. 1, 50. 18, 2. 4. 23, 40) identisch gesetzt wird, wie häufig in den urapostolischen Schriften.

c) Wo die Gnade Gottes den Inhalt der Heilsbotschaft ausmacht (Act. 14, 3. 20, 24. 32), ist sie offenbar echt paulinisch (§. 75, c) als Heilsprinzip gedacht; und ebenso, wenn ermahnt wird, bei der Gnade Gottes zu bleiben (13, 43), sofern dieselbe jeden Erfolg der Heilspredigt bedingt (11, 23) und den Glauben wirkt (18, 27).⁴⁾ Doch kann es auch der Herr selbst sein, der hülfreich den Verkündigern des Evangeliums beisteht (18, 10) und so diejenigen zur Gemeinde⁵⁾ hinzuthut, welche seiner Vorberbestimmung gemäß (§. 88) gerettet werden, weil sie zum ewigen Leben verordnet sind (13, 48), indem er ihnen das Herz öffnet (16, 14). Wie der Ursprung, so ist aber auch die segensreiche Entwicklung des Christenlebens im Einzelnen wie in der Gemeinde οἰκοδομεῖσθαι: 9, 31. 20, 32; vgl. §. 92, b) von Gottes Gnadenwirkung abhängig und daher das Gebet zu ihm nothwendig.⁶⁾ Die Summe alles Heils ist auch hier die messianische Errettung (Ev. 8, 12. 19, 9 f. Act. 16, 30 f.), deren Mittler Christus ist (Ev. 2, 11. Act. 13, 23), und die schon Matth. 1, 21 als eine Errettung des Volkes von seinen Sünden qualifizirt wird. Vgl. Act. 13, 26: ὁ λόγος τῆς σωτηρίας, 16, 17: ὁδὸς σωτηρίας; 2, 47:

zuversichtlichen Heilsvertrauens ganz klar hervor. Vgl. noch 14, 9, wo πίστις vom Vertrauen auf die zu erlangende Heilung steht.

4) Die Gnade erscheint aber auch als Prinzip der Gnadengaben, wie der Weisheit und Wundermacht (6, 8. 7, 10), und jeder zur Berufserfüllung nothwendigen Begabung (14, 26. 15, 40). Das Wort χάρισμα kommt in der Apostelgeschichte gar nicht vor. Erinuert dieser Gebrauch schon an den bei Petrus herrschenden (§. 45, b. Anm. 2), so findet sich bei Lucas auch das Alliche εὐρίσκειν χάριν (7, 46; vgl. Ev. 1, 30); und im Zusammenhange damit steht χάρις von dem Wohlgefallen, das jemand bei Gott und Menschen findet (Ev. 2, 40. 52. 4, 22; vgl. 6, 32—34). Act. 24, 27. 25, 3. 9 bezeichnet es eine menschliche Gunsterweisung. — 5) Das Wort ἐκκλησία steht auch hier noch 5, 11. 8, 1. 3 und öfter von der Einzelgemeinde, nur 9, 31 in umfassenderem Sinne. Vgl. 20, 28, wonach Gott sich die Gemeinde durch das Blut Christi zu seinem Eigenthum erworben hat (ἡ ἐκκλησία τοῦ κυρίου). Ihre Glieder sind die, welche sich zu Gott (14, 15. 15, 19. 26, 18. 20) oder zum Herrn bekehrt haben (9, 35. 11, 21), womit sie zu diesem hinzugethan sind (v. 24). Sie heißen bald, wie in den Evangelien, μαθηταί (6, 1 f., etwa dreißig Mal) scil. τοῦ κυρίου (9, 1), bald, wie in den apostolischen Briefen, ἀδελφοί (1, 15. 6, 3), etwa ebenso oft, seltener οἱ ἄγιοι (9, 32. 41. 26, 10; vgl. 9, 13: οἱ ἄγιοι τοῦ Χριστοῦ; 20, 32. 26, 18: ἡγιασμένοι). — 6) Wie Lucas besonders häufig hervorhebt, daß Christus betete (Ev. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28 f. 11, 1), und besonders reichlich seine Ermahnungen zum Gebete mittheilt (vgl. besonders 11, 5—8. 18, 1 ff. 21, 36), so rühmt er auch an den Aposteln und der Gemeinde ihren Gebetsseifer (Act. 1, 14. 24, 2, 42. 4, 24. 31. 6, 4. 8, 15. 10, 9. 11, 5. 12, 5. 12, 16. 25. 20, 36. 21, 5. 22, 17; vgl. 10, 2.), zuweilen auch das damit verbundene Fasten (13, 2 f. 14, 23; vgl. 10, 30).

οἱ σωζόμενοι (Ev. 13, 23) 28, 28: τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ (Ev. 2, 30, 3, 6). Ganz paulinisch ist es, wenn in der Fassung der Sprüche Ev. 6, 35, 20, 36 die Gotteskindschaft als erst im jenseitigen Leben sich vollendend gedacht wird (vgl. §. 97, c und schon Matth. 5, 9), wie denn auch Act. 20, 32 (vgl. 26, 18) die *ἀλθρονομία* heißen wird; oder wenn die Theilnahme an der Auferstehung (Ev. 14, 14), der zukünftigen Welt (20, 35) und der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus (21, 36) auf die Gläubigen oder Gerechten beschränkt wird (vgl. §. 99, b).⁷⁾

d) Echt paulinisch erscheint das Gewicht, das in den Lucaschriften auf die Wirksamkeit des Geistes gelegt wird.⁸⁾ Schon bei Jesu wird stärker als in der ältesten Ueberlieferung (§. 18) hervorgehoben, daß er in der Kraft des Geistes handelte und redete (Ev. 4, 14. 18. Act. 1, 2), wie denn schon die Geisteserfüllung seines Vorläufers (Ev. 1, 15. 17) und derer, die über ihn weissagen (1, 41. 67. 2, 25—27), besonders betont wird. In den Reden Jesu wird die Verheißung 11, 13 speziell auf die Bitte um den heiligen Geist bezogen, und das Wort von der Wüsterung des Geistes auf den in den Aposteln redenden Geist (12, 10 bis 12). Vor Allem aber wird wiederholt berichtet, wie der Auferstandene den Jüngern den von seinem Vater verheißenen Geist zugesagt habe (24, 49) als die Kraft aus der Höhe, womit sie angethan werden würden (Act. 1, 4 f. 8. 11, 16).⁹⁾ Diese Verheißung erfüllt sich zunächst am Pfingsttage, wo er als Prinzip der Gnadengaben das von Lucas als Sprachenwunder gefaßte Reden mit anderen Zungen wirkt (2, 4—11), wie später bei den ersten bekehrten Heiden (10, 44—46) und den bekehrten Johannisiüngern das Zungenreden und Weissagen (19, 6). Wie nun in der Ällichen Prophetie der heilige Geist redet (1, 16. 4, 25. 28, 25), so auch in der Ällichen Verkündigung (7, 51), die ja nach

7) Damit hängt wohl die Umgestaltung des Spruches Ev. 12, 5 (vgl. Matth. 10, 28 und dazu §. 34, d. Anm. 8) zusammen, durch welche die Vorstellung ausdrücklich ausgeschlossen werden soll, daß die Gottlosen mit Leib und Seele in die Hölle geworfen werden. Um so auffallender ist es, wenn Act. 24, 15 von einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten die Rede ist, die nur im Sinne der Apokalypse (§. 132, b) genommen werden kann. Echt paulinisch ist die Vorstellung von einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo, zu welcher der Gläubige durch den Tod gelangt (Ev. 23, 43. Act. 7, 59; vgl. §. 96, d). Aber das *πνεῦμα* in letzterer Stelle ist so wenig wie 17, 16. 19, 21 das höhere christliche Geistesleben im Sinne von §. 86, b, wie ja Lucas auch den paulinischen Begriff der *σάρξ* gar nicht kennt und nur die allgemein urchristlichen psychologischen Begriffe zeigt.

8) Auch im ersten Evangelium wird dieselbe hervorgehoben, wenn der Taufbefehl (Matth. 28, 19), den der seinen Jüngern erscheinende erhöhte Christus giebt, dahin geht, zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Schwerlich ist übrigens damit ursprünglich beabsichtigt, ein im Unterschiede von dem urapostolischen (§. 41, a. Anm. 1) erweitertes Taufformular zu geben. Vielmehr ist neben der Beziehung auf den, der als Sohn des Vaters, d. h. als der Messias bekannt wird, nur die Beziehung auf den Geist hervorgehoben, dessen Mittheilung in der Taufe verheißt wird. — 9) Es erhellt hieraus, daß der Geist, wie bei Paulus (§. 84, a. Anm. 4), als eine göttliche Kraft gedacht ist (vgl. Ev. 4, 14), wie auch sonst diese Kraft mit dem Geiste verbunden (1, 17. Act. 10, 38) oder als Wechselbegriff desselben erscheint (Ev. 1, 35. 5, 17. Act. 4, 33. 6, 8).

not. b ein Gotteswort ist wie jene. Gemäß der Verheißung Christi (Ev. 12, 12) werden die Apostel mit dem heiligen Geiste erfüllt bei ihrer Vertheidigung vor dem Sanhedrin (Act. 4, 8; vgl. v. 31); aber auch alle Gläubigen werden mit heiligem Geist erfüllt (13, 52). Der Geist stärkt ihnen den Glauben (11, 24), er verleiht ihnen Weisheit (6, 3. 10) und was sie sonst an Gaben bedürfen (v. 5. 9, 31. 18, 25; vgl. Röm. 12, 11). Er erteilt aber auch die mannigfachsten speziellen Weisungen über das, was die Apostel zur Ausrichtung ihres Missionsberufes (8, 29. 39. 10, 19. 11, 12. 13, 2. 4. 16, 6 f. 20, 22) oder zur Förderung des Gemeindelebens zu thun haben (v. 28; vgl. 15, 28. 5, 3. 9). Insbesondere aber erscheint er auch hier (vgl. §. 135, d) als Organ der Weissagung im engeren Sinne (11, 28. 13, 9. 20, 23. 21, 4. 11; vgl. 7, 55), nirgends dagegen in dem spezifisch paulinischen Sinne als Prinzip des neuen sittlichen Lebens. Es erhellt also auch hier, daß Lucas trotz aller Anklänge an Paulinisches die spezifische Eigenthümlichkeit paulinischer Lehrweise nicht reproduzirt hat.¹⁰⁾

10) Ersehen wir hieraus, wie schwer es selbst unmittelbaren Schülern des Apostels war, die Eigenthümlichkeit seiner Lehre in ihren wesentlichen Punkten aufzufassen, wofür der Brief des römischen Klemens ein zweites, höchst instructives Beispiel darbietet, so ist dies von großer Bedeutung für die Kritik der Pastoralbriefe, in welchen der Grundtypus paulinischer Lehrweise noch so viel reiner und voller erhalten ist (vgl. §. 108).

Fünfter Theil.

Die johanneische Theologie.

Einleitung.

§. 140. Quellen der johanneischen Theologie.

Die Quellen der johanneischen Theologie sind das vierte Evangelium und die drei Briefe Johannis.^{a)} Die biblisch-theologische Verwerthung des Evangeliums ist keineswegs bedingt durch die Leugnung seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit.^{b)} Eine strenge Scheidung zwischen der aus treuer Erinnerung stammenden Substanz der Reden Jesu und ihrer johanneischen Auffassung und Darstellung ist weder möglich noch nöthig, da dieselben nur in der von dem Evangelisten überlieferten Gestalt sein geistiges Eigenthum sein und maßgebend für seine Lehranschauung werden konnten.^{c)} Dennoch darf die biblische Theologie im Einzelnen noch vielfach unterscheiden zwischen dem, was Johannes ausdrücklich als Lehre seines Meisters giebt, und zwischen dem, was sich ihm daraus von individuell-selbstständiger Lehrauffassung entwickelt hat.^{d)}

a) Von den Quellen der johanneischen Theologie, wie sie in diesem Theile dargestellt werden soll, ist die Apokalypse völlig auszuschließen.¹⁾ Es bleiben uns also nur das Evangelium und die Briefe übrig, deren

1) Der Verfasser derselben war ein Anderer als der, von welchem das Evangelium und die Briefe herrühren, seine Lehranschauung und Lehrweise war vielfach eine andere. Soweit wird die Kritik immer Recht behalten, auch wenn sich herausstellen sollte, daß derselbe Apostel Johannes es war, der in den wenigstens zwei Decennien, die er nach dem mit dem Falle Jerusalems eingetretenen, für die ganze kirchliche Entwicklung entscheidungsvollen Wendepunkte in griechisch-heidenchristlicher Umgebung verlebt hatte, ein vielfach so Anderer geworden war. Auch für die Entscheidung dieser kritischen Frage wird die biblische Theologie, indem sie bei ihrer Darstellung beständig auf das Verwandte in älteren Lehrbegriffen zurückweist, aber zugleich die Lehreigenthümlichkeit des Evangeliums und der Briefe in ihrer vollen Eigenart darlegt, fruchtbar werden können, sofern aus ihr erhellen muß, ob sich in der Apokalypse noch die Anknüpfungspunkte für die hier vorliegende Lehrentwicklung finden lassen oder nicht.

Abfassungszeit sich zwar nicht mit voller Sicherheit bestimmen läßt, die aber beide in dem Maße geschichtlich begreiflicher werden, je weiter man sie an das Ende des ersten Jahrhunderts hinabrückt.²⁾ Daß das Evangelium und die Briefe von derselben Hand herrühren, darf als ausgemacht betrachtet werden. Man hat zwar den zweiten und dritten Brief einem anderen Verfasser zuschreiben wollen als den ersten; allein die dafür geltend gemachten dürftigen Gründe können uns um so weniger abhalten, sie mit dem ersten zusammenzufassen, als das Wenige, was namentlich der zweite von wirklichem Lehrgehalt enthält, anerkannter Maßen mit dem des ersten nach Inhalt und Ausdruck völlig übereinstimmt (vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 43, 1). Von der Tübinger Schule sind zwar auch das Evangelium und der erste Brief verschiedenen Verfassern zugeschrieben worden. Aber bei der auffallenden Uebereinstimmung beider Schriften in Lehrsprache und Lehrgehalt müßte die eine absichtlich die andere kopirt haben; und der zwischen Baur (theol. Jahrb. 1848, 3) und Hilgenfeld (das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle 1849) geführte Streit darüber, welche die ursprüngliche sei, zeigt hinlänglich, daß keine von beiden in irgend evidenter Weise die Merkmale einer Nachahmung trägt (vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 42, 5).

b) Die biblisch-theologische Verwerthung des vierten Evangeliums erscheint zunächst nur dann unbedenklich, wenn man dasselbe mit der Tübinger Schule einem Heidenchriften des zweiten Jahrhunderts zuschreibt, welcher in demselben keine wirkliche Geschichte, sondern eine nach seinen lehrhaften Gesichtspunkten frei gestaltete schriftstellerische Bearbeitung der synoptischen Ueberlieferung, vermischt mit ganz selbstständiger Dichtung, und in seinen Christusreden wesentlich nur die Entwicklung seiner eigenen Theologie gegeben hat (vgl. Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847). Hält man dagegen den Verfasser für den Apostel Johannes und den Inhalt des Evangeliums für eine wesentlich glaubwürdige geschichtliche Darstellung, so scheint sich der Werth desselben als Quellschrift für die johanneische Theologie sehr eng zu begrenzen, indem nur der Prolog des Evangeliums und einzelne gelegentliche Aeußerungen, in denen der Verfasser selbst reflektirend auftritt, als Ausdruck derselben gelten dürfen. Allein nach der Analogie von S. 114,c bliebe jedenfalls noch der bei Johannes besonders stark hervortretende lehrhafte Gesichtspunkt, unter welchem die von ihm behandelten Stoffe ausgewählt, gruppiert und dargestellt sind, von maßgebender Bedeutung für die Lehraanschauung des Verfassers. Aber auch die Christusreden des Evangeliums können, selbst wenn man sie als wörtlich authentisch

2) Die biblische Theologie hat an dieser Zeitbestimmung, welche durch die äußere Bezeugung des Evangeliums, wie durch die unleugbaren Spuren augenzeugenschaftlicher Kunde in demselben gewährleistet ist, ein höheres Interesse als an der Frage, ob das Evangelium direkt von dem Apostel herrührt, oder, wodurch sich manche Räthsel desselben leichter zu lösen scheinen, nur auf Grund seiner Mittheilungen entstanden ist. Da aber das Selbstzeugniß des Evangeliums, das in dieser Zeit und in seiner überwiegend indirekten Art keine schriftstellerische Fiktion sein kann, die letztere Annahme ausschließt, so glaube ich, bei der direkten Apostolizität desselben stehen bleiben zu müssen (vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 6. Einleitung in das N. T. S. 51, 1).

auffaßt, von den Quellen der johanneischen Theologie nicht ausgeschlossen werden; denn eine Darstellung derselben muß unvollständig bleiben, wenn wir nicht auf die in der Erinnerung des Apostels lebenden Herrenworte zurückgehen, von denen ihre Bildung den Ausgang genommen hat, deren volles Verständniß zu sichern und deren Tiefen zu entfalten für den Jünger des Herrn immer die nächste Aufgabe gewesen sein muß.

c) Wenn der Evangelist zuweilen aus der Mittheilung von Reden Jesu unmittelbar in eigene Erörterungen übergeht (3, 19—21) oder Aussprüche Jesu selbstständig zu einem Ganzen verbindet, das für ihn den Werth einer eigenen Reflexion hat (12, 44—50): so erhellt schon daraus, daß er sich bewußt war, die Reden Jesu nicht in wörtlicher Authentie, sondern in freier, erinnerungsmäßiger Reproduktion wiedergegeben zu haben, was ja übrigens bei der Zeitferne, in welcher er dieselben niederschrieb, ohnehin angenommen werden muß. Daß dieses nun wirklich geschehen ist, dafür bürgt die unleugbare Uebereinstimmung zwischen der Lehrsprache und Gedankenentwicklung des Briefes und der im Evangelium enthaltenen Reden und Gespräche.³⁾ Damit aber verlieren wir jeden sicheren Maßstab für eine vollständige Scheidung zwischen dem, was dem Evangelisten ein gegebener Bestandtheil seiner Erinnerung an die Reden Jesu, und zwischen dem, was sein geistiges Eigenthum war. Der Evangelist war sich bewußt, daß Vieles von dem, was Jesus gesagt hatte, erst in Folge der Geisteswirkung allmählich in der Erinnerung der Jünger aufgetaucht war (14, 26); und so können manche geschichtliche Erinnerungen erst spät in der apostolischen Lehrentwicklung wirksam geworden sein. Aber er gesteht auch, daß der Geist, der das Werk Jesu fortsetzte (16, 13), sie Vieles gelehrt hatte, was Jesus aus pädagogischen Gründen noch nicht hatte mittheilen können (v. 12), und was doch nur aus dem Schätze dessen entnommen war, was Jesus bereits befaßt hatte (v. 14 f.). Hinsichtlich der lehrhaften Bedeutung gab es also für den Evangelisten keinen Unterschied zwischen dem, was ihn Jesus direkt gelehrt, und dem, was wir jetzt für sein geistiges Eigenthum halten, weil erst der Geist es ihn gelehrt hatte. In seiner Erinnerung mußte vielfach zusammenfließen, was direkt aus Jesu Munde gekommen, und was der Geist ihm von tieferem Verständniß und reicherer Entfaltung der in seinen Worten enthaltenen Wahrheit verliehen hatte (vgl. m. Leben Jesu, Buch I, Kap. 7. Einleitung in das N. T. §. 51, 7). Nur in der Form aber, in welcher er die Christusreden in seinem Evangelium niederschrieb, besaß er sie damals in seiner Erinnerung; nur in dieser Fassung und Darstellung konnten sie daher auch die Grundlage für seine damalige Lehranschauung bilden.⁴⁾

3) Die gewöhnliche Auskunft, daß der Lieblingsjünger sich auch am vollständigsten die Denk- und Lehrweise seines Meisters angeeignet habe, scheitert an der ebenso unleugbaren Thatsache der in Form und Inhalt so stark hervortretenden Verschiedenheit, welche die Christusreden in den ebenfalls auf apostolischer Ueberlieferung ruhenden synoptischen Evangelien zeigen, sowie daran, daß jene Uebereinstimmung sich auch auf die Reden des Täufers und selbst gelegentlich der Jünger erstreckt. — 4) Die historische Kritik mag fragen, wieviel sich in diesen Reden noch als echter geschichtlicher Kern konstatiren läßt; die biblische Theologie darf dabei stehen bleiben, daß Alles, was Jesus

d) Trotz der augenscheinlichen Freiheit, mit welcher die Christusreden unseres Evangeliums im Geist und in der Sprache des Evangelisten reproduziert sind, finden sich dennoch in ihnen solche Elemente, welche nicht weiter in der eigenthümlichen Entwicklung der johanneischen Theologie wirksam geworden sind, sondern isolirt dastehen und eben darum für den festen Kern geschichtlicher Erinnerungen zeugen, der in ihnen enthalten ist. Ebenso zeigt sich umgekehrt, daß Vorstellungen und Lehren, welche dem Evangelisten durchaus geläufig sind, sich in den Christusreden noch gar nicht oder doch nur ganz vereinzelt finden, und diese tragen eben darum am stärksten das individuell-johanneische Gepräge. Beide Beobachtungen aber zeigen, daß der Evangelist im Einzelnen noch thatsächlich, wenn auch vielleicht nicht mit klarem Bewußtsein, unterscheidet zwischen der in seinen Erinnerungen an die Worte Jesu gegebenen Grundlage, und seiner Lehranschauung, wie sie sich darauf auferbaut hatte. Namentlich ist dies in der Lehre von der Person Jesu der Fall, sofern dieselbe den Mittelpunkt der ganzen johanneischen Theologie und zugleich das Hauptthema der Christusreden des Evangeliums bildet, sodaß wir hier noch am meisten zwischen der in diesen gegebenen Grundlage und der spezifisch-johanneischen Fortentwicklung unterscheiden können. Aber auch sonst werden wir bald zu konstatiren haben, daß einzelne von ihm erinnerungsmäßig überlieferte Lehrelemente von ihm selbst noch nicht vollkommen assimilirt oder selbstständig verwerthet sind, bald, daß einzelne seiner Lehrbildungen in seinen Erinnerungen an die Christusreden noch keinen Anknüpfungspunkt finden. Soweit sich hiernach auf dem Hintergrunde der johanneischen Theologie das Bild der Lehre Jesu abhebt, erscheint sie, von deren Gestalt in der ältesten Ueberlieferung unsere Betrachtung ausging, hier noch einmal am Schlusse der biblischen Theologie in der tiefsten Erfassung und höchsten Verklärung, welche sie im Geiste des Jüngers fand, den der Herr lieb hatte.

§. 141. Charakter der johanneischen Theologie.

Wie Johannes seinem Entwicklungsgange nach das Christenthum nicht im Gegensatz gegen das Alttestamentliche Judenthum auffassen konnte und doch dasselbe bereits in seiner völligen Loslösung von seinen judenchristlichen Ursprüngen geschaut hatte, so mischen sich in seiner Lehrweise fast unvermittelt judenchristliche Lehrelemente mit dem, was ihm der eigenthümlichste Ausdruck für das schlechtthin Neue im Christenthum war. a) Die Grundlage seiner Theologie bildet eine lebensvolle Anschauung von

nach der Erinnerung des Evangelisten gesagt hatte, in der Fassung, in welcher er es aufbewahrt, für ihn maßgebend war und darum als Bestandtheil seiner Theologie betrachtet werden muß. Was von den Christusreden gilt, gilt in gewissem Sinne auch von dem erzählenden Theile des Evangeliums. Was Johannes von Erinnerungen aus dem Leben Jesu giebt, ist, da er seine Stoffe sichtlich nach lehrhaften Gesichtspunkten auswählt, natürlich auch Alles und gerade in der Art, wie er es darstellt, für seine Vorstellung von Christo maßgebend. Die Frage, wie weit diese Erinnerung eine unbedingt zuverlässige ist, gehört der historischen Kritik an und hat für die biblische Theologie kein Interesse.

der Person Christi und ihrer Heilsbedeutung, in welche sich der Apostel mit seiner Kontemplation immer tiefer versenkt hat.^{b)} Sein Idealismus läßt den Donnerjohn von ehemals überall in der Erscheinung das tiefste Wesen der Sache, in der wechselvollen Wirklichkeit die unabänderliche Regel, in dem keimartigen Anfange die letzte Vollendung schauen.^{c)} Die Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt alles geistigen Lebens giebt seiner Lehrweise einen mystischen Zug und macht ihn zum Apostel der Liebe, die aus der in Christo offenbar gewordenen Liebe Gottes geboren wird.^{d)}

a) Der Apostel Johannes war durch die Schule des Täuflers gegangen und, von diesem selbst zu Jesu hingewiesen, dessen Jünger geworden (1, 35—40). Mehr noch als bei anderen Aposteln war bei ihm also der Uebergang vom Alten zum Neuen ein langsam vermittelter gewesen, welcher gewaltigste Krisen und einen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit ausschloß.¹⁾ Allerdings gehören die johanneischen Schriften einer Zeit an, wo der Kirche nach dem Falle Jerusalems bereits ihre eigene judenchristliche Vergangenheit fremd geworden war; und der Verfasser, der seit Jahrzehnten in heidenchristlicher Umgebung gewirkt und sich bereits völlig von der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit seinen Volksgenossen losgelöst hatte, blickt auf das jüdische Volk, das sich längst im Großen und Ganzen in einen feindseligen Gegensatz gegen das Christenthum gestellt hatte, als wäre er ein Genosse dieses Volkes nie gewesen. Das Neue, das er im Christenthum gefunden, hat er in der reichsten und tiefstinnigsten Weise auf einen allgemein menschlichen Ausdruck gebracht, für welchen er selbst der Anlehnung an das A. T. kaum mehr bedarf. Aber nirgends zeigt sich darum ein Bruch mit den Aelichen Grundanschauungen und Ueberlieferungen. Seine Lehranschauung charakterisirt sich vielmehr eben dadurch von vorn herein als eine urapostolische, daß Gesetz und Weissagung des A. T. ihm als die positive Vorbereitung und Ueberleitung zum Christenthum erscheinen, ja daß die vorchristliche Gottesoffenbarung in ihrer Art und Wirkung oft fast auffallend mit der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo parallelisirt wird. Daher tauchen auch die Aelichen und die darauf gegründeten urapostolischen Vorstellungen in fast allen Lehrstücken immer wieder auf und durchkreuzen vielfach die selbstständig gebildeten neuen Vorstellungskreise.²⁾ Eben weil ihm das Aeliche Judenthum und

1) Nur wer die Christusreden des Evangeliums für freie Entwicklung der johanneischen Theologie hält, kann in der Polemik derselben, die durch die geschichtliche Situation bedingt und also gegen das ungläubige und feindselige Judenthum gerichtet ist, eine Antithese des Verfassers gegen das Judenthum an sich finden (vgl. Köstlin, S. 40 f.). — 2) Man darf deshalb freilich nicht, wie Neander, S. 913 und Meßner, S. 322 thun, von einem versöhnenden Element der johanneischen Lehranschauung reden. Der Verfasser ist sich eines Gegensatzes dieser Aelichen Vorstellungskreise und der von ihm eigenthümlich gebildeten, wie ihn Fromman vielfach konstruirt, gar nicht bewußt; in der naivsten Weise kombinirt er sie vielfach, ohne einer ausgesprochenen Vermittlung zu bedürfen. In einseitiger Weise betont die Aelichen Grundlagen der johanneischen Lehrweise Franke, das A. T. bei Johannes. Göttingen 1885.

das Christenthum keine Gegensätze sind, sondern jenes nur die göttlich geordnete Vorstufe für dieses, erscheinen ihm die von dorthier stammenden Vorstellungen nie im Widerspruch mit seinen eigenthümlichsten Gedankenkreisen.

b) Als einer der Jünger, welche von seinem ersten Auftreten an beständig in der Gesellschaft Jesu gewesen waren, als einer der drei Vertrauten Jesu (Marc. 5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33), ja als der, welchen Jesus seiner sonderlichen Liebe gewürdigt hatte (Joh. 13, 23. 20, 2; vgl. 21, 20), mußte Johannes sich noch unmittelbarer und mächtiger als die anderen Apostel von der Person Jesu gefesselt fühlen und in seinem gesammten geistigen Leben von ihr bestimmt werden. In welcher Weise dies aber geschah, das hing von seiner geistigen Individualität ab. Wie wir dieselbe aus der Apostelgeschichte kennen lernen, war Johannes, der überall hinter Petrus zurücktritt, obwohl sichtlich mit ihm am engsten verbunden (Act. 3, 1. 3. 11. 8, 14), keine energisch vorgehende, aufs praktische Eingreifen angelegte Natur; wie er in seinen Briefen erscheint, war er eine beschaulich kontemplative. Weder die Vermittlungen des reflektirenden Denkens sind ihm Bedürfnis, selbst da nicht, wo verschiedene Vorstellungssreihen sich bei ihm durchkreuzen, deren Vermittlung doch so leicht sich darböt; noch zeigt er Trieb zu eigentlicher Spekulation, so oft man dieselbe auch bei ihm gesucht hat. Alle seine Geistesarbeit ist ein kontemplatives Sichversenken in einen kleinen Kreis großer Wahrheiten, das immer neue Seiten an ihnen entdeckt, immer neue Tiefen in ihnen entschleiert, in immer neuer Beleuchtung denselben Gegenstand anschaut. Denken wir uns diese kontemplative Natur Jesu gegenüber, so konnte nicht das Einzelne, was er lehrte, was er brachte oder was er verhieß, sondern nur seine Person selbst es sein, was sein ganzes Geistesleben erfaßte und in ungetheilter Hingabe auf sich konzentrirte. In ihre ganze Höheit und Bedeutung sich immer tiefer zu versenken, in ihr nach allen Seiten das höchste Heil zu suchen und zu finden, in immer völligerer Hingabe an sie dieses Besitzes immer mehr gewiß und froh zu werden, mußte das Ziel alles seines geistigen Strebens und Lebens werden. So erwuchs ihm eine lebensvolle Gesamtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung, welche, weil sie nicht auf dem Wege reflektirenden Denkens oder aprioristischer Spekulation, sondern durch lebendige Intuition und Kontemplation sich gebildet hatte, der beseelende und beseligende Mittelpunkt seines ganzen geistigen Lebens wurde. Diese Gesamtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung bildet darum auch den Ausgangspunkt seiner ganzen Lehranschauung. Darin beruht das, was man den gnostischen Charakter der johanneischen Theologie nennen kann. Diese Gnosis hat mit dem spekulativen Triebe oder mit der dialektischen Kunst eines Paulus (S. 58,a) nichts gemein. Sie ist ein unmittelbares Erkennen, ein lebensvolles Anschauen des Höchsten, das in und mit der Person Christi gegeben ist, ein immer neues Sichversenken in die unergründlichen Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich ihm in Christo aufgethan hatte.

c) Ein Erzeugniß der Kontemplation, wie sie der geistigen Individualität des Apostels entsprach, sind die großen umfassenden Grundbegriffe, welche der johanneischen Theologie eigen sind. Es sind das nicht abstrakte

Reflexionsbegriffe, sondern intuitive Anschauungsformen, in welchen sich seiner Betrachtung immer wieder das Höchste darstellt, um das sich sein Geistesleben bewegt. In ihnen schaut er das einheitliche innerste Wesen der Dinge, wogegen die äußere Erscheinung mit ihrer wechselvollen Mannigfaltigkeit als das Zufällige und Unwesentliche seine Bedeutung verliert. Darum sieht er überall nur die durchgreifenden Gegensätze von Gott und Teufel, Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Liebe und Haß, welche alle Erscheinungen auf ihren tiefsten Grund, ihr letztes Prinzip zurückführen. Darum spricht er so gern allgemein aus, was im tiefsten Wesen der Sache die Regel ausmacht, unbekümmert darum, wie viel Ausnahmen und Abweichungen davon in der empirischen Wirklichkeit vorkommen. Darum hebt er oft die eine Seite der Sache, bei der gerade seine Betrachtung verweilt, mit einer Ausschließlichkeit hervor, welche die gelegentliche Hervorhebung der anderen Seite zuweilen als grellen Selbstwiderspruch erscheinen läßt. Darum endlich nimmt er auf die verschiedenen Stufen der Entwicklung scheinbar keine Rücksicht, weil er auf jeder nur das Wesen der Sache schaut, die auf ihr in gewissem Maße und Grade verwirklicht ist. Die Wahrheit ist Wahrheit, mag es erst die unvollkommene Alliche oder die unendlich vollkommenere Alliche sein. Der Glaube ist Glaube, das Erkennen ist Erkennen von seinen keimartigen Anfängen bis zu seiner höchsten Vollendung. Das Leben ist ewiges Leben schon im Diesseits. Man kann dies den Idealismus der johanneischen Lehranschauung nennen, weil er in der konkreten Wirklichkeit überall nur die Idee schaut, die sich darin verwirklicht, und nur nach dem Erfassen dieses Höchsten strebt. Dieser Idealismus ist die verklarte Gestalt des Feuergeistes, den Jesus an den Zebedäiden durch den Namen der Donnerstöhne charakterisirte (Marc. 3, 17), der Unduldsamkeit, die keine andere Gemeinschaft mit Christo anerkennen wollte, als die völlige Hingabe der Jüngerenschaft (9, 38), des hochstrebenden Ehrgeizes, dem das Höchste mit dem Schwersten nicht zu theuer erkauft war (10, 37—39). An diesem Punkte zeigt es sich, daß der Lieblingsjünger des Evangeliums doch zuletzt nur eine reifere Entwicklungsform des Apokalyptikers ist, der den weltgeschichtlichen Sieg des Christenthums als das große Drama von dem letzten Kampfe Gottes mit dem Satan beschrieben hat (§. 133, d).

d) Das Erkennen der Intuition und Kontemplation, wie wir es not. b beschrieben, ist ein lebensvolles; es ergreift und bestimmt den ganzen Menschen, weil dadurch das Objekt nicht in das gesonderte Gebiet des Gedankenlebens, sondern ist das Centrum des geistigen Lebens überhaupt aufgenommen wird. Auf diesem Standpunkte giebt es keinen Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen, dem Erkennen und Thun, dem Glauben und Leben. Johannes kennt diesen Gegensatz nicht und will ihn nicht anerkennen; ihm hat schon die Gesetzesoffenbarung nie den Zwiespalt geweckt zwischen Erkennen und Wollen, für ihn giebt es nur ein Erkennen der vollen Gottesoffenbarung in Christo, welches unmittelbar das Thun des Guten zur Folge hat. Was nicht das geistige Leben in seinem einheitlichen Mittelpunkt ergreift hat, ist nicht erkannt; das intuitive Erkennen ist ein solches Ergreifen des Objekts, welches ein Ergreifenwerden davon im innersten Wesen einschließt. Das Erkennen Gottes und Christi wird

ein Sein in Gott und Christo, ein Sein Gottes und Christi in uns. Das ist die johanneische Mystik, die nicht in einem Schweben in unklaren, verschwommenen Anschauungen und Gefühlen besteht, sondern in der Eigenart des religiösen Lebens, welches nur in dem unmittelbaren Verhältniß von Person zu Person seine Befriedigung findet. Diese Mystik ist geboren aus dem Bedürfniß des innersten Gemüthslebens, sich ganz erfasst zu fühlen und ganz hinzugeben, in der Liebe den Grund und den Gegenstand und das Ziel alles lebensvollen und lebensschaffenden Erkennens zu finden. So hat Johannes mit allen wahrhaft Gläubigen in Christo die volle Liebesoffenbarung Gottes erkannt, die ein neues Leben der Liebe hervorruft. In diesem Sinne mag man ihn den Apostel der Liebe nennen. Nur daß man darunter wieder nicht ein weiches Gefühl, einen sentimentalischen Zug verstehe, sondern die Energie jener Hingabe der ganzen Person, die vor keinem Opfer zurücksteht, und die darum nur von einer anderen Seite die verkörperte Gestalt jenes Feuergeistes ist, welcher einst Feuer vom Himmel regnen lassen wollte auf jeden, der seinem Herrn die Liebe verweigerte (Luc. 9, 54), und welcher in der Apokalypse die Zorngerichte Gottes über die Christusfeindliche Welt feiert.

§. 142. Die Vorarbeiten.

Die Darstellungen des johanneischen Lehrbegriffs in den älteren Bearbeitungen der biblischen Theologie sind, theilweise in Folge falscher Voraussetzungen über die Quellen derselben, meist etwas dürftig ausgefallen. a) Die selbstständigen Darstellungen von Frommann, Köstlin und Hilgenfeld haben denselben zu sehr im Sinne eines dogmatischen oder philosophischen Systems behandelt. b) Am meisten sind bisher Reuß, Baur und Scholten der Eigenthümlichkeit desselben gerecht geworden, obwohl sie wesentliche Seiten derselben prinzipiell verkennen. c) Nur auf Grund einer eingehenderen Analyse der johanneischen Grundbegriffe und einer gerechteren Würdigung der Alttestamentlichen Elemente seiner Theologie, sowie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu der in der Erinnerung des Apostels lebenden Lehre seines Meisters kann dieselbe allseitig dargestellt werden. d)

a) Auch für die Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs ging nach älteren Vorarbeiten (vgl. Bauer, in seiner biblischen Theologie, Bd. II; E. Schmid, diss. II. de theologia Joannis Ap. Jena 1801) die Anregung besonders von Neander aus (vgl. II, S. 874—914). Derselbe hat manche tiefe Blicke in die individuelle Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan, aber dieselbe weder vollständig noch mit eingehender Begründung dargestellt. Sein Hauptstreben ist auf eine harmonisirende Vergleichung des johanneischen mit dem paulinischen Lehrbegriff, sowie auf die Klarstellung seines Verhältnisses zu einigen dogmatischen Grundlehren gerichtet, wodurch nothwendig die Darstellung der johanneischen Theologie in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange beeinträchtigt werden mußte. Schmid hat den nach §. 140, c unberechtigten Versuch gemacht, die johanneische Lehre mit Ausschluß der Christusreden des Evangeliums dar-

zustellen, und darum nur noch eine ganz dürftige Nachlese übrig behalten (II, S. 359—96); ihm ist noch neuerdings van Dosterzee (§. 45) gefolgt. Viel reicher ist die Darstellung bei Meßner ausgefallen (S. 323—60), weil derselbe diese Reden wenigstens nicht ganz ausschließt (vgl. S. 320). Ohne Anstand dagegen hat sie Lechler als Quelle des johanneischen Lehrbegriffs benutzt (vgl. S. 457), den er nach Besprechung der Lehren von Gott, von der Welt und dem Fürsten dieser Welt in den Satz zusammenfaßt: Jesus Christus, der Sohn Gottes, in welchem das Leben ist (S. 465). Ungleich weniger aber als bei Meßner kommen hier die eigenthümlich johanneischen Grundbegriffe zu eingehender Erörterung. Lutterbeck endlich, der die Mitbenutzung der Reden treffend begründet hat (II, S. 254 f.), handelt die johanneische Lehre ganz nach dem Schema des dogmatischen Systems ab (II, S. 252—99), wodurch ihr eigenthümlicher Typus nothwendig verwischt werden mußte.

b) Die erste umfassende Darstellung der johanneischen Theologie gab Frommann in seinem „johanneischen Lehrbegriff“ (Leipzig 1839). Obwohl er die Christusreden des Evangeliums von den eigentlichen Quellen desselben ausschließt, hat er sich doch genöthigt gesehen, dieselben immer wieder zur Erläuterung und Ergänzung heranzuziehen. Von der die Eigenthümlichkeit der johanneischen Gnosis völlig verkennenden Voraussetzung aus, daß sich der Apostel zu freier Spekulation über Grund und Wesen des Christenthums erhoben habe (S. 84), wird ein feingegliedertes System einer spekulativen Dogmatik aus ihm herausgesponnen; und die Darstellung desselben verläuft an dem Faden einer Disposition, die mit ihren abstrakten Theilungsgründen die Lehrweise des Apostels von vorn herein in ein falsches Licht rückt.¹⁾ Auf dem Standpunkte der Tübinger Schule steht die Darstellung von R. R. Kößlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin 1843), welcher als seine Grundidee an die Spitze stellt, das Christenthum sei die absolute Religion und zwar im Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum, und behauptet, daß seine Dogmatik immer zugleich Apologetik und Polemik sei (S. 40 f.). Die absolute Religion aber ist das Christenthum als Religion der Gnosis, welche dem Evangelisten mit dem Glauben eins ist (S. 66 ff.).²⁾ Von

1) Er sucht bei Johannes die Lösung der tiefsten Probleme (z. B. über das Verhältniß von Gott und Welt, Freiheit und Nothwendigkeit, S. 137. 242) und bürdet ihm die schärfsten Distinktionen (vgl. z. B. S. 210. 259. 266) und abstraktesten Definitionen (vgl. z. B. S. 165) auf. Dadurch ist der johanneische Lehtropus natürlich seinem geschichtlichen Boden völlig entrückt, der Zusammenhang mit dem A. T. und dem jüdischen Bewußtsein zerrissen (vgl. z. B. S. 288. 308. 329), und vielfach eine spiritualistische Verflüchtigung seiner Lehre nothwendig geworden (vgl. z. B. S. 336. 691). In den Vergleichen des johanneischen mit anderen Nlichen Lehrbegriffen ist vieles gesucht und schief aufgefaßt, während der Kern der johanneischen Eigenthümlichkeit doch nicht getroffen wird. — 2) Allerdings giebt Kößlin zu, daß der Verfasser nicht philosophirt, sondern alle seine Bestimmungen in der Form des unmittelbaren Wissens, der Kontemplation, aus seiner Erfahrung heraus vorträgt (S. 82); aber nur, weil die systematische Reflexion auf das Dogma und damit die denkende Vermittlung durchaus vollendet und zu einem festen Resultate gebiehn sei (S. 160). So wird denn auch hier eine Lehre von Gott, seinem Wesen und der Dreieinigkeit

ähnlichen Voraussetzungen aus hat Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter den religionsphilosophischen Standpunkt des Evangeliums charakterisirt (II, S. 358—71). Hilgenfeld hat den johanneischen Lehrbegriff der Entwicklung der Gnosis einzureihen gesucht und darum ein ganzes zwischen Valentin und Marcion die Mitte haltendes gnostisches System mit ausgeprägtem Dualismus und Antijudaismus aus dem Evangelium herausgesponnen (vgl. das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863, 1. 2).³⁾

c) Die allgemeine Charakteristik der johanneischen Theologie bei Reuß (II, S. 369—600) enthält vortreffliche Winke über ihre spezifische Eigenthümlichkeit. Der Grundfehler seiner an eine Kombination von Ev. 3, 16 und I, 4, 9 sich anlehrenden Darstellung liegt einerseits darin, daß er neben den historischen gewisse spekulative Prämissen annimmt, welche die Grundlage der mystischen Kontemplation des Johannes bilden sollen; andererseits darin, daß er die eigenthümlich johanneischen Lehrelemente vielfach zu modern und spiritualistisch auffaßt und dadurch in einen schroffen Gegensatz gegen alles Aeliche und Jüdische stellt. In Folge dessen muß er bald annehmen, daß der Verfasser sich in Widerspruch mit seinen spekulativen Prämissen verwickelt, bald daß er für den praktischen Gebrauch sich populäre Vorstellungen aneignet, über die er eigentlich hinaus sein soll. Baur stellt in seiner biblischen Theologie (S. 351—407) den johanneischen Lehrbegriff lediglich aus dem vierten Evangelium dar als die höchste Stufe und vollendetste Form der Aelichen Lehrtypen, welche alle anderen zur Voraussetzung hat, in sich ausgleicht und abschließt, welche sich über den Judaismus und Paulinismus in gleicher Weise erhebt (S. 401). Von der Logosidee im Prolog ausgehend, hat er die wichtigsten Hauptlehren eingehend und in natürlicher Folge abgehandelt und manchen tiefen Blick in die Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan. Aber das judenchristliche Moment derselben kommt bei ihm gar nicht zu seinem Rechte, und die Voraussetzung einer Annäherung an den Gnostizismus, in der er übrigens lange nicht so weit geht als Hilgenfeld, führt ihn oftmals irre oder läßt ihn bei unklaren und widerspruchsvollen Resultaten stehen bleiben. Die Darstellung von J. H. Scholten (das Evangelium nach Johannes, übersetzt von H. Lang. Berlin 1867; vgl. Kap. 3, S. 77—181) verbindet eine im Ganzen mit Reuß übereinstimmende Auffassung, dem gegenüber nur das Verhältniß zur Aelichen Religion richtiger gewürdigt wird, mit einer Annäherung an die dualistische Auffassung von Hilgenfeld, deren äußerste Härten aber abgeschliffen werden, und enthält in lichtvoller Darstellung vieles Treffende neben großen Fehlgriffen.⁴⁾

vorangestellt, welche in die johanneische Theologie ganz fremdartige philosophische Bestimmungen hineinträgt. — 3) Von kleineren Darstellungen vgl. noch Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Rüneburg 1832. Simson, summa theologiae Johanneae. Königsberg 1839. Riese, die Grundgedanken des johanneischen Evangeliums. Raumburg 1850.

4) Vgl. noch Zimmer, der den Hauptgedanken des Evangeliums in dem Satz: „Jesus der Sohn Gottes das Licht und Leben der Welt“, findet, den des Briefes in

d) In meiner Schrift „der Johanneische Lehrbegriff, in seinen Grundzügen untersucht. Berlin 1862“ habe ich das Verständniß der johanneischen Theologie nach drei Seiten hin zu fördern versucht. Einmal schien mir eine klarere Bestimmung der großen johanneischen Grundbegriffe (§. 141, c) nothwenig.⁵⁾ Sodann waren in den bisherigen Darstellungen die Altlichen Grundlagen der johanneischen Theologie, welche bei einer Zurückführung derselben auf den Apostel nothwendig voraussetzen sind (§. 141, a), noch nirgends zu ihrem Rechte gekommen. Gerade der Nachweis der eigenthümlichen Verschlingung derselben mit dem, was die individuell-johanneische Auffassung des im Christenthum gegebenen Heiles ausdrückt, dürfte der Schlüssel sein für viele Räthsel in unserem Lehrtropus. Endlich schien es mir förderlich, im Sinne von §. 140, d zunächst in der Christologie dasjenige, was Johannes aus seiner Erinnerung als Selbstzeugniß seines Meisters giebt, von dem zu sondern, was er lehrhaft daraus entwickelt hat. Die folgende Darstellung versucht, das dort durch Einzeluntersuchungen Gewonnene zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen und zu vervollständigen. Dasselbe wird, nach §. 141, b von der Christologie ausgehend (Kap. 1), in natürlichem Fortschritt das Heil in Christo (Kap. 2), die Bedingungen seiner Aneignung (Kap. 3), seine geschichtliche Verwirklichung (Kap. 4) und seine Vollendung darstellen (Kap. 5).⁶⁾ Neuerdings hat Beschluslag wieder die Lehre Jesu nach dem Johannesevangelium (I, S. 213—93) und die johanneische Lehranschauung als eine der fort-

der „Gemeinschaft mit Gott“. Jedoch kommt er über das Verhältniß des Verfassers zum Judenthum, sowie über die anderen entscheidenden Fragen nirgends zu greifbaren und präzisen Resultaten (S. 502—548). Pfeleiderer behandelt in seinem Urchristenthum den theologischen Lehrgehalt des Johannesevangeliums (S. 742—775) als den Gipfelpunkt des christlichen Hellenismus gesondert von dem der johanneischen Briefe (S. 791—801), die bereits dem antignostischen Katholizismus angehören.

5) Mit Berufung auf den mystischen oder intuitiven Charakter der johanneischen Denkweise hat man sich vielfach für berechtigt gehalten, diesen Begriffen jede Bestimmtheit abzuspochen, sie in einem nebelhaften Hellbunzel zu halten oder ihnen eine Weite zu geben, welche für die Zusammenfassung und Vermischung des Verschiedensten Raum ließ. Gerade als intuitive Anschauungsformen aber werden dieselben eine plastische Bestimmtheit haben, die sich freilich nicht durch logische Definition, aber durch den Nachweis der lebensvollen Bedeutung, die sie für den Apostel haben, feststellen läßt. —

6) Für die nähere exegetische Begründung und die Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen verweise ich ein für allemal auf mein genanntes Buch. Doch hoffe ich, daß vieles Einzelne, was dort ausgeführt, in der geschlossenen Darstellung des johanneischen Lehrzusammenhanges und in seiner Vergleichung mit anderen Lehrtypen eine tiefere Begründung finden und eine durchschlagende Evidenz erhalten wird. Die bloßen Stellenzahlen bei den Citaten im Folgenden weisen überall auf das Evangelium Johannis hin, die Briefe sind durch I, II, III bezeichnet. Von einzelnen Hilfsarbeiten vgl. noch Grimm, de joanneae christologiae indole paulinae comparata. Lipsiae 1833. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos. Gotha 1867. Nösgen, Christus, der Menschen- und Gottessohn. Gotha 1869. Weizsäcker, in den Jahrb. für deutsche Theologie. 1857, 1. 1862, 4. Luthardt, ἔργον τοῦ θεοῦ und λόγος in ihrem gegenseitigen Verhältniß nach der Darstellung des joh. Evang. (Stud. u. Krit. 1852, 2). Luther, die Bedeutung der Begriffe ζωή und πιστεύειν in den joh. Schriften (Jahrb. f. d. Th. 1872, 1). Zahn, de notione peccati, quam Johannes in prima ep. docet. Halis S. 1872.

gebildeten urapostolischen Lehrweisen (II, S. 402—66) gesondert dargestellt, während Nösgen die johanneische Verkündigung nach den Gesichtspunkten: Jesus Christus das Leben und das Leben in Christus gliedert (S. 486—525).

Erstes Kapitel.

Die Christologie.

§. 143. Die Sendung des eingeborenen Sohnes.

Vgl. K. Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johanneischen Christus. Freiburg 1882.

Jesus ist als der eingeborene Sohn vom Vater gesandt und gründet auf dieses einzigartige Verhältniß zum Vater den Anspruch auf den messianischen Charakter seiner Sendung. a) Als dem Sohne der Liebe ist ihm die Ausrichtung der spezifisch-messianischen Gotteswerke übergeben, von denen seine Wunderwerke nur Sinnbilder sind. b) In ihnen zeigt sich, daß der Vater im Sohne ist und wirkt als in dem vollkommenen Organe seines Wirkens auf Erden, wie der Sohn im Vater bleibt in stetem Liebesgehorsam. c) Aus Beidem ergibt sich die Einheit des Sohnes mit dem Vater, kraft welcher der Sohn die höchste Offenbarung des Vaters ist. d)

a) Das Selbstzeugniß Jesu bei Johannes, das natürlich in der Form, in welcher es in der Erinnerung des Evangelisten lebte, die Grundlage seiner Vorstellungen von der Person Christi bildete, geht, ganz wie das synoptische (§. 13, c), von der Thatsache aus, daß er von Gott gesandt sei (17, 3; vgl. 5, 38. 6, 29). Diese Thatsache ist der nächste Gegenstand des christlichen Glaubens und Erkennens (17, 8. 21. 23. 25). In alledem aber, was Jesus darüber aussagt, liegt immer wieder, daß er im wahrsten und vollsten Sinne der Abgesandte Gottes ist, alle Pflichten eines solchen erfüllt und alle Rechte desselben beanspruchen kann.¹⁾

1) Er hat sich nicht eigenmächtig seinen Beruf angemacht (7, 28. 8, 42), sondern ist wirklich im Namen, d. h. im Auftrage Gottes gekommen (5, 43). Als seinen Gesandten beauftragt ihn Gott mit dem, was er zu sagen hat (12, 49), und Jesus redet nur, was er ihm aufgetragen (v. 50; vgl. 8, 16. 26. 40). Seine Worte sind daher die Worte seines Absenders (14, 24. 7, 16), sind Gottes Worte (17, 8. 14. 8, 47; vgl. 3, 34) schlechtweg, wie er sie auch nach §. 18, c charakterisirt hat. So wenig wie sein Reden ein eigenmächtiges (12, 49), ist aber auch sein Thun ein eigenwilliges (5, 30); sein Lebenszweck ist es, den Willen Gottes zu thun (6, 38. 4, 34) und das Werk zu vollbringen, das sein Absender ihm zu thun gegeben hat (9, 4). Dafür ist

Zwar scheint er sich damit nur unter die Kategorie der Propheten zu stellen (4, 44; vgl. Marc. 6, 4), wie es noch der Täufer gewesen war. Ausdrücklich aber bezeichnet er sich als den Messias, wenn er sein Verhältnis zu anderen Gottgesandten dadurch charakterisirt, daß ihn der Vater geweiht und gesandt hat (10, 36).²⁾ Für die jüdische Hierarchie war jedenfalls schon die Annahme der Messiaswürde eine Gotteslästerung (19, 7); und wenn sie in dem Sohnesnamen fand, daß er sich Gott gleich mache, so geschah es wegen der Art, wie er daraus sein dem Vater gleiches Wirken ableitete (5, 17 f. 10, 29 f. 33). Für ihn war und blieb der Sohnesname die Bezeichnung des einzigartigen Liebesverhältnisses, dessen sich der Messias bewußt ist. Der Vater liebt den Sohn (5, 20. 17, 23. 26); und 3, 16. 18 erhellt aus dem Kontexte, daß die Bezeichnung desselben als des Eingeborenen nur dazu dienen soll, die Größe des Opfers hervorzuheben, welches Gott seine Hingabe kostete (vgl. §. 77, c), also ihn als den erwählten Sohn der Liebe im höchsten Sinne zu charakterisiren.

b) Weil Jesus der Erwählte der göttlichen Liebe ist, hat der Vater dem Sohne, wie §. 17, c, die messianische Vollmacht verliehen (17, 2. 13, 3; vgl. 3, 35), d. h. er hat ihm das große Gotteswerk zu vollenden gegeben, welches Gott zur messianischen Zeit zu thun verheißen hat.³⁾ Dazu gehören aber insonderheit die spezifisch messianischen Werke der Todtenerweckung und des Gerichts (5, 21 f.), sowie die für die messianische Zeit verheißene Geistesmittheilung (15, 26. 16, 7; vgl. 1, 33). Daß Gott diese Werke Jesu übergeben hat, zeigt die lebensschaffende und richterliche Wirksamkeit, die Jesus schon jetzt ausübt (5, 24–27), sofern dieselbe gleichsam nur das Vorbild und Vorspiel jener Werke ist, die er einst bei der Herbeiführung der Endvollendung verrichten wird (v. 28 f.); und die Uebertragung dieser spezifischen Gotteswerke an ihn kann nur den Zweck

derfelbe ihm auch hilfreich zur Seite (8, 29; vgl. 3, 2) und legitimirt ihn als seinen Gesandten durch Werke, welche ohne seinen Beistand niemand thun kann (9, 16. 32 f. 11, 42). Als Gottgesandter sucht er selbstlos die Ehre seines Abenders (8, 50. 7, 18); aber es liegt im Wesen dieses Repräsentationsverhältnisses, daß in seinem Gesandten der Abfender selbst gesehen sein will (12, 44 f. 5, 24), und daß man in jenem diesen aufnimmt (13, 20; vgl. Matth. 10, 40). — 2) Auch sonst redet er von dem Vater, der ihn gesandt hat (5, 23. 36 f. 6, 44. 8, 16. 12, 49. 14, 24), was hier um so bedeutungsvoller ist, als er nur einmal Gott den Vater der Jünger nennt und zwar so, daß er das Verhältniß desselben zu ihm doch wieder von dem zu seinen Jüngern unterscheidet (20, 17). Auch bei Johannes aber hat er sich nur unter besonderen Umständen direkt für den Messias erklärt (4, 25 f.) oder für den Sohn Gottes (9, 37; vgl. v. 35) in dem Sinne, in welchem damals *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* eine geläufige Bezeichnung des Messias war (1, 34. 50. 11, 27; vgl. §. 17, b). Daß in dem Sohnesnamen an sich (Zimmer, S. 509) oder in dem Namen des Eingeborenen (Nösgen, S. 496) irgendwo ein Wesensverhältniß ausgedrückt liege, ist völlig unerweislich.

3) An sich liegt es im Wesen jedes Gottgesandten, daß er die Werke seines Abenders ausrichtet (Anm. 1); aber es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, welches nach §. 21, c. Anm. 1 die sittliche Wesensähnlichkeit und darum auch hier die Gleichheit des Thuns zwischen Vater und Sohn involvirt (5, 17), daß der Vater ihm auch wegen seiner Liebe zum Sohne, die ihm nichts vorenthalten kann (v. 20), Alles zu thun zeigt, was er selbst thut, also ihm auch die Ausrichtung seiner erhabensten Werke überläßt.

haben, ihm gottgleiche Ehre zu verschaffen (v. 23)⁴⁾. Freilich sind gerade diese geistigen Werke Jesu der Art, daß sie nur von den Gläubigen als solche erkannt werden können. Daher hat ihm Gott noch besondere Wunderwerke zu thun gegeben, welche bezeugen, daß er der gottgesandte Sohn ist, vorausgesetzt daß man sie als *σημεία* erkennt (6, 26).⁵⁾ Auch in der älteren Ueberlieferung erscheinen sie als Zeichen der messianischen Zeit, sofern mit diesen leiblichen Segnungen die Zeit anbricht, welche Israel das volle Heil auch im irdischen Leben bringt (§. 13, c). Hier aber werden sie tiefer gefaßt als Sinnbilder, welche im Irdischen und Leiblichen jene unsichtbaren geistigen Gotteswerke darstellen, die Jesu in seinem Messiasberuf auszurichten gegeben sind (9, 3 f.).⁶⁾

c) Wenn die Werke Jesu ihrem Gehalt nach zeigen, daß er der Sohn ist, so lernt man aus der Art, wie sie zu Stande kommen, zugleich das spezifische Verhältniß des Sohnes zum Vater näher erkennen. Auch hier nämlich, wie §. 18, b, thut Jesus diese Werke nicht aus eigener Wahl und Macht. Gott selbst giebt sie ihm auszurichten (5, 36), Gottes Herrlichkeit wird in ihnen geschaut (11, 40; vgl. v. 4); denn der Vater, der in ihm ist (17, 23), thut nur kraft seines Bleibens in ihm seine eigenen Werke (14, 10: *ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ*), so daß man dies Sein des Vaters in ihm aus denselben erkennt (10, 38). Damit ist aber verwirklicht, was für die messianische Zeit verheißen war. Jehova selbst ist zu seinem Volke gekommen (Luc. 1, 17. 76). Nicht

4) Nicht mehr bloß als der stellvertretende Gesandte (Anm. 1), sondern als der Sohn im einzigartigen Sinne, dem Gott seine höchsten Werke übergeben hat (5, 20 ff.), wird er durch sie erwiesen, und der Vater sieht seine eigene Ehre gekränkt, wenn dem Sohne nicht diese ihm beschiedene Ehre dargebracht wird (v. 23), die darum der durch die Auferstehung verherrlichte Messias auch willig annimmt (20, 28). Wenn Wehschlag I, S. 235 wieder behauptet, nicht das ebenso hoch geehrt, sondern das ebenso wohl geehrt liege darin, daß Jesus von dem Vater redet als seinem Abjender, so übersieht er, daß 5, 23 die Absicht von v. 20 ff. angiebt und darum jenes im Zusammenhange liegt. — 5) Wunder an sich freilich, selbst die unerhörtesten, können als Zeichen des göttlichen Beistandes höchstens die göttliche Sendung überhaupt beglaubigen (Anm. 1) und lassen immer die Frage übrig, ob sie auch groß genug (7, 31) seien, um zu beweisen, daß diese Sendung die messianische sei. Daher weist Jesus auch hier den wunderthätigen Unglauben zurück, dem es bloß um immer größere äußere Wunderzeichen zu thun ist (2, 18), und tabelt den Glauben, welcher der sinnenfälligen Zeichen noch bedarf (4, 48. 20, 29; vgl. 2, 24). Der Evangelist aber nennt sie ihrer eigentlichen Bedeutung wegen stehend *σημεία* (v. 11. 23. 4, 54. 6, 2. 14. 10, 41. 12, 37. 20, 30). — 6) In der Brodspende bestätigt der Vater den Sohn als den, der mit dem unvergänglichen Brode das wahre Leben darbietet (6, 27); in der Auferweckung des Lazarus als den, der die Auferstehung und das Leben bringt (11, 25); in der Blindenheilung als den, der die Menschen zum geistigen Sehen erleuchtet (9, 5. 39). In diesem Sinne verweist Jesus auf sie (10, 37 f. 14, 11) als auf das Zeugniß, das der Vater für ihn ablegt (8, 18). Denn diese Werke, welche kein Anderer gethan hat, machen sie unentschuldigbar (15, 24), wenn sie nicht erkennen, daß der Vater ihn gesandt hat (v. 21). Wer nicht im Stande war, in seiner höchsten geistigen Wirksamkeit (5, 24—27) das Zeugniß des Vaters über den Sohn (v. 36) zu erkennen, dem sollten wenigstens diese leuchtenden Sinnbilder Wegweiser zum Verständniß für die Bedeutung seiner Erscheinung werden.

mehr vorübergehend redet oder wirkt er durch einen seiner Gesandten; er hat ein vollkommenes Organ gefunden, in dem er beständig sein und wirken kann, dem er darum auch Alles zu thun giebt, das er zum ausschließlichen und steten Organ seines abschließenden Heilswirkens macht, dem er Alles übergiebt (5, 20, 13, 3, vgl. not. b). Das kann aber nur daran liegen, daß der Vater als der Herzenskündiger in ihm das hierfür vollkommen geeignete Organ erkannt hat (10, 15; vgl. Matth. 11, 27). Wie es überhaupt im Wesen des Gotteskinds liegt, daß es Gott lieb hat (8, 42), so liebt er den Vater und erfüllt im kindlichen Gehorsam alle seine Gebote (14, 31). Weil er Alles, was er hat, in des Vaters Dienst stellt (17, 10: *τὰ ἐμὰ πάντα σὰ εἰσιν*), so kann ihm der Vater auch Alles geben, was sein ist (*καὶ τὰ σὰ ἐμὰ*), weil der Sohn Alles doch nur nimmt als Gabe von ihm (v. 7).⁷⁾ Es ist ja die Liebe nichts Anderes, als jene vollendete persönliche Hingabe, nach der man mit seinem ganzen Sein nur wurzeln will im Anderen; und weil der Sohn in solchem Sinne im Vater ist, so kann der Vater im Sohne sein (10, 38, 17, 21); jenes ist die Bedingung von diesem (14, 10 f.). Denn nicht als ein selbstloses Organ will er gedacht werden. Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben (5, 26), weil der lebendige Vater ihn gesandt hat, so lebt er um des Vaters willen (6, 57), welcher will, daß sein Abgesandter lebe, wie er selbst; aber nur sofern der Sohn stets willig und freudig anerkennt, wie sein eigenstes Leben überall vom Vater her stammt, ist das Sein in ihm der Ausdruck der vollsten persönlichen Hingabe an ihn.⁸⁾

d) Dies Wechselverhältniß zwischen Vater und Sohn konstituiert das, was Jesus ihr Einssein nennt, da es 17, 21 f. ohne weiteres mit dem *ὃν εἶναι* vertauscht wird, das, weil es dem *ὃν εἶναι* der Gläubigen gleichgesetzt wird, kein metaphysisches Wesensverhältniß ausdrücken kann. Was Jesus 10, 38 über jenes Wechselverhältniß sagt, ist nach dem Zu-

7) Daher erbittet Jesus Alles, was er thut, von Gott (11, 22, 41), wobei er freilich der Erhöhung stets gewiß ist (v. 42), weil Gott den, der seinen Willen thut, ebenso gewiß erhört, wie er den Sünder nicht erhören kann (9, 16, 31), so daß sein Gebet stets unmittelbar in Danfsagung übergeht (6, 11, 11, 41). Was ihm dann aber der Vater zu thun giebt, das thut er in seinem Auftrage (10, 25). So vollendet sich auch hier nur in absoluter Weise, was an sich schon mit dem Gesandtenverhältniß gegeben ist (Anm. 1). Weil der Sohn im Vater ist, redet er nichts von sich selbst (14, 10; vgl. 12, 49) und thut nichts von sich selbst (8, 28; vgl. 10, 32); es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, daß er nichts von sich selbst thun kann (5, 19, 30). Dies Nichtkönnen ist aber nicht metaphysisch gedacht, sondern sittlich vermittelt, sofern die Liebe des Sohnes zum Vater, auf welcher seine völlige Hingabe an ihn beruht, ihn zum beständigen Gehorsam gegen den Vater veranlaßt und so zu seinem vollkommenen Organ befähigt. — 8) Für die Jünger kann diese Eigenthümlichkeit seines Lebens aus Gott und in Gott hier noch nicht vollkommen zur Erscheinung kommen, wo sie ihn noch so vielfach unter die Bedingungen ihrer eigenen irdischen Existenz gestellt sehen. Aber wenn er davon gelöst sein wird im Tode, und sie ihn doch lebendig wiedersehen, dann werden sie ihn erst ganz als den Sohn erkennen, der mit seinem Leben allein im Vater wurzelt und so in ihm ist (14, 19 f.).

sammenhänge nur Exposition und Apologie des Ausspruches: *ὅτι καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ* (v. 30); und dieser soll beweisen, wie der gottgesandte Sohn diejenigen, denen er das messianische Heil mittheilt, in seiner Hand eben so sicher geborgen weiß, wie in des allmächtigen Vaters Hand (v. 28 f.). Der Vater ist im Sohne und bewahrt nur durch seine Hand, der Sohn ist im Vater und bewahrt nur aus seiner Macht. Die Stellung des Sohnes als des vollkommenen Organs des Vaters bringt es mit sich, daß jedes getrennte Wirken des Vaters und des Sohnes ausgeschlossen ist, daß beide in ihrem Wirken Eins sind. Eben darum ist es nur ein anderer Ausdruck für dieses Einssein beider,⁹⁾ wenn es 14, 9 heißt, daß, wer den Sohn gesehen hat, den Vater gesehen hat, was v. 10 ebenso wie jene Einheit auf das Sein des Sohnes im Vater und des Vaters in ihm zurückgeführt wird. Weil kraft jenes Einsseins in all seinem Thun des Vaters Thun offenbar wird, darum wird im Sohne der Vater geschaut, sobald man jenen nur erkennt nach seinem spezifischen Verhältniß zum Vater (v. 7). Es bedarf keiner Theophanie im Aelichen Stile mehr, wie Philippus sie verlangt (v. 8); im Sohne ist die vollkommenste Theophanie gegeben: die Selbstdarstellung Gottes in dem, in welchem er seine höchsten Heilsabsichten hinausführt. Darum erkennt niemand den Vater, welcher ihn gesandt hat, der nicht den Sohn erkannt hat als das, was er ist, als seine vollendete Offenbarung (8, 19. 15, 21).

§. 144. Der himmlische Ursprung des Menschensohnes.

Seine einzigartige Erkenntniß Gottes führt Jesus auf ein Schauen Gottes in seinem ursprünglichen Sein beim Vater zurück, in welchem er von Ewigkeit her als der Gegenstand der göttlichen Liebe die göttliche Herrlichkeit besessen hat. a) Aus dem Himmel ist er aber zur Erde herabgestiegen, weil sein messianischer Beruf sein Erscheinen auf Erden forderte. b) Als der, welcher ursprünglich im Himmel gewesen ist, ist Jesus der einzige artige Menschensohn, der jetzt zwar die göttliche Herrlichkeit nicht besitzt, aber der steten göttlichen Wunderhülfe gewiß ist. c) In seinem irdischen Sein ist er, wie jeder Menschensohn, unter das göttliche Gebot gestellt und blickt zum Vater als zu seinem Gott empor, während er sich den menschlichen Freuden und Kämpfen in keiner Weise fremd fühlt. d)

9) Es ist also weder 10, 30 von der substantiellen Einheit beider (vgl. Köstlin, S. 93 ff.) oder von ihrer Wesensidentität (vgl. Baur, S. 357), noch 14, 9 von Wesensgleichheit (vgl. Köstlin, S. 95, Rösger, S. 498) oder Würdegleichheit (vgl. Frommann, S. 390) die Rede. In beiden Stellen ist aber überhaupt über das ursprüngliche (trinitarische) Verhältniß des Sohnes zum Vater nichts ausgesagt, da ja der auf Erden Erschienene von sich und seinen Werken redet. Besonders in letzterer Stelle zeigt sich, daß, was in gewissem Sinne schon von jedem Gottgesandten gilt (12, 45; vgl. Anm. 1), nur in absolutem Sinne von dem gottgesandten Sohne gelten muß. Er ist die höchste Offenbarung des Vaters, der ihn gesandt hat.

a) Als das lebendige Organ der Offenbarung des Vaters muß sich Jesus auch als solches wissen; und dies setzt voraus, daß er vollkommen den Vater kennt, der in seinem Wirken offenbar wird. Diese vollkommene Gotteserkenntniß, die nur mit der Erkenntniß des Sohnes durch den Vater verglichen werden kann, weil sie kein Anderer außer ihm hat (10, 15. 17, 25), legt sich Jesus auch in der ältesten Ueberlieferung bei (Matth. 11, 27); aber hier ist doch der Punkt, wo das johanneische Selbstzeugniß Jesu entschieden über das ihmoptische hinausgeht. Indem sich Jesus in den Ursprung dieser einzigartigen Gotteserkenntniß versenkt, wird er inne, daß dieselbe auf keinen Zeitpunkt seines irdischen Lebens, auf keine Analogie in der religiösen Erfahrung anderer Gottgesandten zurückzuführen ist. Es ist eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit, auf die er zurückweist, die nur in ihren Wirkungen fortdauert (ἐώρακα). Er beschreibt dieselbe als ein jedem Anderen unzugängliches Schauen des Vaters (6, 46. 3, 11; vgl. v. 32), das er beim Vater selbst gehabt hat (8, 38; vgl. 7, 29).¹⁾ und weist damit auf ein vorgegeschichtliches Sein beim Vater hin, in welchem er Gott geschaut hat nicht anders, wie ihn die Vollendeten einst im himmlischen Leben zu schauen hoffen. Dieses sein alles Werden ausschließendes Sein stellt Jesus in einen Gegensatz gegen das geschichtliche Auftreten Abrahams (8, 58); er spricht von der Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt beim Vater hatte, wie er sie bei seiner Erhöhung zu empfangen hofft (17, 5), und zwar weil ihn der Vater vor Grundlegung der Welt geliebt und ihm darum jene Herrlichkeit gegeben hat (v. 24).²⁾ Jesus weiß sich also von Ewigkeit her zum Gegenstande der göttlichen Liebe erwählt.

1) Obwohl das *εἶπαι παρὰ τὸν θεόν* an sich auch die göttliche Sendung bezeichnen kann (9, 16. 33), so wird es doch 7, 29 ausdrücklich von derselben unterschieden (vgl. 17, 8), und es kann auch 6, 46 nur ein Herkommen aus einem Sein beim Vater bezeichnen, weil Jesus es sich ausschließlich beilegt. Weil er allein kraft unmittelbarer Intuition, die ein Sein beim Vater voraussetzt, die vollkommene Gotteserkenntniß besitzt, kann er die himmlischen Dinge verkündigen, zu deren Kenntniß niemand ohne ihn gelangen kann (3, 13). Diese Stellen auf die Taufe Jesu zu beziehen (Vorschlag I, S. 257. 60), darauf führt nicht die geringste Andeutung. Von göttlichen Offenbarungen, wie sie die Propheten empfingen, oder gar von Visionen ist nirgends die Rede; was Vorschlag auf jene deutet, ist der selbstverständliche Ausdruck seines Einsseins mit dem Vater im irdischen Leben (§. 113, c. d), von dem aber eben jene Stellen nicht reden. — 2) So gewiß das *παρὰ θεῶν* 17, 5 auf die Erhöhung zum himmlischen Leben hinweist, in welchem er diese δόξα empfangen soll, so gewiß redet das *παρὰ οὐ* von einem vorzeitlichen himmlischen Sein beim Vater, in dem er dieselbe wirklich bereits besaß. Wenn Vorschlag I, S. 249 f. diese Stelle wieder auf die Jesu ideeller Weise eignende, d. h. im göttlichen Rathschlusse bestimmte Herrlichkeit bezieht, so hat Scholten, S. 96 f. selbst bei dieser Erklärung das *παρὰ οὐ* und das *εἶπον* als zwingende Beweise für die Präexistenz anerkannt, und ebenso die Stelle 8, 58 selbst bei einer der Vorschlagschen sich annähernden Erklärung von der messianischen Bestimmung Jesu. In ihr aber schließt das *εἶπαι* jede Beziehung auf eine Präexistenz im göttlichen Rathschlusse (vgl. noch Vorschlag I, S. 249) aus und beansprucht als Antwort auf die Einrede der Juden (v. 57) für die geschichtliche Person Jesu eine vorgegeschichtliche, anfangslose Präexistenz, weshalb auch die ungläubigen Juden mit Recht die Anklage auf todeswürdige Blasphemie darauf gründen (v. 59). Auch ein Wort des Täufers hat Johannes bereits

b) Ist der Sohn ursprünglich beim Vater gewesen, so ist die Sendung desselben (3, 17) nicht bloß die Beauftragung eines Erdgeborenen mit einer göttlichen Mission, sondern die Hingabe des Sohnes in die relative Gottesferne des Erdenlebens (v. 16: ἔδωκεν). Der Vater, von dem er her ist, hat ihn gesandt (7, 29); er ist nicht ἐκ τῶν κάτω sondern ἐκ τῶν ἄνω (8, 23), wohin er nach v. 21 heimgeht (vgl. 3, 31: ὁ ἄνωθεν = ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος). Auf diesen himmlischen Ursprung weist es zurück, wenn seinem Kommen in die Welt, d. h. seinem geschichtlichen Auftreten³⁾ vorhergeht das Ausgehen παρὰ τοῦ Θεοῦ (16, 27 f.; vgl. 17, 8 = ἀπὸ Θεοῦ 13, 3. 16, 30) oder das damit synonyme ἐκ τοῦ πατρὸς (v. 28; vgl. 8, 42).⁴⁾ In demselben Gehorsam aber, in welchem Jesus auf Erden die Liebe des Sohnes gegen den Vater bewies, ist der von Ewigkeit geliebte Sohn vom Himmel herabgestiegen, um den Willen seines Absenders zu erfüllen (6, 38); und dieser Gotteswille war auf die messianische Befeligung der Menschen gerichtet, die in ihrer Auferweckung ihre Vollendung findet (v. 39 f.), sowie auf die Vollziehung des messianischen Gerichtes, das der Vater dem Sohne gegeben hat (5, 22. 29), gerade weil er ein Menschensohn ist (v. 27). Denn die Lösung beider Aufgaben war bedingt durch seine irdisch-menschliche Erscheinung.⁵⁾

in dem Sinne aufgefaßt, daß es von diesem vorgeschichtlichen Sein Jesu redet (1, 15. 30: πρῶτός μου ἦν).

3) Diese Formel kann sich nach 3, 19. 9, 39. 12, 46 (vgl. 1, 9) nicht auf den himmlischen Ursprung beziehen, wenn man nicht mit Scholten, S. 102 f. das vorgängige γεννηθῆναι (18, 37) im Widerspruch mit dem ganz analogen γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον (16, 21) von einem geistigen Geborensein aus Gott erklären will. Wie das analoge ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (17, 18) durch die parallele Ausendung der Jünger als eine ihm erteilte Mission an die Welt charakterisiert wird, so sieht es 10, 36 in Parallele mit der Sendung anderer Gottesboten; und wenn 3, 17 die Sendung des Sohnes an die Welt die Hingabe desselben (v. 16) voraussetzt, wie 6, 38 das καταβαίνειν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (vgl. 7, 29), so liegt das an der Einzigartigkeit dieses Gottgesandten, motiviert aber nicht eine andere Fassung jener Formel. — 4) Jede Möglichkeit, dies anders als auf ein Ausgehen aus dem himmlischen Sein beim Vater zu beziehen, wird dadurch ausgeschlossen, daß ihm 16, 28 das Verlassen der Welt und das Heimgehen zum Vater (14, 12. 28. 17, 11. 13; vgl. 7, 33. 16, 5. 10) gegenübertritt (vgl. 13, 1. 3), das ohne Zweifel von seiner Erhöhung zum Himmel (vgl. 12, 32: ὁψοῦσθαι ἐκ τῆς γῆς) genommen werden muß (14, 2). Gewiß ist das Herabsteigen vom Himmel (6, 38—58) nur der plastisch-bildliche Ausdruck für seine Herkunft aus einem himmlischen Sein, wie sein Hinaufsteigen zum Vater (20, 17, vgl. 6, 62) für seine Rückkehr in dasselbe; aber darum darf man jene Aussagen über seine Herkunft doch nicht auf „das Gefühl einer einzigartigen Anlage seines persönlichen Lebens“ reduzieren (Beyschlag, S. 253), weil „der Uebergang in eine göttlich eingeschränkte Daseinsform“ (S. 255) eben keinen Gegensatz dazu bildet. Das (unechte) ὁ ὢν ἐν τ. οὐρανῷ (3, 13) preßt Beyschlag, S. 254, indem er es präsentisch nimmt, um es bloß auf eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott zu beziehen (vgl. Schenkel, S. 376). — 5) Um der Welt das Leben zu geben, mußte das wahre Gottesbrot vom Himmel herabsteigen (6, 33), damit es genossen werden und so das in ihm beschlossene Leben der Welt mitteilen könne (v. 50 f. 58), oder, ohne Bild, Jesus mußte als Mensch unter Menschen auftreten, um ihnen die Wahrheit zu sagen (8, 40), welche das Leben vermittelt. Eben weil er ihnen dadurch das Heil anbietet, kann er auch nach ihrer Entscheidung für

c) Auch bei Johannes bezeichnet Jesus sich sehr häufig als den Menschensohn (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*), und zwar zunächst in dem Sinne, wie S. 16, c, daß er der einzigartige unter den Menschensohnen ist, der einen Beruf hat, wie ihn nur Einer haben kann.⁶⁾ Aber 6, 62 ist er der einzigartige Menschensohn, weil er dorthin zurückkehrt, wo er früher war, also ursprünglich im Himmel gewesen ist, wie 3, 13, weil er vom Himmel herabgestiegen, also nicht ursprünglich Mensch gewesen, sondern es erst geworden ist.⁷⁾ Als der vom Himmel Gefommene besitzt er seinem ursprünglichen Wesen nach eine Herrlichkeit, die in seiner menschlichen Erscheinung an sich nicht zur Erscheinung kommt und daher nur im engeren Kreise erkannt wird (13, 31; vgl. 17, 10), in weiteren Kreisen aber erst nach seinem Tode, in welchem die feindselige Welt selbst dem Menschensohn zu der ihm als solchem bevorstehenden Erhöhung verhilft (8, 28), erkannt werden wird zu seiner Verherrlichung (12, 23). Aber selbst den einzigartigen Beruf, auf welchen zuweilen seine Selbstbezeichnung als Menschensohn hindeuten scheint (vgl. Anm. 6), konnte er doch nur erfüllen, weil er der vom Himmel gekommene Menschensohn war (vgl. 6, 33. 50 f. 58), und weil auf ihn als solchen beständig aus dem geöffneten Himmel die Engel Gottes herauf- und herabsteigen, um ihm die göttliche Wunderhülfe zu vermitteln (1, 52; vgl. Matth. 4, 11).⁸⁾

oder wider dasselbe das Gericht halten. Die Identifizierung des *υἱὸς ἀνθρώπου* (5, 27) mit der stehenden Selbstbezeichnung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (vgl. Frommann, S. 396. Beyschlag I, S. 236 f. Scholten, S. 110) ist nicht damit zu entschuldigen, daß hier der Ausdruck als Prädikat steht, da die beiden Artikel zum Wesen jener Selbstbezeichnung gehören (S. 16, b), und raubt der Begründung das eigentlich begründende Moment.

6) So ist es 6, 27 der Menschensohn, der die unvergängliche Speise giebt, welche zum messianischen Heile führt, oder der in seinem Tode der Welt dies Heil vermittelt (v. 53); und 3, 14 f. ist ihm, damit er dies könne, ein bereits im A. T. vorgebildetes Schicksal bestimmt, weshalb auch das Volk bei diesem Namen an den Gesalbten denkt, der das ewige Reich aufrichten soll (12, 34). Die Anspielung auf Dan. 7, 13, die in 3, 13 liegen könnte, fällt weg, da die Worte *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ohne Zweifel unecht sind. Aber wenn die älteste Uebersetzung auf Grund der Wiederkunftsreden die in der Danielweissagung geschaute Herabkunft des Menschensohnes vom Himmel erst von der Zukunft erwartete, so kann bei Johannes auf Grund der not. a. b. erörterten Aussagen schon der gegenwärtige Gebrauch des Namens im Munde Jesu die Beziehung auf seinen himmlischen Ursprung erhalten, wie ihn Daniel dem Messias vindiziert. —

7) Die Behauptung Beyschlags, daß nach diesen Stellen der Menschensohn als solcher präexistirt habe, hat nur scheinbar ein unbedingteres Festhalten am Wortlaut für sich. Bei ihm gerade ist der vom Himmel gestiegene und zum Himmel aufsteigende persönliche Menschensohn ein durchaus anderes Subjekt als der himmlische Menschensohn in seiner idealen (unpersönlichen) Präexistenz. Nach unserer Auffassung dagegen bezeichnet Jesus seine Person zwar lediglich nach seiner geschichtlichen Erscheinung mit dem Namen des Menschensohnes, denkt dieselbe aber als das identische Subjekt jener wie seines vor-geschichtlichen Seins. Es fallen damit zugleich alle Folgerungen, die Beyschlag I, S. 248 f. aus diesen Stellen für eine ideale Präexistenz Christi zieht, von selbst fort. —

8) Damit erscheinen die Wunderwerke Jesu als ihm von Gott gegeben behufs Ausrichtung seines Berufes als Menschensohn. Wie der Gottessohn seinem Wesen nach nichts thun kann ohne den Vater, so kann der Menschensohn, der als solcher die göttliche Herrlichkeit nicht mehr besitzt (17, 5), nichts thun ohne die göttliche Wunder-

d) In Folge seines Eintritts in das irdisch-geschichtliche Leben ist Jesus, wie jeder andere Menschensohn, unter das göttliche Gebot gestellt (8, 55. 15, 10), das ihm sagt, was er thun (14, 31) und was er leiden soll (10, 17 f. 18, 11), und das er in freiem, Gott wohlgefälligem Gehorsam erfüllen muß.⁹⁾ Selbst unter den dringendsten menschlichen Antrieben zum Handeln muß er warten, bis die von Gott ihm bestimmte Stunde zum Handeln gekommen ist (2, 4. 7, 8. 10. 11, 6; vgl. Matth. 4, 3 f.). Obwohl er kraft seines ursprünglichen Seins beim Vater die volle Gotteserkenntniß besitzt, die ihn jederzeit befähigt, die Wahrheit zu verkünden, muß er doch allezeit das Gebot vom Vater empfangen, was und wie er reden soll (12, 49 f.), und redet nur, was er vom Vater gehört hat (5, 30. 8, 26. 28. 40. 15, 15), giebt nur weiter die Worte, die er vom Vater empfangen hat (17, 8), weil auch sein Reden nur die Erfüllung der Berufsaufgabe ist, die ihm Gott gestellt hat.¹⁰⁾ Als der von Ewigkeit her mit der göttlichen Herrlichkeit bekleidete Sohn kann Jesus freilich nicht dem Vater gegenüber in der Stellung gedacht werden, in welcher der Mensch seinem Gott gegenübersteht. Dagegen ist es wohl verständlich, wie der menschengewordene Sohn, der in alle Bedingungen menschlichen Lebens eingetreten ist und auch Gott gegenüber sich als solchen beweisen muß, von dem einigen (5, 44), wahrhaftigen Gott redet (17, 3), ihn als seinen Gott bezeichnet (20, 17), ihn ehrt (8, 49) und anbetet (4, 22. 12, 27. 17, 1 ff.; vgl. 6, 11. 11, 41 f.). Nur als solcher kann er auch den Vater als den größeren bezeichnen (14, 28).¹¹⁾ Es ist nur

hülfe; aber nur der Menschensohn, der durch seinen Ursprung und Beruf gleich einzigartig dasteht unter den Menschenkindern, ist dieser beständigen göttlichen Wunderhülfe gewiß.

9) Es erhellt hieraus, daß Jesus das Wesen des Sohnesverhältnisses, wonach er nichts von sich selber thun kann (5, 19. 30), in seinem irdischen Leben durch freie sittliche Selbstbestimmung verwirklicht (S. 143, c. Anm. 7). Zwar ist es ihm die höchste Befriedigung, den Willen des Vaters zu thun (4, 34); aber er redet doch von der Erfüllung seines Willens (5, 30. 6, 38) und dem Trachten nach seiner Ehre (7, 18. 8, 49 f.), wie einer, dem die Ueberwindung des Eigenwillens und der Selbstsucht sittliche Aufgabe ist, wie jedem Anderen. Obwohl er von Ewigkeit her der Gegenstand der göttlichen Liebe war, so muß er doch dieselbe durch seinen Liebesgehorsam immer aufs Neue verdienen (10, 17 f. 15, 10). Obwohl er kraft seiner Berufsbestimmung des beständigen göttlichen Beistandes gewiß sein kann, so muß er desselben doch durch sein Gott wohlgefälliges Thun sich würdig machen (8, 29). Darum kann er aber auch, wie jeder Mensch, für die Lösung der ihm gestellten Aufgabe einen Lohn erwarten. Obwohl er die göttliche Herrlichkeit ursprünglich besaß (17, 24) und darum seine irdische himmlische Verherrlichung naturgemäß erwarten konnte, so erhofft er sie doch nur als Lohn seiner irdischen Berufserfüllung (13, 32. 17, 4 f.; vgl. S. 103, d. 120, d). —

10) Es ist doch nur Verschlags Schuld, wenn er darin die „wunderliche“ Vorstellung findet, daß Jesus zwar den Schatz des ewigen Wissens fertig mitgebracht habe, aber die Gebrauchsanweisung immer erst von Gott empfangen (I, S. 258). Schon in jedem menschlichen Beruf schließt die vollständigste Berufsausrüstung nicht aus, daß man von Gott erbittet und empfängt, was man zur rechten Berufserfüllung bedarf. —

11) Während es für jeden anderen Menschen eine an Blasphemie grenzende Ungereimtheit wäre, dies erst konstatiren zu wollen, hat es einen guten Sinn, wenn der Sohn, der ursprünglich (in seinem himmlischen Sein beim Vater) an Herrlichkeit Gott gleich war, beansprucht, daß Alle, die ihn wahrhaft lieben, sich seiner Rückkehr zu dem

die Rehrseite dieser echt menschlichen Stellung zu Gott, wenn ihn die Welt um ihn her in gleicher Weise affizirt, wie alle seine Mitmenschen.¹²⁾ Weil er mit bewußter Einwilligung in den göttlichen Willen (6, 38) das himmlische Sein beim Vater mit seiner Herrlichkeit verlassen hat, so muß er auch eingegangen sein in das Gottesbewußtsein, wie in das Weltgefühl der Menschenkinder.

§. 145. Die Fleischwerdung des Logos.

In seinem Evangelium hat Johannes erwiesen, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes sei, indem er erzählt, wie er im irdischen Leben Jesu die göttliche Herrlichkeit des Eingeborenen geschaut hat. a) Um das uranfängliche Wesen dieses Gottessohnes zu bezeichnen, nennt er ihn mit Alttestamentlichem Ausdruck das Wort, welches von Anbeginn Schöpfungs- und Offenbarungsmittler gewesen ist. b) Damit der Sohn Gottes mittelst seiner Erscheinung im Fleisch offenbar werde, ist dieser Logos Fleisch geworden und damit Objekt sinnensfälliger Wahrnehmung. c) Die Vorstellung von der Geistesmittheilung bei der Taufe ist in der Fassung des Evangelisten mit diesen Voraussetzungen nicht unvereinbar, wenn auch nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt. d)

a) Wenn der Evangelist durch sein Evangelium die Leser zu dem Glauben an die Messianität Jesu führen will (20, 31: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*), so kann dies bei ihm, der für heidenchristliche Leser schreibt, nicht dieselbe Bedeutung haben, wie etwa bei dem ersten Evangelisten. Wenn er den Gesalbten näher bezeichnet als den Sohn Gottes, so denkt er dabei auf Grund des im Evangelium entfalteten Selbstzeugnisses Jesu an den von Gott zur Ausrichtung des messianischen Werkes vom Himmel gesandten ewigen Gottessohn. Aus ihm hat Johannes auch erkannt, daß die Alten Propheten, wenn sie von dem Messias weissagen, von diesem

in unwandelbarer Herrlichkeit thronenden Vater freuen sollen, weil sein Hingang zu demselben ihn dieser Herrlichkeit theilhaftig macht. Die göttliche Verehrung acceptirt Jesus erst (20, 28), als er nach seiner Auferstehung sich bereits auf dem Wege zu seiner himmlischen Herrlichkeit befindet (v. 17), in welcher er nach der Vollendung seines Messiaswerkes die volle göttliche Ehre erlangen soll (5, 23; vgl. §. 143, b). — 12) Daher ist er dem natürlichen Wechsel menschlicher Stimmungen unterworfen. Er freut sich der Gemeinschaft mit seinen Jüngern (15, 11; vgl. 17, 13), und der Schmerz der Freundesliebe (11, 3. 5. 36; vgl. 13, 23) preßt ihm Thränen aus (11, 35). Das Ergrimmen, dem er sich am Grabe des Freundes hingiebt (v. 33. 38), sein hoher Seelenfrieden, in dem er alle Bangigkeit und Unruhe überwindet (14, 27), wie die tiefe Ersütterung, die seine Seele Angesichts des Todes ergreift und die in Gebet und Ergebung in den göttlichen Willen niedergekämpft werden muß (12, 27; vgl. 13, 21. 18, 11), zeigt, daß er sich in seinem Erdenleben ganz als Mensch fühlt. Der „tiefe Widerspruch“, den Beyschlag I, S. 260 hier findet, ist für den Apostel nicht vorhanden, dem das Erschienen-sein des ewigen gottgleichen Sohnes in dem Menschen Jesus eine Thatfache des Glaubens war, und bedarf daher einer Lösung durch eine dogmatische Theorie nicht.

ewigen Gottessohn reden und seine ihm ursprünglich eigene (göttliche) Herrlichkeit geschaut haben (12, 41).¹⁾ Trotzdem bewahrt auch Johannes noch die ursprüngliche Bedeutung des Sohnesnamens (S. 17), da I, 4, 10. 14 das Sohnesverhältniß Christi betont wird, um die Größe des Opfers hervorzuheben, das Gott mit seiner Sendung der Welt gebracht hat (vgl. S. 77, c); und eben darum heißt er v. 9 der Eingeborene, für den nicht mehr sein Sizen zur Rechten Gottes als besonders charakteristisch hervorgehoben wird, sondern sein Ruhen im Schooße des Vaters (1, 18), weil dieses das Zeichen des innigsten Liebesverhältnisses ist (vgl. 13, 23).²⁾ Allerdings aber entspricht es diesem Liebesverhältniß, daß der Vater seine ganze Herrlichkeit in den Eingeborenen ausgeschüttet hat (1, 14: *δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*);³⁾ und der Apostel hat diese Herrlichkeit

1) Es ist darum völlig gleich, ob man das christliche Bekenntniß dahin formulirt, daß Jesus der Christ, oder daß er der Sohn Gottes ist (I, 5, 1 ff. 5). Wenn der Apostel die antichristliche Irrlehre seiner Zeit dahin charakterisirt, daß sie leugnet, Jesus sei der Christ (I, 2, 22), so versteht er darunter, daß sie in Abrede stellt, Jesus sei Eine Person mit dem im A. T. als Sohn Gottes (Messias) verheißenen ewigen göttlichen Wesen, welches die Irrlehrer überhaupt leugnen (v. 23), weil sie ihre lügenhafte Fiktion eines himmlischen Neon an seine Stelle gesetzt haben. Dem Apostel gewinnt darum der übliche Name *Ἰησοῦς Χριστός* (1, 17) eine besondere Bedeutung, sofern er im Gegensatz zu jener Irrlehre die Identität Jesu und des verheißenen Messias (in seinem Sinne) ausdrückt, weshalb er den Sohn Gottes (I, 3, 8. 5, 9 ff.) oder den Sohn schlechthin (I, 2, 22. 5, 12) in feierlicher Benennung näher so zu bezeichnen pflegt (*ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός*: I, 1, 3. 3, 23. 5, 20). Der Name *ὁ Χριστός* allein kommt nur noch II, 9 vor (vgl. S. 134, a. Anm. 1), und es wird auch dort ausdrücklich hervorgehoben, daß man in der Lehre von diesem *Χριστός* den Sohn und in ihm den Vater hat. — 2) Auch in der Bezeichnung als *μονογενής* liegt also keineswegs, wie Baur, S. 357 und Scholten, S. 82 meinen, von selbst der Begriff der Zeugung, da ja der Apostel den ihm so geläufigen Begriff des *γενᾶσθαι ἐκ τ. θεοῦ* nie auf Christum überträgt, sondern nur, daß er als der einzige Sohn der höchste Gegenstand der göttlichen Liebe ist (vgl. S. 143, a). Wie 1, 18 nicht mehr, wie sonst überall, die Theilnahme an der göttlichen Herrscherherrlichkeit hervorgehoben wird als charakteristisch für den erhöhten Sohn, von dem hier allein die Rede ist (gegen Beyschlag II, S. 414, Schenkel, S. 375, Geß, S. 562, Mösgen, S. 498), so kommt auch der Name *κύριος*, der die messianische Herrschaft des erhöhten Christus bezeichnet, in den Briefen gar nicht mehr vor. Nur im Evangelium wird Jesus zuweilen, wie bei Lucas (S. 138, a. Anm. 1), in erzählender Rede *ὁ κύριος* genannt (4, 1, 6, 23. 11, 2, 20, 18, 20, 21, 7, 12). Die Anrede *κύριε* und die daraus abgeleitete Selbstbezeichnung (13, 13—16. 15, 20) hat außer 20, 28 mit seiner spezifischen Würdestellung nichts zu thun (vgl. S. 18, d). — 3) Die Zusammenziehung des *παρὰ* mit *μονογενοῦς*, wonach es heißen soll: der Eingeborene des Vaters (vgl. Schulze a. a. O., S. 211), ist unstreitig sprachwidrig. Es ist aber überhaupt nicht von der konkreten Person des Eingeborenen die Rede, obwohl noch Geß, S. 559 einfach erklärt, als ob τοῦ *μονογενοῦς* stünde. Der Ausdruck bezeichnet eine Herrlichkeit, so groß wie sie nur ein Eingeborener vom Vater haben kann, sofern dieser nur den einzigen Sohn zum ausschließlichen Besitzer all seiner Güter macht (vgl. Scholten, S. 81). Und zwar besteht diese Herrlichkeit keineswegs in der Gnade und Wahrheit (vgl. Neander, S. 884 und noch Beyschlag II, S. 414) oder in seiner einzigartigen Gemeinschaft mit dem Vater (Geß, S. 561), sondern in der Fülle aller herrlichen göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht und Allwissenheit. Wir haben hiernach bei Johannes nicht

geschaut, weil Jesus in seinen großen göttlichen Allmachts Wundern, wie in den immer neuen Zeichen seiner göttlichen Allwissenheit dieselbe offenbart hat (2, 11).⁴⁾ Freilich will Johannes damit nicht sagen, daß Jesus die ihm uranfänglich eignende *δόξα* (17, 5) auch in seinem irdischen Leben besaß, wie Köstlin, S. 150. Scholten, S. 105 annehmen; denn auch er redet von einer Erhebung zur Herrlichkeit, die Jesus erst nach seinem Tode erwartet (7, 39. 12, 16: *δοξασθήσεται*). Aber der Vater, der ihn diese Allmachtswerke thun und diese Allwissenheitsworte reden heißt, hat ihm damit einen Abglanz jener Herrlichkeit gegeben (17, 22), um durch denselben der Welt die ihm ursprünglich als dem eingeborenen Sohne eignende Herrlichkeit zu bezeugen, die er in seinem irdischen Sein abgelegt hatte. Nur weil es dem Evangelisten eben darauf ankommt, diese durch jene zu erweisen, erscheinen die Thatfachen seines Lebens, welche im Wesentlichen auch die ältere Ueberlieferung kennt, hier in einer Beleuchtung, welche zuweilen die wirkliche Menschheit des Gottessohnes zu verleugnen scheint.

b) Der Gottessohn, welcher am Schlusse des Evangeliums als *θεός* angerufen wird (20, 28), muß natürlich von Anbeginn ein Eingeborener göttlichen Wesens (1, 18: *μονογενὴς θεός*) gewesen sein; er ist ja dazu in die Welt gekommen, damit er, der selbst wahrhaftiger Gott war, den Wahrhaftigen kund mache (1, 5, 20).⁵⁾ Dann aber muß er auch von

den bestimmter ausgeprägten paulinischen Begriff der *δόξα* (§. 76, d), sondern den urapostolischen (vgl. §. 118, c. Anm. 7). — 4) Gleich das erste dieser Zeichen war ein schöpferisches Allmachts Wunder, durch welches Wein wurde, wo Wasser gewesen war (2, 9). Die beiden Krankenheilungen 4, 53. 5, 8 werden durch ein bloßes Allmachtswort vollzogen; in der Brodpande und dem Wandeln auf dem Meere (Kap. 6) zeigt Jesus eine gottgleiche Herrschaft über die Elemente. Von den Blindenheilungen Jesu wird nur die eine unerhörte erzählt (9, 32), bei der es eine Neuschöpfung des dem Blinden verfallenen Augenlichtes galt; und endlich ist die Todtenerweckung (11, 43) ein spezifisches Gotteswerk (§. 21). Offenbar ist diese bestimmte Zahl von sieben großen Gottes Wundern ausgesucht, um in jedem ein Zeichen der göttlichen Allmacht Jesu von einer neuen Seite her aufzuweisen, so daß dem Evangelisten noch in anderem Sinne, als §. 143, b, dieselben Zeichen seines ursprünglichen Wesens sind. Dasselbe gilt von den Beweisen seiner Allwissenheit. Jesus weiß, wie der Herzenskündiger (vgl. 1, 3, 20), was im Menschen ist (2, 25), und bewährt dies immer aufs Neue (1, 43. 48. 4, 35. 5, 42. 6, 15. 61. 7, 19. 8, 40); vorschauend erkennt er die geheimste Entwicklung im Menschen (6, 64. 70. 13, 11) und erräth die Gedanken der Jünger (16, 19), die daraus seine Allwissenheit erkennen (v. 30; vgl. 21, 17). Er kennt alles Verborgene (1, 49. 51. 4, 19. 29. 11, 4. 14 f.) und weiß alles Zukünftige (18, 4; vgl. 2, 19. 3, 14. 7, 33. 12, 35. 13, 1. 38). Die ganze Leidensgeschichte ist darauf angelegt, zu zeigen, wie sich alle seine Worte erfüllt haben (18, 1—3; vgl. 13, 26. 18, 4—7; vgl. 10, 18. 18, 8 f.; vgl. 16, 32. 17, 12. 18, 10—27; vgl. 13, 38. 18, 28—19, 16; vgl. 12, 32 f. 18, 32. 20, 8 f.; vgl. 2, 19). Da alle diese Zeichen ihm von Gott gegeben sind (§. 143, b. c), so ist es eine völlig willkürliche Unterschiebung, wenn Beyschlag II, S. 410 meint, es werde damit behauptet, daß Johannes seinen Christus (soll heißen: den Menschen Jesus) allwissend und allmächtig denke.

5) Beyschlag II, S. 415 hält es zwar wegen des zweimal vorher als *αληθινός* bezeichneten Vaters für ganz unmöglich, das *ὄντος* auf den unmittelbar vorgenannten Sohn zu beziehen; allein gerade wenn vorher zweimal von dem *αληθινός* schlechtthin die Rede war und dabei vorausgesetzt, daß der wahrhaftige Gott gemeint sei, ergiebt

Ewigkeit her gewesen sein, wie Gott selbst (I, 1, 1. 2, 13 f.: $\delta \alpha\pi' \alpha\epsilon\chi\eta\varsigma$).⁶⁾ Es kann aber kein deutlicheres Zeichen dafür geben, daß der Sohnesname an sich nicht das ewige Wesen Christi bezeichnet (not. a), als daß Johannes noch nach einer eigentlichen Wesensbezeichnung sucht für den Sohn Gottes in seinem ewigen Sein, und zwar im A. T., das ja nach seiner Auffassung von dem ewigen Sohne bereits geweissagt hatte. Hier aber fand er neben Gott von Anfang an vielfach sein Wort genannt als ein lebendig wirkfames;⁷⁾ und da es ja eben das Wesen des Wortes ist, das Innere des Redenden zu offenbaren, so lag es nahe, den Sohn, welcher bei seinem Erscheinen auf Erden der Offenbarer des Vaters gewesen war (§. 143, d), in diesem Worte Gottes bezeichnet zu finden. Wenn Johannes nun im Prolog des Evangeliums den richtigen Gesichtspunkt für die Betrachtung des Sohnes Gottes in seiner geschichtlichen Erscheinung feststellen will, geht er davon aus, daß der Logos im Anfange im lebendigen Gemeinschaftsverkehr mit Gott und göttlichen Wesens war (1, 1 f.); und wenn er im Briefe den, dessen ursprüngliches Wesen die Augenzeugen seines Lebens erfahrungsmäßig erkannt haben, bezeichnen will,

es eine reine Tautologie, wenn dies nun noch einmal ausgesprochen sein soll. Das $\epsilon\nu \tau.$ $\nu\acute{\iota}\omega$ kann nur Apposition zu $\epsilon\nu \tau\omega \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omega$ sein, weil sonst das $\epsilon\nu$ eine verschiedene Bedeutung hat, und die des zweiten (durch Vermittlung seines Sohnes) gegen allen johanneischen Sprachgebrauch ist. Nirgends aber wird Gott selbst, wie Christus (11, 25. 14, 6) als $\zeta\omega\eta \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$, d. h. als Vermittler ewigen Lebens bezeichnet, was auch Beyschlag, S. 424 nur durch willkürliche Umschreibungen verdecken kann. — 6) Vergeblich wird von Reuß (II, S. 438 f.) geleugnet, daß das $\alpha\pi' \alpha\epsilon\chi\eta\varsigma$ in absolutem Sinne zu nehmen sei. Der Anfang schlechtthin kann nur der Zeitpunkt sein, mit welchem unser Denken überhaupt beginnt. Da es nun einen solchen nicht giebt, weil jedem Zeitpunkt noch ein anderer vorhergehend gedacht werden kann, so liegt darin die Vorstellung der Ewigkeit a parte ante. In anderer Weise wird dies im Evangelium mit Anspielung auf Gen. 1, 1 dadurch ausgedrückt, daß er an dem Anfange des göttlichen Schaffens, mit dem die Schrift beginnt, nicht etwa auch geworden ist, sondern war (1, 1: $\epsilon\nu \alpha\epsilon\chi\eta \eta\gamma$). Es war das aber dem Evangelisten bereits gegeben durch das Selbstzeugniß Jesu (§. 144, a). — 7) Es darf als anerkannt betrachtet werden, daß in allen A.T.lichen Aussagen über dies Wort noch keine Hypostasierung desselben liegt, sondern nur eine poetische Objektivierung. Selbst der Terminus \logos in den Targumim bezeichnet doch nur die Offenbarung, die sich Gott durch sein Wort in der Welt giebt, und die darum göttliche Autorität (Deut. 18, 19. 1 Reg. 8, 50) und göttliche Wirkungskraft (Gen. 39, 2. 21. 2 Sam. 6, 7) hat, ohne daß sie als eine selbstlebendige gedacht ist (vgl. Geß, S. 658). Allein die Art, wie hier das Wort Gottes aufgefaßt ist, zeigt deutlich, daß, wenn Johannes im A. T. nach einer Bezeugung für das vorgegeschichtliche Sein des Sohnes suchte, den er als die vollkommene Gottesoffenbarung erkannt hatte, er sie nur in dem finden konnte, was dort von dem Worte Gottes gesagt war. Die Erfahrung von der lebendigen Wirksamkeit dieses Wortes konnte nicht zur Hypostasierung desselben führen; aber wenn Johannes den Gottessohn als das selbstlebendige (persönliche) Organ der Gottesoffenbarung, das von Anfang beim Vater gewesen war, kennen gelernt hatte und von diesem Gesichtspunkte aus das A. T. (vielleicht gerade mit jener targumistischen Deutung) las, das überall von dem Sohne zeugen sollte (Ev. 5, 39), so mußte er wohl darauf kommen, jenes lebendige Gotteswort für eine Bezeichnung dieses Gottessohnes zu nehmen. Wenn der Apokalypstiker den erhöhten Christus als das Wort Gottes bezeichnet hatte, das den (richterlichen) Willen Gottes verkündet, indem es ihn vollstreckt (§. 134, d. Anm. 5), so konnte der

nennt er ihn den Logos (I, 1, 1).⁸⁾ Alles aber, was er, über die Aussagen der Christusreden hinausgehend, von diesem Logos lehrt, ist einfach der Lehre des N. T. vom Worte Gottes entnommen. Wie durch dieses die Welt geschaffen war (Psalm 33, 6; vgl. Gen. 1), so ist der Logos der Vermittler der Schöpfung, indem die Welt und Alles, was geworden, durch ihn geworden ist (1, 3. 10; vgl. §. 79, c. 103, b. 118, d). Wie ferner das Wort Jehovas an die Propheten erging (Jer. 1, 4. 11. 2, 1), ja von ihnen geschaut ward (Jes. 2, 1), so haben die Propheten die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41), und er ist überhaupt der Vermittler aller Gottesoffenbarung gewesen von Anbeginn (1, 4. 9: τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων). Darum ist Israel, in welchem Gott die spezifische Stätte seiner Offenbarung hatte, das Eigenthumsvolk des Logos gewesen (v. 11; vgl. §. 79, c. 118, d). Von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß auf das ewige göttliche Wesen und Wirken des Sohnes geführt wurden (§. 79. 103. 118), findet sich bei Johannes, dessen ganzer Geistesart derartige Reflexionen ohnehin fremd sind, so wenig wie bei dem Apokalyptiker (§. 134, d) eine Spur. Vielmehr weist die Art, wie der Prolog von vorn herein auf die Schöpfungsgeschichte anspielt, deutlich genug auf den Altlichen Ursprung seiner Vorstellung vom Logos hin.⁹⁾

Evangelist wohl in dem Altlichen Gotteswort die Wesensbezeichnung des ewigen Gottessohnes in seinem vorgezeichneten Sein finden. — 8) Das Wort Gottes wird im N. T. oft genug das Wort schlechthin genannt (§. 46, a. 89, a. 139, b. Anm. 2), und wenn Johannes ausdrücken wollte, daß er nicht ein einzelnes von Gott ausgegangenes Wort meine, sondern das (persönliches) Leben in sich tragende (1, 4), als welches er es in Jesu erkannt hatte (5, 26. 6, 57), mußte er es als das Wort schlechthin bezeichnen, das nicht ein λόγος θεοῦ, sondern selbst göttlichen Wesens war. — 9) Es ist von entscheidender Bedeutung, sich darüber klar zu werden, daß die johanneischen Aussagen über ein göttliches Wesen, das im Anfang bei Gott war, so lange man den Evangelisten die Christusreden seines Evangeliums noch bona fide für Worte des geschichtlichen Jesus halten läßt, unmöglich Resultate einer aprioristischen Spekulation über das Wesen Gottes sein können, wie sie etwa Frommann, davon ausgehend, daß sein Wesen die Liebe sei, dem Apostel unterlegt (§. 105. 134—37). Nur wenn man das vierte Evangelium für eine bewußte Dichtung eines christlichen Gnostikers des zweiten Jahrhunderts hält, der seine Philosopheme Jesu in den Mund legt, hat man ein Recht zu fragen, woher er die Anschauung von einem göttlichen Mittelwesen hat, dessen Inkarnation er in Jesu zu finden glaubt. Aber auch dann widerspricht die Vorstellung von einem an sich verborgenen Gott, der zu seiner Wirksamkeit in der Welt eines Mittelwesens bedarf (vgl. Köstlin, S. 85—89. Baur, S. 356), der Anschauung des Evangelisten, der sich keineswegs scheut, eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Welt anzunehmen (5, 17. 21. 6, 37. 44 f. 65. 17, 11), wie Reuß selbst damit anerkennt, daß er darin eine inkonsequente Durchführung der spekulativen Prämissen der johanneischen Theologie findet (II, S. 432. 440 ff.). Für den aber, welcher die Christusreden des Evangeliums ihrem wesentlichen Inhalte nach für glaubwürdig hält, verliert die Untersuchung, ob die alexandrinische Weisheitslehre oder die philonische Logoslehre, von der es ohnehin immer noch streitig ist, ob dieselbe den Logos wirklich hypostatisch und göttlichen Wesens gedacht habe, den Apostel auf jene Aussagen führen konnte, alle Bedeutung; denn die Prämissen für dieselben sind in dem, was der Evangelist als die Worte und Thaten des geschichtlichen Jesus betrachtet, vollständig gegeben. Es könnte sich also, wie im Grunde selbst Baur, S. 353 zugesteht, höchstens darum handeln, ob der Apostel den

c) Die Sendung des eingeborenen Sohnes wird bei Johannes nicht, wie bei Paulus (§. 79, c. 103, c), unter den Gesichtspunkt einer Erniedrigung gestellt; sie hat vielmehr nur dazu beigetragen, daß derselbe seinem wahren Wesen nach offenbar (I, 3, 5. 8: ἐγανεώθη) und sinnenfällig wahrgenommen wurde (I, 1).¹⁰⁾ Darum bekennen die Gläubigen nun, daß Jesus Christus in Fleisch aufgetreten sei (I, 4, 2. II, 7).¹¹⁾ An diesem Kommen des Sohnes Gottes im Fleisch hängt dem Apostel Alles; denn nur dadurch ist die alles Heil begründende Tatsache, daß der Vater den Sohn gesandt hat, ein Objekt sinnenfälliger Wahrnehmung geworden (I, 4, 14: τεθεάμεθα). Damit ist aber nicht gesagt, daß sich der göttliche Logos nur mit einem irdisch-materiellen, sterblichen Körper (Köstlin, S. 139. Scholten, S. 94) unkleidet habe oder Fleisch annahm. Allerdings wird der Leib Jesu als der Tempel betrachtet (2, 21), in welchem der göttliche Logos Wohnung gemacht hat, wie einst Jehova in der Stiftshütte sich eine Stätte seiner Erscheinung auf Erden gab (I, 14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Aber das Fleisch, welches die materielle Substanz dieses Leibes ausmachte, ist bei Johannes, wie überall in den

Logosnamen, den er dem Gottessohn in seinem vorgeschichtlichen Sein giebt, aus einer herrschenden Zeitphilosophie entlehnt habe (vgl. Schmid II, S. 368. Lutterbeck, S. 264). Freilich ist auch hier die Vergleichung der Philonischen Lehrsprache wenig zutreffend, da in Philo's Anwendung des Wortes λόγος die Bedeutungen: Vernunft und Wort durcheinander spielen, während bei Johannes nur die letztere anerkanntermaßen zulässig ist. Die gangbare Behauptung aber, daß die Art, wie Johannes den Namen als bekannt voraussetzt, auf eine solche Entlehnung hinweise (vgl. noch Baur, S. 353), übersieht, daß diese Bezeichnungsweise den Lesern aus der Lehrwirksamkeit des Verfassers bekannt sein mußte.

10) Wie Gott, weil er Geist ist und darum an keine Dertlichkeit gebunden (4, 24. 21), auch nicht sinnlich geschaut werden kann (I, 4, 12. 20), so kann natürlich auch der Sohn Gottes, weil er der göttliche Logos ist und das Wesen des Wortes selbstverständlich ein pneumatisches (vgl. 6, 63), an sich nicht geschaut werden. Dennoch bezeugen die Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu, daß (in Folge seines Selbstzeugnisses und seiner Wunderwerke) sein ewiges göttliches Wesen ihnen hörbar und sichtbar (bem. die Perfekta: ἀκηκόαμεν — ἐώρακαμεν), im engsten Verkehr mit ihm (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) ein Gegenstand ihres betrachtenden Anschauens (θεᾶσθαι, wie überall im Unterschiede von ὁρᾶν, von sinnenfälliger Wahrnehmung; vgl. 1, 32. 38. 4, 35. 6, 5. 11, 45. I, 4, 14) geworden sei (I, 1, 1). Eben darum kann es als ein δοξασθῆναι bezeichnet werden, wenn die Gläubigen dieses sein wahres Wesen erkannten (11, 4. 17, 10). —

11) Diese Aussage will nicht die Leiblichkeit Jesu als eine wahrhafte im Gegensatz zu einer doketischen hervorheben (vgl. Lutterbeck, S. 277), wie sie Baur, S. 364 sogar in 6, 19. 7, 10. 15. 8, 59 findet (vgl. dagegen m. joh. Lehrb. S. 253 f.); sie will vielmehr konstatiren, daß in der menschlichen Person Jesu, die eben darum Jesus Christus genannt wird (vgl. Anm. 1), der Christ oder der ewige Gottessohn im Fleische aufgetreten sei. Sie stellt sich damit entgegen der Irrlehre, welche den höheren Leon Christus von dem Menschen Jesus schied und nur eine zeitweise Vereinigung mit demselben zugeben wollte (wie sie Hilgenfeld, S. 244 unserm Verfasser selbst unterschiebt), und hebt ihr gegenüber hervor, daß er (bei der Taufe) im Wasser und (bei dem Tode) im Blute gekommen sei (I, 5, 6), also bereits vor der Taufe und noch im Tode der im Fleische erschienene Gottessohn war. Das οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον erklärt sich einfach daraus, daß die Irrlehrer dies noch in gewissem Sinne zugeben konnten und das ἐν τῷ αἵματι das eigentlich Entscheidende war.

urapostolischen Lehrbegriffen, beseeltes Fleisch, und die Seele dieses Fleisches nicht nur Trägerin des physischen, sondern auch des geistigen Lebens im Menschen.¹²⁾ Der im Fleisch gekommene Logos ist also Mensch in vollem Sinne geworden (vgl. auch Biedermann, S. 255). Ohne Zweifel sagt das *σὰρξ ἐγένετο*, daß er etwas Anderes wurde, als er früher war, wie denn auch das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu nie als der Logos bezeichnet wird. Als Logos war der Sohn Gottes ein reines Geisteswesen und er wurde ein Fleischswesen, d. h. ein Wesen, das die irdisch-materielle Natur in seiner Leiblichkeit an sich hat und eben darum Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein kann.¹³⁾ Der Evangelist redet durchaus unbefangen von seiner irdischen Heimath (1, 46 f. 7, 41. 52; vgl. 4, 44), von seiner Mutter und seinen Brüdern (2, 1. 12. 7, 3. 10. 19, 25 f.; vgl. 1, 46. 6, 42); denn *σὰρξ* ist eben nur, was vom Fleisch geboren ist (3, 6), und der Logos war *σὰρξ* geworden.¹⁴⁾ Das identische Subjekt des uranfänglichen Logoswesens (*Λόγος*) und des geschichtlichen Fleischs wesens (*Ἰησοῦς*) ist aber der eingeborene Sohn Gottes.

d) Auch bei Johannes bezeugt der Täufer, daß er den Geist auf Jesum herabkommen sah (1, 32 f.; vgl. §. 18, a); und Jesus selbst scheint

12) Allerdings bezeichnet 6, 63 *σὰρξ* lediglich die irdisch-materielle Leiblichkeit im Gegensatz zum Geistigen, und 8, 15 *κατὰ τὴν σάρκα*, wie *κατ' ὄψιν* (7, 24), das Nichten nach der sinnenfälligen, äußeren Erscheinung. Aber 1, 13 wird der *σὰρξ* ein *πρόσωπον* zugeschrieben, das nur der seelisch vermittelte Geschlechtstrieb sein kann, wie auch die Fleischslust im engeren Sinne *ἐπιθυμία τ. σαρκός* heißt (1, 2, 16). So wird auch der Seele Christi eine echt menschliche Ershütterung zugeschrieben; und wenn dieselbe anderwärts von seinem Geiste ausgesagt wird (13, 21. 11, 33), so kann das nicht das *πνεῦμα* des Logos sein (Köstlin, S. 141. Scholten, S. 113), sondern nur das die menschliche Seele konstituierende *πνεῦμα* (§. 27, c). Dagegen findet sich der spezifisch-paulinische Begriff der *σὰρξ* (§. 68) bei Johannes so wenig, wie irgendwo in urapostolischen Lehrtropus, so oft man denselben auch ohne weiteres in 3, 6 hineinträgt, wo nur die leibliche Geburt, die das irdisch-sinnliche Leben bedingt, der geistlichen Wiedergeburt entgegengesetzt wird. — 13) Auch hiermit soll freilich nicht die Menschwerdung beschreiben werden, die ja schon 1, 9—12 vorausgesetzt wird, da nur der Menschgewordene geschichtlich auftreten, in der Welt sein, erkannt und angenommen werden kann. Es soll vielmehr nach dem Kontext nur diejenige Seite an derselben hervorgehoben werden, nach welcher es zu einem sinnenfälligen Schauen des an sich unsichtbaren Logos kommen konnte (vgl. Geß, S. 553). Wenn aber *πᾶσα σὰρξ* jeden Menschen bezeichnet, sofern er ein Fleischswesen ist (17, 2; vgl. §. 27, a), so kann das *σὰρξ ἐγένετο* nur bezeichnen, daß er ein Wesen wurde, dessen charakteristische Eigenthümlichkeit es ist, *σὰρξ* an sich zu haben. Wenn also Versschlag II, S. 419 behauptet, von einer Menschwerdung sei keine Rede, so mag das in der Ausdrucksform einen gewissen Anhalt haben, in der Sache ist es durchaus falsch; wenn aber Mössgen, S. 510 f. einfach leugnet, daß mit dem Logos durch die Fleischwerdung eine Veränderung vorgegangen sei, so erhebt aus seiner Analyse der Stelle nur, wie schwer es ist, aus ihrem Wortlaut dies hinwegzudeuten. — 14) Da Johannes die synoptischen Evangelien kennt und voraussetzt, so war es wunderlich genug, ihm zuzumuthen, daß er erst Protest einlegen sollte, wenn Jesus im Munde der Leute der Sohn Josephs aus Magareth hieß, um nicht zum Zeugen gegen die wunderbare Geburt in Bethlehem zu werden. Für seine Fleischwerdung macht die Frage, ob er natürlich oder übernatürlich erzeugt war, keinen Unterschied, da diese von der fleischlichen Geburt als solcher abhing.

auf diese Geistesweihe in der Taufe zurückzuweisen (10, 36: ἡγίασεν).¹⁵⁾ Doch ist nicht zu übersehen, daß der Evangelist auch die 3, 34 von dem Täufer erwähnte Geistesmittheilung nach seiner Fassung von 1, 32 f. dahin erläutert, daß der Geist auf Jesum herabkommt, nicht um sich mit ihm zu vereinigen, sondern um auf ihn hin gerichtet zu bleiben (μένον ἐπ' αὐτόν), d. h. um ihm fortan die beständige Wunderhülfe Gottes und die stete Erkenntniß dessen zu vermitteln, was er nach dem Willen Gottes zu thun und zu reden hat (§. 144, c. d). In diesem Sinne enthält der Ausspruch Jesu 1, 52 nur eine andere Vorstellungsform für die in der Taufe ihm garantirte stetige Ausrüstung und Befähigung zur Ausübung seiner messianischen Berufswirksamkeit, deren der fleischgewordene Logos des Evangelisten ebenso bedurfte, wie der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn der Christusreden. Doch sind diese auf treue Erinnerung an die Worte des Täufers sich gründenden oder traditionell überkommenen Lehrelemente bei ihm in einer Isolirtheit stehen geblieben, die sie fast wie einen Widerspruch mit den ihm geläufigen Vorstellungen erscheinen läßt, während sie doch, obwohl nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt, für sein Bewußtsein einen solchen Widerspruch nicht involviren.

15) Weder ist dieser Geist der Logos, der sich bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt (vgl. Hilgenfeld, S. 254 f.), noch ist jenes Herabkommen des Geistes als eine bloße Vision des Täufers vorgestellt (vgl. Baur, S. 366 f.), die ihm andeuten soll, daß Jesu von Anfang an der Geist einwohnt (Neander, S. 887. Meßner, S. 336), oder daß er es ist, der den Geist mittheilen soll (Röslin, S. 144). Denn abgesehen davon, daß ja das Zeichen nicht etwas dem Bezeichneten durchaus Fremdartiges oder Entgegengesetztes bezeichnen kann, bezeichnet der Täufer Jesum wirklich als einen, der den Geist empfangen hat, nur ohne Maß (3, 34). Wenn es hier auf diese Geistesmittheilung zurückgeführt wird, daß der Gottgesandte die Worte Gottes redet, so scheint das allerdings einen Widerspruch zu involviren mit dem Selbstzeugniß Jesu, wonach seine höhere Erkenntniß aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater stammt (§. 144, a), und mit der darauf gebauten Lehre von dem fleischgewordenen Logos, der in dem Menschen Jesus erschienen ist, sofern hier die berufsmäßige Wirksamkeit Jesu nicht auf sein höheres Wesen, sondern auf eine Geistesausrüstung zurückgeführt wird, die von der prophetischen nur graduell verschieden ist. Da aber dicht daneben dem Täufer auch die Anschauung in den Mund gelegt wird, wonach der von oben Kommene dort gehört und gesehen hat, was er bezeugt (v. 31 f.), so können wenigstens für das Bewußtsein des Evangelisten beide Vorstellungen nicht im Widerspruche gestanden haben.

Zweites Kapitel.

Das Heil in Christo.

Köhler, von der Welt zum Himmelreich oder die johanneische Darstellung des Werkes Christi. Halle 1892.

§. 146. Christus das Leben der Welt.

Vgl. G. Zietlow, über den Begriff ζωὴ αἰώνιος in den Schriften des Johannes. Treptow a. d. R. 1880.

Als der Messias bringt Jesus das höchste Heilsgut, welches Johannes als das ewige Leben bezeichnet und am liebsten schon gegenwärtig denkt. a) Das ewige Leben besteht aber in der lebendigen anschauenden Gotteserkenntniß, wie sie Christus von Ewigkeit her gehabt hat. b) Um durch diese Erkenntniß der Welt das Leben zu vermitteln, ist er gesandt und nennt sich darum das Brod des Lebens. c) Er theilt aber auch das Leben mit durch sein lebensschaffendes Wort, dessen Inhalt die wirkungskräftige Gottesoffenbarung ist. d)

a) Auch bei Johannes beginnt Jesus mit der Verkündigung, daß das Gottesreich nahe sei und es darum nur darauf ankomme, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher man allein an ihm Antheil haben kann (3, 3. 5; vgl. §. 13). Wenn später der Begriff des Gottesreiches als des von Christo gebrachten Heilsgutes völlig zurücktritt, und dafür stets der Begriff des Lebens oder des ewigen Lebens vorkommt,¹⁾ so bezeichnet dieser schon in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu das im Reiche Gottes dem Einzelnen bereitete Heil (§. 34, b); und es entspricht lediglich der auf das subjektive Christenleben gerichteten Tendenz der johanneischen Schriften (20, 31. I, 1, 3 f.), wenn in den Christusreden, wie in den Briefen, das höchste Heil ausschließlich von der Seite, nach welcher es sich am Einzelnen verwirklicht, hervorgehoben wird. Wie aber in der synoptischen Verkündigung Jesu das Gottesreich nicht bloß ein zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges ist (§. 15, c), so ist auch bei Johannes das ewige Leben, welches der Messias zu bringen gekommen ist, nicht bloß ein jenseitiges und zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges und diesseitiges. Der Gläubige hat das ewige Leben (3, 36. 5, 24. 6, 47. 54. 20, 31. I, 5, 12 f.), er ist bereits aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (5, 24. I, 3, 14). Der leibliche Tod kann dieses Leben nicht

1) Nur 18, 36 redet Jesus von seinem Reiche, das nicht weltlicher Art sei; aber hier ist nicht an das messianische Reich gedacht, sondern nur eine Verständigung des Heiden darüber beabsichtigt, in welchem Sinne sich Jesus einen König nennen könne in einem geistigen Reiche, das alle Wahrheitsfreunde umfaßt. Bei Johannes wird ζωὴ im absoluten Sinne und ζωὴ αἰώνιος stets promiscue gebraucht (3, 36. 5, 39 f. 6, 53 f. I, 1, 2. 3, 14 f. 5, 11—13), wie §. 34, b (vgl. bei Paulus §. 65, d).

aufheben in seiner Fortdauer (11, 25), er ist für dasselbe so gut wie nicht vorhanden (6, 50 f. 58. 8, 51 f. 11, 26); die Auferstehung ist nicht mehr die Bedingung, sondern die Folge desselben (6, 40. 54). Was bis dahin die höchste Gottesverheißung gewesen, ist nun Erfüllung geworden (I, 2, 25). Wir haben diesen Idealismus, welcher in der Gegenwart bereits das Ideal verwirklicht schaut, in mannigfachen Formen als einen Charakterzug der apostolischen Lehrweise kennen gelernt (§. 51, c. 96, b. 104, d. 117, d); es liegt aber in der Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie (§. 141, c), daß er hier stärker als irgendwo hervortritt.²⁾

b) Hatte Johannes in der anschauenden Erkenntniß Christi und der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung die höchste Seligkeit gefunden (§. 141, b), so mußte er auch in ihr das ewige Leben sehen, das der Messias zu bringen gekommen war. Das ist das ewige Leben, daß man den einigen wahren Gott in seinem Gesandten Jesus Christus erkennt (17, 3), sagt er an einer Stelle, wo es darauf ankam, durch eine bündige Erklärung über das Wesen des ewigen Lebens zu zeigen, wie die Mittheilung desselben (v. 2) zur Verherrlichung Gottes (v. 1) reichen muß.³⁾ Dieses höchste Heilsgut war der Welt bis dahin nicht nur noch nicht mitgetheilt, es war ihr noch gar nicht einmal als solches kund geworden. Wohl ist auch sonst dem N. T. der Gedanke nicht fremd, daß in dem Schauen Gottes die höchste Seligkeit des ewigen Lebens im Jenseits liege (§. 34, b. 99, b. 126, d. 132, d); aber noch fehlte jede Anschauung davon, wie mit diesem Schauen Gottes ewiges seliges Leben gegeben sei. Nun aber war der Sohn Gottes gekommen, der dieses höchste Gut bereits besaß; denn er hatte von sich ausgesagt, daß ihm der Vater gegeben habe, das Leben in sich zu haben, wie nur Gott selbst es in sich trägt (5, 26. 6, 57). Als ein unvergängliches war dieses Leben den Augenzeugen seines Erdenwandels kund geworden (I, 1, 2: ἡ ζωὴ ἐγαγεν ὧν — καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον), da er es ja als ein uranfängliches (ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς v. 1) und darum auch unverlierbares bezeugt hatte; und als ein seliges, da es ja im lebendigen Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater geführt war (ἦτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα

2) Da Kol. 3, 3 ganz anders (vgl. §. 104, d), so ist nur bei Johannes das ewige Leben seinem wahren Wesen nach schon hier beginnend gedacht und bildet somit das spezifische Heilsgut. Was Petrus als die Wiedergeburt zur Hoffnung (§. 50, b), was Jacobus als die Einpflanzung des vollkommenen Gesetzes (§. 52, b), was Paulus als die Rechtfertigung und Neuschöpfung durch die Gnade Gottes (§. 82. 84), was der Hebräerbrief als die τελείωσις im neuen Bunde verkündigte (§. 123), um das mit Christo für den Einzelnen gekommene Heil zu charakterisiren: das erscheint bei Johannes als die Mittheilung des höchsten Gutes durch ihn, des ewigen Lebens.

3) Beshlag, S. 263 erneuert die dem Wortlaut und Zusammenhang zuwiderlaufende Behauptung, das αὐτὴ ἐστὶν heiße nur: darauf beruht oder dadurch vermittelt sich (vgl. II, S. 435. 452). Da das ewige Leben doch unzweifelhaft als geistiges gedacht ist, war es für Johannes durchaus natürlich, dasjenige Moment im geistigen Leben als das wahre Wesen desselben zu betrachten, welches ihm nach seiner Individualität überhaupt als der beherrschende Mittelpunkt des gesammten geistigen Lebens erschien, und in dem er daher auch die tiefste Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse durch Christum erfahren, das höchste Heil gefunden und erfaßt hatte.

v. 2; vgl. Ev. 1, 1 f.) und stehend in Gemeinschaft mit ihm geführt wurde (§. 143, c), als ein Leben, dessen höchste Befriedigung die Erfüllung des göttlichen Willens war (4, 34), und das daher beständig Friede (14, 27) und Freude hatte (15, 11. 17, 13). Was aber der wesentliche Inhalt dieses Lebens war, ergab sich daraus, daß Jesus immer und immer wieder darauf hingewiesen hatte, wie er in seinem uranfänglichen Sein beim Vater Gott geschaut, und seine einzigartige Gotteserkenntniß auf dieses Schauen zurückgeführt (6, 46, vgl. §. 144, a).⁴⁾

c) Als der Messias war Christus gekommen, dies höchste Gut den Menschen mitzutheilen. Gott hat uns das ewige Leben gegeben, und das Leben ist in seinem Sohne (1, 5, 11). Darum nennt sich Christus selbst das Leben, d. h. den Lebensspender (11, 25. 14, 6; vgl. I, 5, 20);⁵⁾ und der Apostel, der in ihm den fleischgewordenen Logos erkannt hat, nennt denselben das zum Leben gehörige Wort (I, 1, 1: *ὁ λόγος τῆς ζωῆς*), weil es ohne den Offenbarungsmittler kein Leben geben kann. Da nun das einfachste Nahrungsmittel, welches das physische Leben erhält, das Brod ist, so nennt sich Christus selbst das zum Leben nothwendige Brod (6, 35. 48: *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*) oder das Brod, welches der Welt das Leben giebt (v. 33. 50. 58).⁶⁾ Er ist es aber, weil er die vollkommene

4) Gewöhnlich versteht man I, 1, 2 mit Berufung auf Ev. 1, 1 die „hypostasirte“ (?) *ζωή* von Christo selbst (vgl. noch Bericht II, S. 419. 27), aber offenbar gegen den Zusammenhang, in welchem es darauf ankam, etwas über das Leben auszusagen, als dessen Vermittler der Logos v. 1 bezeichnet war. Das uranfängliche Wesen desselben, welches (3) die Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu wahrgenommen hatten, war also nicht ein ruhendes, unlebendiges Sein, sondern ein lebendig thätiges. Nur bestand seine stetige Lebensbewegung nicht darin, daß er Alles, was ihn von Gott trennt und unterscheidet, in der Einheit mit ihm aufzuheben sucht, wie Baur, S. 352 hineinphilosophirt, sondern darin, daß er den Vater schaut. Es ist charakteristisch für die johanneische Geistesrichtung, daß, während sonst in der Schrift die Lebendigkeit Gottes der Ausdruck ist für seine machtvolle Wirksamkeit in der Welt, hier der lebendige Vater (6, 57) nach der Analogie dessen, was sonst der Apostel als das tiefste Wesen des wahren Lebens betrachtet, zunächst der ist, welcher sich selber schaut in der Tiefe seines Selbstbewußtseins. Das wahre Leben ist eben ein geistiges, das ohne dieses Selbstbewußtsein nicht gedacht werden kann. Aber während Paulus auch an dem göttlichen *πνεῦμα* zunächst die Seite hervorhebt, wonach es das schlechthin Wirkungskräftige ist (§. 84, a. Anm. 4), erscheint hier dasselbe zunächst von seiner intellektuellen Seite, die freilich von Johannes überall in unmittelbarer Einheit mit der praktischen gefaßt wird (vgl. §. 141, d).

5) Gott hat Leben in sich (5, 26. 6, 57), aber der Vermittler des Lebens kann nur Christus sein (vgl. §. 145, b. Anm. 5), von dem es im Anfange des Verfes hieß, daß er gekommen ist, uns die Befähigung zur Gotteserkenntniß zu geben, in der das ewige Leben besteht. Das war ja der Zweck seiner Sendung, daß er der Welt das Leben vermittelte (I, 4, 9; vgl. Ev. 6, 40. 10, 10); in ihm (3, 15) oder in seinem Namen (20, 31), d. h. wenn man ihn erkennt als den, als welchen ihn sein Name (*Χριστός* = *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; vgl. §. 145, a) bezeichnet, haben wir ewiges Leben. Das war ja die messianische Vollmacht, die ihm gegeben war (vgl. §. 143, b) allem Fleisch ewiges Leben zu geben (17, 2), und dies Leben besteht in der durch ihn vermittelten Erkenntniß des Einen wahren Gottes (v. 3). — 6) Auch nach der ältesten Ueberlieferung bietet Jesus durch seine Erscheinung der Welt Sättigung und Erquickung dar (§. 21 d; vgl. §. 46, c); und wenn dieselbe dort in der durch die Heilsverkündigung Jesu ge-

Offenbarung Gottes ist (§. 143, d), weil man in ihm den Vater sieht (14, 9) und erkennt (8, 19), weil man in ihm den Vater hat (I, 2, 23. II, 9), der nur in ihm geschaut und als das höchste Erkenntnißgut besessen werden kann. Auf diese Weise ist der Welt das Schauen Gottes ermöglicht, welches der Sohn einst beim Vater gehabt hat, und welches das ewige Leben, die höchste Seligkeit in sich schließt. Die wahre Gotteserkenntniß, in welcher dies Leben besteht, setzt überall ein solches Schauen voraus (14, 7. I, 3, 6). Das Schauen ist nicht eine höhere Stufe des Erkennens (Frommann, S. 223); Johannes kennt nach §. 141, b nur ein intuitives Erkennen, welches ein geistiges Schauen ist; und dieses Erkennen kann darum als das wahre Leben bezeichnet werden, weil es eben kein theoretisches Wissen, sondern ein lebendiges, d. h. wirkungskräftiges Ergreifen des höchsten, seiner Natur nach das gesammte Leben bestimmenden Erkenntnißobjekts ist.

d) Der vom Vater gesandte Sohn ist aber nicht ein unlebendiges Offenbarungsorgan, nicht ein Lebensmittel, wie das (physische) Brod, das wohl Leben wirken kann, aber nicht selbst Leben in sich hat; er ist das lebendige Brod (6, 51), sofern der lebendige Vater ihm mit Rücksicht auf seine Sendung gegeben hat, Leben in sich selbst zu haben (v. 57. 5, 26). Er besaß selbst das Leben der Gotteserkenntniß, das er durch seine Selbstdarstellung (not. c) vermitteln sollte, und darum konnte er den Namen Gottes kund machen (17, 6. 26). Er brauchte nur mitzutheilen, was er beim Vater gesehen hatte (8, 38), die himmlischen Dinge, welche der vom Himmel Gefommene allein kannte (3, 12 f.), so verherrlichte er den Vater, indem er sein herrliches Wesen den Menschen bekannt machte (12, 28. 13, 31. 17, 4; vgl. 14, 13. 15, 8). Von dieser Seite angesehen, ist das Offenbarungsmittel, das der Welt das Leben der wahren Gotteserkenntniß verschafft, sein Wort, welches er daher als das lebendige Wasser (4, 10. 14, 7, 37 f.; vgl. §. 132, d. Anm. 6), als die unvergängliche Speise bezeichnet (6, 27). Wie er selbst das zum Leben nothwendige Wort ist (I, 1, 1), so sind seine Worte Worte des ewigen Lebens (6, 68); wie er selbst der Urheber des Lebens ist (11, 25. 14, 6), so sind seine Worte *ζωή* (6, 63) und die ihm aufgetragene Verkündigung *ζωή αἰώνιος* (12, 49 f.). Der Inhalt seines Wortes aber ist freilich bei Johannes hauptsächlich wieder er selbst, d. h. die Deutung der in seiner Person und seinen Werken gegebenen Gottesoffenbarung (not. c).⁷⁾

wirkten sittlichen Erneuerung gefunden wird, so bestimmt und erneuert auch hier die durch Christum vermittelte wahre Gotteserkenntniß das ganze Leben unmittelbar. Ein vorgebliches Erkennen Gottes, welches das Leben nicht bestimmt, ist eine Lüge (I, 2, 4), ist in Wahrheit gar nicht vorhanden (I, 3, 6. 4, 8. III, 11); nur an seiner Wirkung im sittlichen Leben erkennt man das wahre Erkennen (I, 2, 3) und daß man (in und mit ihm) aus dem Tode zum wahren Leben gelangt ist (I, 3, 14).

7) Wohl fehlt es auch in dem Worte Christi nicht an *ἐντολαί* (13, 34. 14, 15. 21. 15, 10); aber diese fordernde Seite seiner Verkündigung tritt hier nicht so stark hervor, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 21, b), weil nach johanneischer Anschauung die wahre Erkenntniß unmittelbar von selbst das Leben bestimmt; und auch sofern sein Wort nur die Verkündigung der neuen Gottesoffenbarung ist, enthält es immer zugleich

§. 147. Christus das Licht der Welt.

Als der, welcher die wahre Gotteserkenntniß bringt, ist Christus das Licht der Welt. a) Als solches bringt er die volle, das gesammte Leben bestimmende Erkenntniß der Wahrheit, die mit der Erkenntniß des Vaters im Sohne gegeben ist. b) Der spezifische Inhalt der neuen Gottesoffenbarung in Christo faßt sich aber dahin zusammen, daß Gott Liebe ist. c)

a) Schon in der ältesten Ueberlieferung stellt sich Jesus dar als den Vermittler der wahren Gotteserkenntniß, der darum den Menschen (in geistigem Sinne) das Licht bringt (§. 20, a). Diese Seite der Wirksamkeit Jesu muß aber bei Johannes besonders hervorgekehrt werden; denn wenn das höchste Heilsgut oder das wahre Leben in der Erkenntniß besteht, so bedarf es zur Erlangung desselben eines Erleuchtungsmittels. Das Licht, das diese Erkenntniß vermittelt, ist das zum Leben gehörige Licht (8, 12: τὸ φῶς τῆς ζωῆς). Nur wer selbst die Erkenntniß hat, kann sie aber Anderen mittheilen, nur das Leben der wahren Gotteserkenntniß, das im Logos war, konnte das Licht der Menschen sein (1, 4: ἡ ζωὴ ἣν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων), weshalb sich auch Jesus den Lichtspender für die Welt im geistigen Sinne nennt (9, 5. 12, 35 f. 46, vgl. Matth. 5, 14), wie es die Sonne im physischen ist (11, 9).¹⁾ In ihm ist das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt gekommen (1, 9). Wer zu ihm kommt, dessen wahres Wesen wird dadurch aufgedeckt (3, 19 ff.), wer ihm nachfolgt, der wandelt nicht in der Finsterniß, in der man Weg und Steg verliert (12, 35), sondern wird ein Kind des Lichts, ein Erleuchteter (v. 36, vgl. Luc. 16, 8. Eph. 5, 8). Da nunmehr also das Licht in der Welt scheint, von der Finsterniß nicht überwältigt, vielmehr dieselbe fortgehend überwältigend (1, 5. I, 2, 8), so ist Gott nicht mehr in Finsterniß gehüllt, sondern steht im vollen Licht der Offenbarung vor uns (I, 1, 7), so daß die Botschaft, die wir von Christo gehört haben, dahin formulirt werden kann, daß er selbst Licht, d. h. durch und durch offenbar geworden ist, daß nichts Dunkles, Unerkennbares mehr in ihm zurückbleibt (v. 5).²⁾ Nun brauchen

eine ihre Erfüllung von selbst wirkende ἐντολή in sich, es wirkt darum reinigend (15, 3; vgl. 13, 10) und das ganze sittliche Leben bestimmend. Dies thut es aber auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu (§. 21, c), wie sich denn hieran die allgemein urapostolische Lehranschauung anschließt, nach welcher die sittliche Wiedergeburt auf das Wort der evangelischen Verkündigung zurückgeführt wird (§. 46. 52. 128).

1) Ueber die älteren Mißdeutungen der Stelle 1, 4 vgl. m. joh. Lehrb. S. 38—41. Wenn es Benschlag mit seiner Erklärung S. 430 Ernst nähme, müßte er nothwendig zu der richtigen Erklärung der ζωὴ kommen, die er stets energisch ablehnt; denn eine Lebensfülle, die sich auf dem Wege der Erleuchtung von Vernunft und Gewissen selbst mittheilt, kann nur das Leben der vollen Gotteserkenntniß sein. Dagegen zeigt das Spiel, das Mössgen, S. 507 mit beiden Begriffen treibt, nur aufs Neue, wie fern solche selbstgemachte Reflexionen der schlichten Klarheit des johanneischen Wortlauts bleiben. — 2) Die Beziehung dieses Satzes auf die Heiligkeit Gottes (vgl. noch Meßner, S. 346) ist unmöglich, da diese bereits im N. T. offenbart ist und nicht der spezifische Inhalt der apostolischen ἀγγελία sein kann. Wenn man sagt, diese Wahrheit bilde doch

wir nicht mehr im unerleuchteten Zustande (ἐν τῷ σκότει) zu wandeln (I, 1, 6), in dem die Finsterniß unsere Augen blind macht, daß wir unser Ziel verfehlen (I, 2, 11); und sofern alle wahre Erkenntniß nothwendig das ganze Leben bestimmt (§. 146, c), muß das Erleuchtetsein (ἐν τῷ φωτί εἶναι) des Menschen an seinem sittlichen Wandel erkannt werden (I, 2, 9 ff.).

b) Alles wahre Erkennen ist aber ein Erkennen der Wahrheit; dieses bildet daher das Charakteristikum der Christen (I, 2, 21. II, 1; vgl. §. 107, a). Sollte Christus also Vermittler des Lebens werden, das in der wahren Erkenntniß besteht, so mußte er Vermittler der Wahrheit sein (14, 6: ἐγὼ εἶμι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). Dazu war er ja gekommen, daß er der Welt die Wahrheit bezeuge (18, 37; vgl. 8, 40). Unter der Wahrheit versteht auch Johannes keineswegs die Summe alles dessen, was wahr ist, sondern den wirklichen Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung von Gott wissen (vgl. §. 65, b. Anm. 5), also das wahre Wesen des ἀληθινός (I, 5, 20).³⁾ Wenn der in Jesu fleischgewordene Logos selbst voll Wahrheit war (1, 14) und darum der Welt die Wahrheit vermitteln konnte (v. 17), so wird dies v. 18 ausdrücklich dadurch erklärt, daß er als ein Eingeborener, der selbst göttlichen Wesens war, allein auch Gottes bis dahin von Keinem geschauten Wesen der Welt deuten konnte. Eben weil der Inhalt der Wahrheit das göttliche Wesen selbst ist, das (wahrhaft erkannt) durch sich selbst eine das Leben bestimmende Macht ausübt (§. 146, c), hat die Wahrheit die Macht, von der Knechtschaft der Sünde freizumachen (8, 32; vgl.

die wesentliche Basis des Christenthums, so bestätigt man nur unsere Behauptung, da das, was die Basis (d. h. die Voraussetzung) der christlichen Heilsverkündigung ist, eben nicht ihr Inhalt sein kann. Ebenso willkürlich ist aber die Deutung Benschlags (II, S. 422. 38) auf die unbedingte Gutheit, die heilige Liebe, oder gar Nösgen's auf Gottes rückhaltlose Liebeserweisung (S. 513). Alle diese Deutungen haben in der biblischen Symbolsprache keinen Halt (vgl. m. joh. Lehrbegriff, S. 42—45), sie setzen den Parallelsatz zu einer nichtsagenden, ja, sofern derselbe dann das Vorhandensein von etwas Unheiligem in Gott erst noch negiren will, fast blasphemischen Tautologie herab, und machen den parallelen Ausdruck in v. 7 schlechthin unverständlich. Dagegen haben wir hier eine natürliche Wendung der schon im A. T. (vgl. Jes. 49, 6 und dazu Act. 13, 47. Luc. 2, 32) und bei Paulus (§. 102, a. Anm. 1. d) geläufigen Symbolik, da das Licht, das zu erleuchten vermag, auch selbst überall sichtbar ist und darum zugleich Bild des in Christo sich vollkommen offenbarenden Gottes. Wenn man behauptet, daß bei dieser Auffassung der Stelle willkürlich ἐν Χριστῷ ergänzt werde, so handelt ja die evangelische Verkündigung nach v. 1—3 nur von Christo, kann also nur sagen wollen, was in und mit ihm gegeben ist.

3) Die ἀλήθεια ist keineswegs die Erkenntniß, sondern das Object derselben und darum nicht etwa identisch mit der (richtig gefassten) ζωή, sondern die Offenbarung der Wahrheit ist die Voraussetzung der letzteren. Häufig steht ἀλήθεια auch von dem, was mit dem Wesen der bezeichneten Sache vollkommen übereinstimmt (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ: 17, 19; ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ: I, 3, 18. II, 1. III, 1; προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ: 4, 23 f.; vgl. II, 4. III, 3) und was sonst durch das Objectiv ἀληθινός bezeichnet wird (1, 9. 4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 15. 1. 17, 3. 19, 35. I, 2, 8; vgl. Apof. 3, 7. 14. 6, 10). Vgl. 6, 55: ἀληθῆς βρῶσις.

v. 34. 36) und ein gottgeweihtes Leben zu bewirken (17, 17).⁴⁾ Gott ist nämlich auch hier seinem Wesen nach sowohl *dikaios* (I, 2, 29), sofern er jedem zutheilt, was ihm zukommt, also z. B. seiner Verheißung treu dem bußfertigen Sünder seine Sünde vergiebt (1, 9), als der Heilige schlechthin (2, 20), wie in der Apokalypse (§. 133, a).⁵⁾ Wohl ist seine Gerechtigkeit und Heiligkeit schon im A. T. offenbar gewesen; aber in Christo, dem Gerechten (I, 2, 1; vgl. 16, 10), der rein von aller Sünde war (I, 3, 5. 3: *ἄνους*; vgl. 8, 46), ist dieselbe doch erst zu lebensvoller Anschauung gekommen. Wie daher in den synoptischen Reden Jesu seine Selbstdarstellung in seinem Wandel als vorbildlich erscheint (§. 21, d), so ist sie auch hier ein wirksames Vorbild (I, 2, 6. 3, 3), da jeder, der in ihm, dem Sündlosen, bleibt, nicht sündigt (v. 5 f.).⁶⁾

c) Aber Christus bringt auch eine neue Gottesoffenbarung.⁷⁾ Was

4) Daher erkennt man das innere Bestimmte durch die (in die Erkenntnis aufgenommene) Wahrheit, das *ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι*, nicht bloß an aller Negation der Lüge (I, 2, 21), sondern auch an dem sittlichen Verhalten des Menschen (I, 3, 19). Daher kann auch von einem Wandel in der Wahrheit (III, 4) oder einem Thun der Wahrheit (3, 21. I, 1, 6) die Rede sein, wie von einem Sein der Wahrheit in uns, das allen Selbstbetrug und alle Lüge ausschließt (I, 1, 8. 2, 4). Die Wahrheit ist also auch hier ein sittliches Prinzip, wie bei Paulus (§. 65, b. Anm. 5), aber nicht sofern ihr Inhalt der offenbar gewordene göttliche Wille ist, wie dort, sondern sofern die wahre Gotteserkenntnis nothwendig bestimmend für das (sittliche) Leben ist. Daneben steht *ἀλήθεια* von der subjektiven Wahrhaftigkeit (8, 44; vgl. *ἀληθής*: 3, 33. 5, 31 f. 7, 18. 8, 13 f. 17. 26. 19, 35. 21, 24. III, 12). — 5) Der gangbaren Beziehung des *τοῦ ἁγίου* auf Christus (vgl. noch Geß, S. 525), die auch durch das ebenso streitige *αὐτός* in v. 27 nicht zu erweisen ist, steht entgegen, daß Christus wohl 6, 69 *ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ*, aber nie der Heilige schlechthin heißt. Auch liegt der Grund, weshalb Gott hier als der Heilige bezeichnet wird, darin zu Tage, daß er nur als solcher die Christen mit dem Salböl zu seinem heiligen Eigenthum weihen kann. Ebenso wird er 17, 11 als *πάτερ ἁγίε* angerufen, wo es sich darum handelt, daß er, der selbst von aller kreatürlichen Unreinheit abgesondert ist (vgl. §. 45, d), die Jünger bewahren soll, damit sie nicht von der Welt verführt und besetzt werden. Wenn er aber v. 25 als *πάτερ δίκαιε* angerufen wird, so bezieht sich das nicht einfach auf die Vollendung des Heiles der Jünger (Ritschl II, S. 118), sondern ausdrücklich darauf, daß er kraft seiner richterlichen Gerechtigkeit den Gläubigen ein anderes Schicksal gewährleistet, als der Welt, die ihn nicht erkannt hat (vgl. 5, 30. 7, 24. 8, 50). Auch I, 1, 9 ist die Rede davon, daß er den bußfertigen Sünder eben als solchen behandelt und anders als den unbüßfertigen. — 6) Natürlich ist die Grundvoraussetzung der in Christo gegebenen Gotteserkenntnis die Erkenntnis Christi selbst, seiner Sendung vom Vater (17, 3. 23), seines uranfänglichen Seins (I, 2, 13 f.), seines Ausgangs vom Vater (17, 8), seiner Einheit mit dem Vater (10, 38), kraft welcher man in ihm den Vater sieht (14, 9) und hat (I, 2, 23. II, 9). Nur wer ihn erkannt hat, der hat den Vater erkannt (8, 19), so daß Christus denen, die ihn nicht und in ihm Gott nicht erkannt haben, die Gotteserkenntnis überhaupt abspriicht (7, 29. 8, 55. 15, 21. 16, 3). Daher bildet 17, 25 das Erkennen seiner Sendung den Gegensatz zu dem Nichterkennen Gottes.

7) Diese besteht freilich nicht in neuen Aufschlüssen über das transcendente Wesen Gottes (Scholten, S. 77). Sie lehrt also nicht erkennen, daß er als geistiges und unsichtbares Wesen doch als absolute Thätigkeit zu denken sei (Baur, S. 354—56. 403 nach 5, 17), oder daß er das Leben sei, wie Frommann, S. 91. Köstlin, S. 75.

offenbar geworden ist in der Sendung des eingeborenen Sohnes, in welchem Gott den höchsten Gegenstand seiner Liebe um des Heiles der Menschen willen dahingegeben hat, wird I, 4, 9 f. ausdrücklich als das Wesen der Liebe selbst bezeichnet, wie Ev. 3, 16 f. als die Liebe Gottes, die darum auch I, 4, 16 als Gegenstand der christlichen Erkenntniß genannt wird (17, 23). Den ganzen Inhalt dieser neuen Gottesoffenbarung faßt der Apostel zusammen in den Satz: Gott ist Liebe (I, 4, 8. 16); und die Erkenntniß des im Lieben sich offenbarenden Wesens Gottes erweist sich auch hier als eine lebendig wirksame, sofern sie mit Nothwendigkeit in uns Liebe erzeugt (v. 8. 11. 19). Daß die Sendung des Sohnes, welche die messianische Zeit herbeiführt, die vollendete Liebesoffenbarung Gottes involvirt, ist auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu nicht fremd; nur liegt es dort mehr implicite in der Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichgenossen (§. 20), als welcher er auch hier erscheint (I, 2, 15 f.; vgl. Ev. 4, 21. 23. 20, 17), sofern seine gebende (I, 3, 1) und vergebende Liebe (I, 2, 1. 12 f.) ihnen gewiß ist.⁸⁾ Aber auch dort ist es die Liebesoffenbarung des Vaters, welche seine Kinder antreibt, ihm im Lieben ähnlich zu werden (§. 25, a). Und nicht nur in der Thatsache der Sendung des Sohnes offenbart sich uns die Liebe Gottes, sondern, da man auch hier im Sohne den Vater sieht, erkennt man das höchste göttliche Lieben unmittelbar in dem Lieben Christi selbst (I, 3, 16; vgl. 15, 9. 13); und wie Christus in der synoptischen Ueberlieferung thut (§. 25, d), gerade so stellt er auch hier seine demüthig dienende (13, 14 f.) und sich selbst aufopfernde Liebe

Reuß, II. S. 434 aus I, 5, 20 schlossen, obwohl diese Stelle nach §. 145, b. Anm. 5 gar nicht auf Gott gehen kann, oder daß er Licht sei, wie dieselben nach der mißdeuteten Stelle I, 1, 5 (vgl. Anm. 2) annehmen, oder daß er Geist sei, was Frommann, S. 101. Köstlin, S. 77 in Ev. 4, 24 finden. In dieser Stelle beruft sich Jesus auf eine den Juden und Samaritern gemeinsame Gotteserkenntniß, die sich aber, wie alle wahre Gotteserkenntniß, dadurch wirksam erweisen soll, daß man den als geistiges Wesen erkannten auch in geistiger Weise anbetet (v. 23 f.). — 8) Ebenso wird bei Petrus die begonnene Erfüllung der messianischen Verheißung als eine Gabe göttlicher Huld betrachtet (§. 45, d), und im Hebräerbrief durch die Stiftung des neuen Bundes die Huld und Gnade Gottes seinem Volke wieder zugewandt (§. 124, a). Auch bei Paulus ist die Liebe Gottes Grund und Folge der neuen Gnadenanstalt (§. 75, c. 83, a); und es ist irrig, wenn Baur, S. 400 sagt, der johanneische Lehrbegriff unterscheide sich dadurch von dem paulinischen, daß dort die Liebe Gottes der höchste Begriff sei, während ihr hier noch immer die Gerechtigkeit gegenübersteht. Denn auch bei Johannes bleibt die Älteste Gerechtigkeitsoffenbarung nicht nur bestehen, sondern sie vollendet sich in Christo (not. b), wie ihm denn überhaupt das Christenthum keinen Gegensatz zum Ältesten Judenthum bildet (§. 141, a). Allerdings aber hat der Apostel der Liebe (§. 141, d) am klarsten und tiefsten die vollendete Offenbarung Gottes in Christo als seine Liebesoffenbarung erschaut. Und blicken wir von hier aus zurück auf den Satz, daß Niemand den Vater geschaut hat ohne durch Christum, so erbellt auch aus diesem Inhalt der vollendeten Gottesoffenbarung evident, daß derselbe nicht aus einer metaphysischen Speculation über die Unerkennbarkeit Gottes (vgl. Reuß II, S. 430 f.) geflossen, sondern die nothwendige Folge davon ist, daß erst in der messianischen Zeit und also durch den Messias das höchste Heilsgut gegeben ist, aus welches der Apostel jenes Schauen der Liebesoffenbarung Gottes erkannt hat.

(13, 34. 15, 12) zum Vorbild auf. Auch hier, wie not. b, wird die in seiner Selbstdarstellung gegebene Gottesoffenbarung bestimmend für unser sittliches Leben.

§. 148. Christus der Erretter der Welt.

Die Rehrseite des messianischen Werkes ist die Errettung von dem Verderben, welchem die Welt im Tode um der Sünden willen verfällt. a) Sie geschieht dadurch, daß Jesus, die Sünde der Welt sühnend, die Menschen durch sein Blut von der Schuldbefleckung reinigt. b) Erst wenn die Welt durch seine Lebenshingabe vom Tode befreit ist, kann sie das ewige Leben im Jenseits erlangen. c) Aber auch im spezifisch johanneischen Sinne vermittelt der Tod Jesu als höchste Liebesoffenbarung das ewige Leben. d)

a) Auch die johanneischen Christusreden, wie die synoptischen (§. 22, a), gehen davon aus, daß der Messias nicht nur die Heilsvollendung, sondern auch die Errettung zu bringen habe (3, 17. 12, 47; vgl. 5, 34. 10, 9), und setzen den Begriff der σωτηρία als einen bekannten voraus (4, 22), so daß nur an die zur messianischen Zeit erwartete Errettung von dem Verderben oder vom Tode gedacht werden kann. Wer in seinen Sünden, d. h. mit ihrer Schuld behaftet, stirbt (8, 21. 24), der ist verloren; die unvergebene Sünde führt zum Tode (I, 5, 16).¹⁾ Allerdings entspricht es seiner Anschauung von einem bereits gegenwärtigen ewigen Leben, daß Johannes auch umgekehrt das Verderben, welches die Sünde unmittelbar mit sich bringt, als den Tod bezeichnet (vgl. übrigens schon §. 28, c), aus welchem die Gläubigen schon jetzt zum Leben übergehen (5, 24), während die Sünder darin bleiben (I, 3, 14). Aber das definitive Verderben beginnt doch erst jenseits des leiblichen Todes, da man nur durch die Auferstehung davon errettet wird (6, 39), während die, welche das Heil nicht erlangen, in ihm hoffnungslos vergehen (I, 2, 17). Allerdings verliert nun, wonach für die, welche das höchste Heilsgut, das ewige Leben, bereits empfangen haben, der leibliche Tod eo ipso alle Bedeutung (vgl. §. 146, a); aber es liegt in der Natur der Sache, daß der Mensch, der nach göttlichem Urtheil dem Tode verfallen ist, jenes Leben gar nicht empfangen kann, daß also die Errettung vom Tode der Mittheilung des Lebens zur Seite gehen muß.

1) Auch unser Apostel hat also den im N. T. wurzelnden, in allen Ntl. Lehr- tropen wiederkehrenden Begriff der σωτηρία festgehalten; auch ihm ist der gottgesandte Sohn oder der Messias der Erretter der Welt (4, 42. I, 4, 14). Auch ihm ist diese Errettung eine Errettung von dem Verderben (ἀπώλεια: 17, 12), da das μὴ ἀπολέσθαι und σωθήναι (3, 16 f.) Wechselbegriffe sind, oder eine Bewahrung vor dem Verderben der Seele (12, 25; vgl. §. 34, c). Auch er theilt mit der gesamten Ntl. Lehre (§. 50, d. 57, d. 66, d. 122, d) die Ntl. Anschauung, wonach der Tod und zwar der leibliche Tod Strafe der Sünde ist, was Frommann, §. 308 vergeblich leugnet. Eben so wenig verleugnet er die Anschauung, wonach leibliche Uebel Folge der Sünde sind (vgl. Matth. 9, 2). Dieselbe wird 9, 3 nur in einem bestimmten einzelnen Falle betritten, 5, 14 dagegen aufs Bestimmteste vorausgesetzt.

b) Johannes hat sich keineswegs eine neue Erlösungstheorie gebildet, wie sie Frommann, S. 450—54 und Köstlin, S. 182 ihm zuschreiben, sondern er schließt sich gerade hier den gangbaren apostolischen Lehrtropen durchweg an. Schon das sicher in seiner Grundlage echte Täuferwort vom Lamm Gottes (1, 29) geht auf das schweigsam duldende Lamm aus Jes. 53, 7 (vgl. Ritschl II, S. 67); doch hat der Evangelist die ursprünglich aus Jes. 53, 11 entlehnte Vorstellung des Sündetragens bereits dadurch erläutert, daß der Gottesknecht durch sein (Todes-) Leiden die Sünde der Welt hinwegnimmt.²⁾ Die Art, wie dies geschieht, erläutert er selbstständig dadurch, daß er Christus bezeichnet als Urheber der Sühne für unsere Sünden (*ἵλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*: I, 2, 2. 4, 10), wobei offenbar sein Tod unter dem Gesichtspunkt des Sühnopfers (Lev. 6, 23. 5, 16. 18; vgl. *κρίος τοῦ ἵλασμοῦ*: Num. 5, 8) aufgefaßt ist, dessen Blut expiatorische Kraft hat und von der Schuldbefleckung reinigt (I, 1, 7. 9; vgl. S. 123, a. 134, a).³⁾ Insbesondere ist wohl, wie im Hebräerbrieft, an das Sühnopfer des großen Versöhnungstages gedacht (Lev. 23, 27 f. 25, 9: *ἡμέρα ἑξίλασμοῦ*), da auch hier wie dort der Sohn Gottes als der sündlose (I, 3, 5. 2, 1; vgl. S. 119, b) Hohepriester die Sünden wegnimmt, indem er sich selbst zum Opfer weicht, um die Jünger in Wahrheit in den Stand unbesetzter Heiligkeit zu versetzen (17, 19; vgl. S. 121, a. 123, b), und als der Fürsprecher beim Vater (*παράκλητος*: I, 2, 1) die durch die Sühne (v. 2) erwirkte Ver-

2) Die Annahme, daß der Evangelist Jesum 1, 29 als das wahre Passahlamm darstellen wolle (vgl. noch Scholten, S. 134. Schenkel, S. 384), fällt von selbst fort, wenn seine Bestimmung des Todestages Jesu die geschichtlich richtige ist und 19, 36 die Stelle Psalm 34, 21 gemeint. Auch Beyschlag I, S. 390 findet ohne Grund hier eine Verbindung von Jesaja 53, 7 mit dem Gedanken an das Passahopfer. Das Bild des jesajanischen Lammes fanden wir bei Petrus und in der Apokalypse (S. 38, d. 49, a. 134, a). Das *αἶψα* aber kann nach I, 3, 5 und dem sonstigen johanneischen Sprachgebrauch nur im Sinne von hinwegnehmen, auch nicht von „auf sich nehmend hinwegnehmen“ (Geß, S. 522) verstanden werden. Dabei handelt es sich aber nicht um die Befreiung von unsittlichem Wesen (Baur, S. 396. Schenkel, S. 387. Beyschlag II, S. 443), sondern um das Hinwegnehmen der Sündenschuld, wie schon der Plural in I, 3, 5 zeigt, weil derselbe auf die begangenen Sünden hinweist, die uns mit Schuld belasten. Erst v. 6 ist davon die Rede, wie die Offenbarung Christi als des Sündlosen in uns auch die faktische Sündlosigkeit wirkt. — 3) Die Beziehung des *καθαρίσεν* auf die Befreiung von der Sünde selbst (vgl. Schenkel, S. 386. Beyschlag II, S. 443) oder doch zugleich darauf (Geß, S. 522) ist kontertwidrig, sofern es sich bei dem Sündhaben (I, 1, 8; vgl. 9, 41. 15, 22. 24, 19, 11) überall um die begangenen Sünden handelt (I, 1, 10), die man als solche bekennt (v. 9), und die den Menschen mit Schuld beflecken. Die Behauptung, daß das vorübergehende *ἄν ἡμῖν τ. ἁμαρτ.* v. 9 diese Beziehung ausschliesse, ist hinfällig, da erst die Vergebung der begangenen Sünden in Gottes Augen von jedem uns noch anhaftenden Mangel an Gottwohlgefälligkeit (*ἀδικία*) reinigt. Zu dem Begriff des *ἵλασμός* vgl. Ritschl II, S. 211 und Geß, S. 516, der aber unbegreiflicher Weise leugnet, daß dabei Christus als Sündopfer gedacht sei, während Reuß (II, S. 495 f.), Schenkel, S. 386, Anm. 11 jede Beziehung des *ἵλασμός* auf den Begriff der Sühne bestreiten, und Beyschlag II, S. 442 auch hier ganz willkürlich die durch seinen Tod ermöglichte Befreiung von der Sünde als Vorbedingung unterschiebt, die doch jedenfalls bei dem *ὅλος ὁ κόσμος* (I, 2, 2) nicht eintritt.

gebung vor Gott zur Geltung bringt (§. 121, c).⁴⁾ Um seines Namens willen, der ihn als den verheißenen Heilmittler bezeichnet, haben die Gläubigen die Vergebung der Sünden (I, 2, 12; vgl. 1, 9).

c) Sofern Jesus durch sein im Tode vergossenes Blut die Sünden sühnt und dadurch die Welt errettet von dem Verderben, welches der Tod dem Sünder bringt, stirbt er zum Besten (*ὑπέρ*) der Menschen (11, 51 f.);⁵⁾ und der Apostel erklärt das Wort des Kajaphas für ein prophetisches, wonach der Eine sterben sollte, damit nicht das ganze Volk verderbe (v. 50; vgl. 18, 14). In diesem Sinne gereicht sein (in den Tod gegebenes) Fleisch dem Leben der Welt zu gut (6, 51), indem es dasselbe von dem Tode errettet, dem es um ihrer Sünde willen verfallen war. Wie Speise und Trank das Leben erhält, so wird sein Fleisch und Blut, das nur im gewaltigen Tode so getrennt erscheint (§. 27, b), zum Mittel, wodurch die dem (bleibenden) Tode verfallene Welt am Leben erhalten wird (v. 55). Es ist hier nicht von einer Strafübernahme die Rede, nicht einmal von einem Lösegelde, sondern von einem Liebesdienst, den Jesus der Welt durch seine Lebenshingabe leistet. Auch ist hier noch nicht an das Leben im spezifisch-johanneischen Sinne (§. 146) gedacht (wie Röstlin, S. 183 will), sondern an das ewige Leben im gangbaren Sinne (5, 39; vgl. §. 34, b), das mit der Auferstehung beginnt (v. 29) und auf ewig beseligt (4, 14. 36. 6, 27).⁶⁾ Allerdings hat der, welcher

4) Die eigenthümliche Verbindung, in welche I, 1, 7 die Reinigung durch das Blut des Sohnes Gottes mit der *κοινωνία* tritt, erinnert an die Betrachtung desselben als des Bundesblutes (§. 22, c. 49, c. 121, d), ohne daß dieser Gesichtspunkt weiter verfolgt wird. Nur in der Christengemeinschaft (*κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ* etc.) hat man Theil an dem messianischen Heilsgut der Sündenreinigung durch das Blut Christi; aber der Zusammenhang mit v. 6 lehrt, daß man nur so die Gemeinschaft mit Gott haben kann, mit dem ja kein Sündenbeflecker in die volle Bundesgemeinschaft treten darf. Auch 17, 19 findet Beyschlag I, S. 271 „unleugbar“ die ethische Heiligung des Herzens, die doch schon durch das parallele *καθαίρω* ausgeschlossen ist.

5) Die im zweiten Hemistich von 11, 52 erwähnte Sammlung der Gotteskinder aus den Heiden ist nicht eine Wirkung des Todes Jesu, sondern die beabsichtigte Folge desselben, sofern sie durch die Enthebung Jesu aus den Schranken des irdischen Lebens bedingt ist (12, 24). Wenn sich Jesus 10, 11. 14 als den guten Hirten darstellt, der seine Seele einsetzt zum Besten der Schafe, damit sie nicht, vom Wolfe geraubt, dem Verderben verfallen (v. 12), so ist hier noch nicht von der Heilsbedeutung seines Todes die Rede, sondern davon, daß er seine Lebensarbeit, die sein Volk erretten wollte, fortsetzt, auch wenn er sich damit unvermeidlich dem tödtlichen Hasse seiner Feinde preisgibt. — 6) Auch 6, 58 ist klar, daß das ewige Leben, welches das Essen des Lebensbrottes im Sinne von v. 51. 55 vermittelt, den Gegensatz bildet zu dem Sterben der Patriarchen. In diesem Sinne folgt das Leben 11, 25 auf die Auferstehung und steht I, 5, 16 dem Tode, wie 10, 28 das ewige Leben dem Verderben gegenüber (vgl. v. 10), in welchem der Zorn Gottes auf dem Menschen bleibt (3, 36). In diesem Sinne vermittelt die durch die eherner Schlange (Num. 21, 8 f.) typisch vorgebildete Kreuzerhöhung die Erlangung des ewigen Lebens (3, 14 f.), das v. 16 ausdrücklich den Gegensatz zum Verderben bildet (vgl. 12, 25). Nur durch eine sehr künstliche Exegese kann man auch diese Stellen auf den spezifisch-johanneischen Begriff des ewigen Lebens reduzieren, wie der Versuch von Reuß (II, S. 551) ausreichend beweist. Beyschlag I, S. 268 substituirt

das ewige Leben schon hier besitzt, selbstverständlich auch das ewige Leben in diesem Sinne; aber er könnte es eben nicht haben, wenn der Mensch um seiner Sünde willen dem Tode verfallen müßte.

d) Auffallen kann nur die Art, wie zuweilen in Stellen, wo von dem Tode Christi die Rede ist, neben dem Leben im Jenseits, das zunächst als die Frucht desselben erscheint, auch von dem ewigen Leben im Diesseits die Rede ist, dessen Empfang zwar auch durch jenen ermöglicht, das aber doch scheinbar auf ganz anderem Wege erst wirklich beschafft wird. So ist zwischen 6, 51 und v. 55, wonach der Tod Jesu das Leben im jenseitigen Sinne wirkt, unvermittelt von dem der Auferstehung vorhergehenden wahren Leben im Diesseits die Rede, das durch die Aneignung des blutigen Todes Jesu unmittelbar erworben wird (v. 53 f.); so wird das ewige Leben, das nach 3, 14. 16 durch den Tod Jesu erwirkt ist, v. 15 deutlich als ein im Glauben unmittelbar bejessenes betrachtet.⁷⁾ Dies erklärt sich aber dadurch, daß der Tod Jesu selbst nur der Höhepunkt in der Liebesoffenbarung Gottes ist, der seinen Sohn dahingegeben und ihm den Kelch des Leidens gereicht hat (3, 16. 18, 11), oder in der Liebesoffenbarung Christi selbst (15, 13. I, 3, 16). In diesem Sinne gehört also der Tod Jesu mit zur Vermittlung der neuen Gottesoffenbarung im Sinne von §. 147, c. Wie ohne ihn das volle Heil (das ewige Leben) objektiv nicht beschafft und also die Liebe Gottes nicht vollkommen offenbart wäre, so kann auch ohne seine subjektive Aneignung die Offenbarung Gottes nicht vollkommen erkannt und also das ewige Leben schon diesseits nicht vollkommen erlangt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus ist allerdings sein Tod die höchste Verherrlichung Gottes (12, 28; vgl. 17, 4. 13, 31 f.), wie die höchste Verherrlichung Christi selbst.⁸⁾

dem Tode, von dem 6, 51 die Rede ist, einfach die Auferstehung, Erhöhung und Verklärung, welche die Folge davon ist, um auch hier an eine geistige Neubelebung zu denken.

7) Auch I, 5, 16 ist von dem Leben im Gegensatz zum Tode als der Sündenstrafe die Rede, obwohl eben (v. 11—13) von dem Leben im spezifisch-johanneischen Sinne gesprochen war. Allein dort erklärt sich dies leicht, weil die Erkenntniß, welche das wahre Leben ist, eigentlich die Sünde ausschließt (§. 146, c), wo diese also trotzdem eingetreten ist, nur durch ihre Ueberwindung das Leben wiederhergestellt werden kann. Meistlich ist Ev. 3, 36 das Weibchen unter dem Zorn als Gegensatz des ewigen Lebens, das der Gläubige besitzt, gedacht, weil der Unglaube, der vom Leben ausschließt, dort als Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (I, 3, 23) gefaßt wird. War keine Schwierigkeit endlich macht es, wenn nach 10, 9 f. der durch Jesum vom Verderben Errettete die Weide findet, die ihm im positiven Sinne die rechte Lebensnahrung giebt. Diese doppelte Bedeutung der *ζωή* ergab sich von selbst dadurch, daß Johannes die eine aus der gangbaren apostolischen Lehrsprache aufgenommen, die andere selbstständig ausgeprägt hat (vgl. §. 141, a). — 8) Nur darf man letztere nicht mit Baur, S. 379—381 in dem doppel sinnigen *ὁμοδοῦναι* (3, 14. 8, 28. 12, 32) oder in dem *ὁμοῦλοῦναι* (12, 23. 13, 31) angedeutet finden, da jenes auf die durch den Tod vermittelte Erhöhung zum Himmel, dieses aber auf seine Anerkennung auf Erden hinweist (vgl. 11, 4. 17, 10 und dazu §. 145, a), die zwar, um eine allgemeine zu werden, seinen Tod voraussetzt (vgl. Anm. 5), aber nicht durch ihn bewirkt ist.

Drittes Kapitel.

Die Heilsaneignung.

§. 149. Der Glaube und die Gemeinschaft mit Christo.

Der Glaube, welcher die Bedingung der Heilsaneignung bildet, weil er erst die Erkenntniß zu einer vollkommenen macht, ist die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes ist.^{a)} Um zum Glauben zu gelangen, bedarf es einer Bezeugung des Glaubensobjekts, die aber willig angenommen werden muß und daher die verlangende Empfänglichkeit voraussetzt.^{b)} Indem der Gläubige in der Erkenntniß Gottes durch Christum ein Leben empfängt, das allein in Christo wurzelt, wird er sich bewußt, in Christo zu sein, und es kommt nun darauf an, daß er auch in ihm bleibe.^{c)} Dann allein bleibt Christus in ihm und wird in ihm immer aufs Neue der Quell der seligmachenden Gotteserkenntniß und des neuen sittlichen Lebens.^{d)}

a) Die subjektive Bedingung, von welcher die Erlangung des ewigen Lebens (3, 15. 6, 47. 20, 31) wie die Errettung vom Tode (8, 24), abhängt, wird zunächst häufig als der Glaube schlechthin bezeichnet. Im Munde Jesu kommt der Begriff ungleich häufiger vor, als in den synoptischen Reden; aber zunächst ganz wie dort (vgl. Marc. 11, 31. 13, 21) von dem Vertrauen, womit man sein Wort als wahr annimmt (5, 46 f., vgl. 3, 12. 5, 38. 8, 45 f. 14, 11).¹⁾ Wird dieser Glaube bezogen auf die Thatsache, welche das Wort aussagt, so ist er die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Thatsache (9, 18. 11, 26); und da der Hauptinhalt der Aussagen Jesu sein Zeugniß über seine Person ist, so wird der Glaube von selbst zu der Ueberzeugung davon, daß er ist, was er zu sein behauptet, die sich dann im Bekenntniß zu ihm als dem Christ (9, 22) oder dem Sohne Gottes (I, 4, 15) den Ausdruck giebt.²⁾ Der Grund, weshalb bei Johannes im Glaubens-

1) So glaubt man Gott, wenn man das Zeugniß für wahr annimmt, das er ablegt (I, 5, 10); man glaubt der Schrift (2, 22) oder einer Botschaft (12, 38 nach Jes. 53, 1) oder einem Prophetengeist (I, 4, 1); vgl. §. 40, c. 139, b. Anm. 2. Selten steht es, wie so oft in den älteren Evangelien (§. 29, c), vom Gottvertrauen überhaupt (11, 40. 14, 1); und auch 14, 1 wird das parallele *πιστεύετε εἰς ἐπὶ* sofort im Folgen in das Vertrauen auf die Untrüglichkeit seines Wortes umgesetzt, sofern nach v. 2 Jesus das eben Gesagte nicht gesagt hätte, wenn es anders wäre. Daß in der Ueberzeugung von der Wahrheit des Wortes Jesu immer ein Moment des Vertrauens mitgesetzt, zeigt die obige Darlegung, aber daß darum in dem Glauben bei Johannes immer das Vertrauen auf die Liebe Gottes in Christo das vorherrschende Moment sei (Frommann, S. 557. Beyschlag II, S. 448), ist eine völlig unbegründbare Behauptung. — 2) Jesus fordert den Glauben an seine göttliche Sendung (11, 42. 17, 8. 21), an seine Herkunft vom Vater (16, 27; vgl. v. 30), an seine Einheit mit

begriff das Moment, das bei Paulus (§. 82, d) und im Hebräerbrieff (§. 125, a) nur die eine Seite desselben bildet, wie nur noch in der Apokalypse (§. 135, b) und bei Iacobus (§. 52, c), zur ausschließlichen Geltung gekommen ist, liegt offenbar darin, daß ihm das Leben der wahren Gotteserkenntnis das höchste Heilsgut ist (§. 146). Die Erkenntnis ist nämlich erst eine vollkommene, wenn die zuversichtliche Ueberzeugung eintritt von der Wahrheit des Erkannten, so daß Alles, was §. 147, b Anm. 6 als Gegenstand der Erkenntnis erschien, nach Anm. 2 auch Objekt des Glaubens sein muß. Eine auf syllogistischem Wege gewonnene Erkenntnis ist freilich immer durch sich selbst evident, sie trägt den Beweis für ihre Wahrheit und damit die zuversichtliche Gewißheit derselben in sich selbst. Nicht so die intuitive Erkenntnis, von welcher der Apostel redet, deren Gegenstand die in Christo geschaute Gottesoffenbarung ist. Diese Erkenntnis ist eine unmittelbare; daher kann jede Möglichkeit der Selbsttäuschung nur ausgeschlossen werden, indem die zuversichtliche Ueberzeugung von ihrer Wahrheit hinzutritt, und so die Erkenntnis eine vollkommene wird (17, 8. I, 4, 16). Erst durch den Glauben wird sie so vollkommen angeeignet, daß sie wirklich ein Moment in unserem Geistesleben, ja nach §. 146, c die eigentliche Grundmacht, das Lebensprinzip desselben werden kann.³⁾

dem Vater (14, 10 f.), an seine Messianität und Gottessohnschaft (13, 19; vgl. 6, 69. 11, 27. 20, 31. I, 5, 1. 5); und der Apostel bekennt den Glauben an die Liebe Gottes (I, 4, 16), die in seiner Sendung offenbart ist (v. 9). Häufiger als in den synoptischen Evangelien ist darum von dem Glauben an ihn (εἰς ἑαυτὸν oder εἰς αὐτόν vgl. 6, 35. 2, 11) die Rede, nämlich über zwanzig Mal. Dennoch ist es durchaus irrig, wenn Neander, S. 893, Frommann, S. 560, Meßner, S. 350 behaupten, daß dadurch das Moment der mystischen Vereinigung mit Christo in den Glaubensbegriff hineinkommt. Der Glaube an den Sohn Gottes (3, 16. 18. 36. 6, 40; vgl. I, 5, 10) ist nach dem Zusammenhange von 9, 35—38 nichts Anderes als die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes sei (vgl. 6, 29), weshalb damit der Glaube an den Namen des Sohnes Gottes (3, 18; vgl. 1, 12. 2, 23. I, 5, 13) wechselt. Da diese Formel, die ganz synonym mit dem πῶς. τῷ ὀνόματι wechselt (I, 3, 23), nur besagen kann, daß man zuversichtlich glaubt, was der Name des Gottessohnes von Jesu aussagt, so erhellt schon hieraus, daß in der Verbindung mit εἰς c. Acc. nicht eine andere Grundbedeutung des Wortes, welche auf eine persönliche Beziehung zu Christo hinweist, indiziert ist, wie ja auch das πῶς. εἰς αὐτόν 8, 30 mit αὐτῷ (v. 31) wechselt. In der Formel πιστεύειν εἰς τὸ πῶς (12, 36) ist ohnehin klar, daß es sich nur um ein Ueberzeugtsein von der durch τὸ πῶς ausgedrückten Qualität Jesu handeln kann. — 3) Nun ist die Erkenntnis freilich ein fortgehender Prozeß, sie bringt stufenweise tiefer und immer tiefer in das Geheimnis der Gottesoffenbarung in Christo ein, obwohl sie auf jeder Stufe bereits Erkenntnis genannt wird (§. 141, c). Sie kann aber nur fortschreiten, wenn sie auf jeder Stufe durch den Glauben eine zuversichtlich gewisse geworden ist; und in diesem Sinne ist jeder Fortschritt der Erkenntnis auch wieder durch den Glauben bedingt (6, 69. 10, 38). Mit der Erkenntnis muß aber auch der Glaube fortschreiten, sofern er immer höhere Erkenntnisse aneignet und den Gläubigen ihres Besizes zuversichtlich gewiß macht. Es giebt demnach Stufen des Glaubens wie des Erkennens, obwohl derselbe ebenfalls auf jeder Stufe bereits Glaube genannt wird. Die Jünger glauben bereits (1, 42. 46. 51), und doch gelangen sie 2, 11 zum Glauben auf einer höheren Stufe. Petrus bekennt ihren Glauben (6, 69), und doch sucht sie Jesus (11, 15. 14, 10 f.) erst zum Glauben zu führen (vgl. 13, 19. 14, 29). Sie

b) Damit es zu einer jeden Gedanken an Täuschung ausschließenden, zuversichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit der erkannten Heilsthatsache komme, bedarf es einer Bezeugung derselben (1, 7 f. 15). Erst wenn andere schlechthin glaubwürdige Zeugen es bestätigen, daß sie gesehen haben, was der Einzelne auf intuitivem Wege erkannt zu haben glaubt, kann er selbst dieser Erkenntniß zuversichtlich gewiß werden.⁴⁾ In diesem Sinne hat der gottgesandte (1, 6. 33. 3, 28) und daher glaubwürdige Täufer der Wahrheit (5, 33) oder Jesu (3, 26) Zeugniß gegeben, weil er durch die eigene Erfahrung, die er bei der Taufe Jesu gemacht hatte, dazu befähigt war (1, 32 ff.). Aber Jesus bedarf seines Zeugnisses nicht (5, 34), da der Vater selbst für ihn zeugt, theils in der heiligen Schrift (v. 37), theils in den Werken, die er ihm zu thun giebt (8, 18; vgl. 5, 36. 10, 25).⁵⁾ Aber trotz solchen Zeugnisses wirkt die Selbst-

versichern endlich, zum Glauben gelangt zu sein (16, 30), und kommen doch erst später zum vollen Glauben (20, 8; vgl. 2, 22. 20, 29). Anders glaubt der Königische 4, 47, anders v. 50, anders v. 53; die Jerusalemiten glauben (2, 23) und glauben im höheren Sinne doch noch nicht (3, 12); es giebt Jünger, die als solche glauben und nach dem Urtheil Jesu doch nicht glauben (6, 60. 64); ein anderer ist der grundlegende Christenglaube (1, 3, 23), ein anderer der weltüberwindende (1, 5, 1. 4). Dennoch wirkt der wahre Glaube auf jeder Stufe unmittelbar ewiges Leben (*ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον*), weil er auf jeder Stufe das Erkennen zu dem wahrhaften macht, in welchem das ewige Leben besteht, was Venschlag II, S. 449 vergeblich leugnet, da nirgends jene Wirkung des Glaubens von einer besonderen Art oder einem Maße des Glaubens abhängig gemacht wird. Seine Behauptung, daß Glauben und Erkennen nur verschiedene Seiten derselben von Gott erzeugten Bewegung des menschlichen Geistes seien (S. 451), ist eine gänzlich unbegründbare.

4) Auch sonst bezeichnet das *μαρτυρεῖν* eine solche Bezeugung aus eigener Erfahrung (4, 39. 44. 12, 17. 19, 35. 21, 24. III. 3. 6. 12). Nur uneigentlich ist I, 5, 7 f. von dem Zeugniß des Wassers und des Blutes die Rede, sofern jenes das durch den Täufer bezeugte Taufwunder ist (1, 32 ff.), dieses die durch den Apostel bezeugten, mit der Weissagung übereinstimmenden Modalitäten des Todes Jesu sind (19, 35 ff.). Aber im Grunde ist beides doch ein Zeugniß Gottes (I, 5, 9), der dem Täufer das Herabkommen des Geistes auf Jesum sehen ließ und durch diese Ereignisse Jesum als den verheißenen Messias erwiesen hat. Nur noch in der Apokalypse tritt das Zeugniß so bedeutungsvoll auf, wie hier, indem Christus der Zeuge der zukünftigen Dinge ist, und die Offenbarung sein Zeugniß heißt (§. 135, d). Ebenso giebt Jesus auch hier der Wahrheit Zeugniß (18, 37), weil er nur bezeugt, was er selbst beim Vater geschaut hat (3, 11. 32). — 5) An sich darf man Jesu glauben um seines Wortes willen (4, 41), und man soll es thun, wenn man sich nicht unverzeihlicher Sünde schuldig machen will (12, 48. 15, 22), denn sein Zeugniß ist wahr (8, 14), wie jeder aus seiner Selbstlosigkeit und Sündlosigkeit erkennen kann (7, 18. 8, 45 f.). Will man aber, weil ja sein Zeugniß sich wesentlich um das Wesen und die Bedeutung seiner Person dreht, auf ihn den Grundsatz anwenden, der in menschlichen Dingen allerdings gilt, daß Niemand in eigener Sache zeugen darf (5, 31. 8, 13), so kann sich Jesus auch auf Gott als den Zeugen berufen, dessen Zeugniß unbedingt wahrhaftig ist (5, 32), und der von ihm zeugen kann, weil er ihn kennt (10, 15). Später werden seine Jünger zeugen, die seine Selbstoffenbarung geschaut haben (15, 27. I, 1, 2. 4, 14), was auch in der urapostolischen Predigt die eigentliche Aufgabe der Apostel ist (§. 42, a, vgl. 1 Petr. 5, 1. 2 Petr. 1, 16), und der Paraklet (15, 26. I, 5, 6), der ebenso durch unmittelbare Wahrnehmung dazu befähigt ist (16, 13). Endlich hat jeder

offenbarung Jesu, die ja auch selbst ein Zeugniß ist (vgl. Anm. 4. 5), den Glauben keineswegs mit zwingender Nothwendigkeit. Zunächst hören überall nur die sein Wort, welche, von einem inneren Bedürfniß getrieben, zu Jesu kommen oder ihm bleibend nachfolgen⁶⁾, und dieses Hören kann zum Glauben und damit zum Leben führen (5, 24); aber es führt keineswegs nothwendig dazu. Vielen selbst unter seinen μαθηται ist sein Wort zu hart, zu anstößig (6, 60); sie nehmen sein Wort wohl an, aber bezweifelnd es nicht als ihr Eigenthum (12, 47). Nur wo man fähig und willig ist, dauernd auf ihn oder auf seine Stimme zu hören (ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ: 5, 25. 10, 3. 16. 27. 18, 37. Apok. 3, 20), da wird sein Wort oder sein Zeugniß angenommen (3, 11. 32; vgl. Marc. 4, 20), und nun tritt das Erkennen und das Glauben ein (17, 8). Die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des intuitiv Erkannten kann Niemandem aufgezwungen werden; sie kommt nur auf Grund der verlangenden Empfänglichkeit zu Stande durch die freie That persönlicher Aneignung des Selbsterlebten oder wahrheitsgemäß Bezeugten.⁷⁾

c) Weil der Inhalt der seligmachenden Erkenntniß die Gottesoffenbarung in der Person Christi ist, so entsteht durch die persönliche Aneignung derselben im Glauben ein Verhältniß von Person zu Person; und hier beginnt die eigentliche Mystik der johanneischen Lehranschauung. Wie Jesus sich bewußt ist, im Vater zu sein, weil sein Leben in ihm wurzelt (§. 143, c), so ist der Gläubige in dem Sohne Gottes, der, weil er selbst der Wahrhaftige ist, uns die Fähigkeit gegeben hat, in ihm den Wahrhaftigen (d. i. Gott) zu erkennen, und so der Urheber ewigen Lebens für uns geworden ist (1, 5, 20). An dem neuen Leben, das ihnen damit aufgeht, werden die Gläubigen sich dessen bewußt, daß sie mit ihrem ganzen Sein in ihm wurzeln (14, 19 f.), wie die Rebe im Weinstock

Gläubige das Zeugniß Gottes in seinem eigenen Innern, sofern er erfährt, daß ihm Gott im Glauben an seinen Sohn wirklich das ewige Leben gegeben hat (1, 5, 10 f.). —

6) Im Anschluß an die Thatfache, daß die, welche sich irgendwie von Jesu angezogen fühlten, zu ihm kamen (1, 48. 3, 2. 26. 4, 30. 40. 6, 5. 10, 41), wird das Kommen zu ihm der Ausdruck für die verlangende Empfänglichkeit, welche die in der freien Selbstbestimmung liegende (3, 20 f. 5, 40) erste Vorbedingung des Glaubens ist (6, 35. 37. 44 f. 65), da die Unempfänglichen nicht im Stande sind, ihn anzuhören (8, 43. 47). Fühlt sich ihr Verlangen befriedigt, so wird jenes Kommen fortgesetzt, es kommt zur Nachfolge (6, 2. 8, 12. 10, 27), dem Zeichen der bleibenden Jüngerenschaft (μαθηται: 6, 66. 7, 3); vgl. §. 29, a. — 7) Darum wird diese bildlich dargestellt als ein Trinken des lebendigen Wassers (4, 10. 14, 7, 37), d. i. als ein Annehmen des Wortes Jesu (vgl. §. 146, d) oder als ein Essen des Lebensbrotes (6, 50 f. 57 f.), d. i. als ein Annehmen seiner Person als des Organs der Gottesoffenbarung (vgl. §. 146, c), oder als ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (v. 53—56), d. i. als eine Aneignung seines in den (Opfer-) Tod gegebenen Lebens als des Mittels unserer Errettung (vgl. §. 148 d). Wie das Verwerfen seines Wortes, das wesentlich für ihn selbst zeugt, ein Verwerfen seiner Person ist (12, 48), so ist das Annehmen desselben ein Annehmen seiner Person (5, 43. 13, 20, vgl. §. 29, b), ohne welches es nicht zum Erkennen derselben (1, 10 f.) und zum Glauben an sie (v. 12) kommen kann. Eben weil die gläubige Erkenntniß nur durch einen solchen Akt lebendigen persönlichen Ergreifens Christi und des in ihm gegebenen Heiles zu Stande kommt, kann sie auch für das gesammte Personleben eine Lebensmacht, ja das ewige Leben selber sein.

(15, 1. 5).⁸⁾ Wie aber der Glaube nur durch einen freien, persönlichen Akt der Annahme zu Stande kommt, so kann das Sein in Christo nur fort dauern, sofern es ein bewußtes und gewolltes ist, sich in beständiger persönlicher Hingabe an den, aus welchem der Gläubige sein neues Leben empfangen hat, immer aufs Neue verwirklicht.⁹⁾ Daher ermahnt Jesus zum Bleiben in ihm (v. 4). Wer nicht in ihm bleibt, in dem erstirbt das aus ihm (d. h. dem Schauen der vollen Gottesoffenbarung in ihm) empfangene neue Leben, und er verfällt dem Verderben (v. 6). Das Bleiben in ihm ist nicht der Glaube, aber es setzt das andauernde Glauben voraus, wie das Sein in ihm das Gläubiggewordensein.¹⁰⁾ Es ist die persönliche Hingabe an ihn, in welcher das neue Verhältniß zu Christo, welches der Glaube vermittelt hat, stets aufs Neue mit bewußter Selbstbestimmung vollzogen wird, und kann darum nach §. 141, d auch als Liebe zu Christo bezeichnet werden (14, 15. 21. 23 f.; vgl. 16, 27. 21, 15 ff.). Nur wo in solcher liebevollen Hingabe der Gläubige von Christo und von ihm allein empfangen will, da kann das Leben, das er in der durch ihn vermittelten Erkenntniß empfängt, fort dauern.

d) Wenn der Gläubige in Christo bleibt, so verspricht Christus, in ihm zu bleiben (15, 4); das Sein Christi in ihm ist der Korrelatbegriff zu dem Sein des Gläubigen in Christo (14, 20), wie Gott in Christo ist, weil Christus in ihm (§. 143, c). Wer durch die dauernde Aneignung seiner höchsten Liebesoffenbarung im Tode in ihm bleibt (6, 56, vgl. Anm. 10), in dem bleibt Christus, und er wird leben um seinetwillen (v. 57), d. h. weil der in ihm bleibende Christus ihm beständig sein Leben mittheilt.¹¹⁾ Man hat ihn selbst als die vollendete Gottesoffenbarung

8) Es ergibt sich daraus das Wahre, wie das Falsche an der gangbaren Ansicht, wonach der Glaube im johanneischen Sinne die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo involvirt vgl. Anm. 2). Jeder Gläubige ist in Christo; aber der Glaube an Christum und das Sein in Christo sind so verschieden, wie der Glaube an das Licht (12, 36) und das Sein im Lichte (1, 2, 9). Der Glaube ist die subjektive Bedingung des Seins in Christo, das erst eintritt, wenn die selige Folge des Glaubens eintritt, das ewige Leben, das Christus den Gläubigen vermittelt, wenn sie in ihm den Vater schauen. — 9) Auch das Sein des Sohnes im Vater ist damit an sich gegeben, daß er sein Leben vom Vater her hat; aber weil der Sohn dies stets willig und freudig anerkennt und festhält (§. 143, c), darf bei ihm nicht erst zwischen dem Sein und Bleiben in Gott unterschieden werden. — 10) Wie die wahre Jüngererschaft, deren Folge das Sein in Christo ist, nur dadurch entsteht und festgehalten wird, daß man in seinem Worte bleibt, sich dauernd von demselben bestimmen läßt (8, 31), so kann man auch nicht bleiben in ihm, wenn nicht seine Worte (15, 7) oder die evangelische Verkündigung von ihm, welche dieselben nur weiter giebt (1, 2, 24), in uns bleiben, da ja durch sie die Erkenntniß der Gottesoffenbarung in Christo, die das ewige Leben wirkt, vermittelt ist. Und wie das ewige Leben, mit dem das Sein in Christo gegeben ist, auch entstanden gedacht werden kann durch die gläubige Aneignung des in den Tod gegebenen Lebens Christi (6, 54, vgl. Anm. 7), so hängt das Bleiben in ihm nach v. 56 von der immer erneuten gläubigen Aneignung desselben ab. Wir haben in alledem nur den johanneischen Ausdruck für das treue Festhalten an dem Bunde der Jüngererschaft, das Christus auch bei den Synoptikern fordert (§. 30, b).

11) War das Bleiben in ihm immer verbunden mit dem Bleiben seiner Worte in uns (15, 7; vgl. Anm. 10), so bleibt ja in diesen er selbst, der sich in seinen Worten

in sich aufgenommen, und eben weil dieses höchste Objekt der anschauenden Erkenntniß zugleich eine lebendige Person ist, wird Christus nun der geistige Lebensmittelpunkt in uns, der alles Leben, auch das sittliche, mit seiner Wirkungskraft bestimmt. Nur wer in Christo bleibt, kann in der neuen sittlichen Lebensthätigkeit Frucht bringen (15, 4), weil er, ohne den wir nichts thun können, dann in ihm bleibt und diese Frucht wirkt (v. 5). Darum sündigt nicht (I, 3, 6), wer in ihm, dem sündlosen (v. 5), bleibt; und das Sündigen ist das Zeichen, daß man ihn nicht geschaut und durch die anschauende Erkenntniß in sein innerstes Leben aufgenommen hat, weil er sonst als die unser ganzes Sein bestimmende, alle Sünde ausschließende Lebensmacht in uns sein müßte. So hat Johannes, indem er unserem Sein in Christo das Sein Christi in uns zur Seite stellt, in eine allgemein christliche Ausdrucksweise (§. 62, c. Anm. 5) seine mystische Anschauungsweise (§. 141, d) hineingelegt, wonach jene von dem Centrum des ganzen Personlebens ausgehende Hingabe an die Gottesoffenbarung in Christo als ein Verhältniß von Person zu Person betrachtet wird, und sie dadurch zu einer ganz neuen Bedeutung umgestempelt.¹²⁾

§. 150. Die Gottesgemeinschaft und die Gotteskindschaft.

In der Gemeinschaft mit dem Sohne haben wir zugleich eine Gemeinschaft mit dem Vater, nach welcher wir in ihm sind und bleiben. a) Die Fortdauer dieser Gemeinschaft beweist sich dadurch, daß Gott in uns bleibt durch seinen Geist und uns zum treuen Festhalten am Bekenntniß befähigt. b) Von der anderen Seite wird die das ganze sittliche Leben bestimmende Wirkung der in Christo aufgenommenen Gottesoffenbarung vor-

offenbart, in uns. Hat man durch dieselben ihn erkannt und damit die in ihm gegebene Gottesoffenbarung, so ist die Wahrheit in uns (I, 1, 8. 2, 4); hat er den Gläubigen die in seiner Sendung offenbar gewordene Liebe Gottes kundgethan, so ist er selbst in ihnen (17, 26). — 12) Auch bei Paulus trat schon dem Sein in Christo das Sein Christi in uns zur Seite (§. 84, b); aber während bei ihm das Erstere durch das Letztere vermittelt ist, ist bei Johannes umgekehrt das Bleiben in Christo die Bedingung seines Seins in uns. Das hängt aber damit zusammen, daß dort die Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Mittheilung seines Geistes vermittelt gedacht ist, und ihr so gerade die mystische Unmittelbarkeit der johanneischen Vorstellung fehlt. Man hat zwar oft genug ohne weiteres diese Vermittlung der paulinischen Vorstellung in die johanneische hineingetragen (vgl. Biedermann, S. 262. Breysslag II, S. 452), aber ganz mit Unrecht. Nicht der Besitz des Geistes, sondern die Belehrung durch den Geist, sofern dieselbe Christum immer mehr erkennen lehrt als das, was er ist, nämlich als die volle Gottesoffenbarung, vermittelt nach I, 2, 27 das Bleiben (nicht in Christo, sondern) in Gott. Es hängt damit zusammen, daß bei Paulus nie, wie hier, direkt zum Bleiben in Christo ermahnt wird, weil wohl das durch die Mittheilung seines Geistes vermittelte Sein in Christo sich immer allseitiger verwirklichen muß, aber dies der Natur der Sache nach durch das Verhalten des Gläubigen nur bedingt, nicht bewirkt sein kann. Erst bei Johannes ist es zu einer mystischen Vereinigung mit Christo in vollem Sinne, zu einem Einssein der Person mit ihm gekommen. Dazu kommt, daß die johanneische Lehre dadurch völlig über die paulinische hinausgeht, daß sie von dem Sein in Christo zu dem Sein in Gott fortschreitet (§. 150).

gestellt als eine Zeugung aus Gott, in Folge derer wir aus ihm sind.c) Das Resultat derselben ist die Gotteskindschaft oder die sittliche Gottähnlichkeit.d)

a) Da Christus nichts Anderes ist und sein will, als die Offenbarung Gottes, und darum beständig im Vater ist, wie der Vater in ihm, so kann man nur in beiden zugleich sein (17, 21: καὶ ὁσὶς σὺ πατήρ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν). Bei dem Kommen zu Christo und der persönlichen Aneignung der in ihm gegebenen Offenbarung handelt es sich doch zuletzt um den lebendigen Gott selbst, dessen Schauen das ewige Leben ist. Das Bleiben im Sohne ist darum immer zugleich mit dem Bleiben im Vater verbunden (I, 2, 24), und dies Bleiben in Gott erkennt man an der im Gehorsam bewährten Liebe zu Gott (v. 4 f.), da es nur der Liebe eigen ist, ganz im Andern zu leben (vgl. §. 143, c. 149, c). Wer in Folge seines Seins in Christo die ganze Seligkeit des Gottschauens in ihm erfahren hat, der kann nicht anders, als sich mit seinem ganzen geistigen Leben in Gott versenken und in ihm leben, wie man in dem höchsten Gegenstand seiner Liebe lebt. Auf Grund dessen, daß der Geist immer mehr die volle Gottesoffenbarung in Christo erkennen lehrt, ermahnt der Apostel, dauernd in Gott zu bleiben (v. 27 f.). Da aber dies Bleiben in Gott ein stetes Sichversenken in sein Anschauen ist, so kann das damit gegebene Leben nur ein ewiges und unvergängliches sein, wie das Leben Christi in der Gemeinschaft mit dem Vater (I, 1, 2). Darum heißt es I, 2, 25, das Bleiben im Sohne und im Vater sei die Verheißung, die er uns gegeben, als er uns das ewige Leben verhieß.¹⁾ Allerdings aber ist diese Gemeinschaft mit dem Vater²⁾ nicht als ein so unmittelbar persönliches Einssein gedacht, wie die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo, sofern sie stets durch diese und die in ihr gegebene Gottesoffenbarung vermittelt ist. Darum kann die Wahrheit der Behauptung, daß man Gemeinschaft mit Gott habe, nur daran bemessen werden, ob man in dem Lichte der in Christo erschienenen vollen Gottesoffenbarung (I, 1, 5) wandelt oder noch unerleuchtet ist (v. 6 f.).

b) Die Gemeinschaft mit Gott hat aber noch eine andere Seite. Ist der Vater im Sohn und der Sohn in den Gläubigen, so muß die dadurch erzielte Vollendung ihrer Einheit (17, 23) darin bestehen, daß mit

1) Will man nicht allen Zusammenhang zerreißen, so muß das αὐτῇ rückwärts bezogen werden, so daß es nur im Genus durch das folgende Prädikat bestimmt wird. So erklärt sich auch allein die Attraction der Apposition zu ἡ ἐπαγγελία, welche in den Akkusativ tritt, nachdem dieser Begriff im Relativsatz zum Objekt geworden ist, während sie unerträglich hart ist, wenn ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος das durch αὐτῇ vorbereitete Prädikat des Satzes wäre und somit der eigentliche Hauptbegriff, auf den die Rede tendirt. — 2) Was 17, 21 als das Sein in Christo und Gott bezeichnet wird, heißt I, 1, 3 die Gemeinschaft (κοινωνία) mit dem Vater und dem Sohne; und wie es nach 20, 31 der Zweck des Evangeliums war, durch den Glauben an Christum (als die volle Gottesoffenbarung) das ewige Leben zu vermitteln, so ist es nach I, 1, 3 der Zweck der apostolischen Verkündigung, die Gemeinschaft mit denen zu vermitteln, welche bereits mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben, so daß auch hieraus folgt, wie diese Gemeinschaft den Genuß des ewigen Lebens unmittelbar mit sich bringt.

dem Sohne auch der Vater in ihnen ist, weshalb I, 4, 4 darauf reflektiert werden kann, daß der in ihnen Wirkende stärker ist, als der in der Welt waltende (Teufel). Das Bleiben Gottes in uns ist aber überall die Folge unsers Bleibens in Gott;³⁾ und es kann dasselbe nicht besser wahrgenommen werden, als an dem Geiste, den er uns oder von dem er uns gegeben hat (I, 3, 24. 4, 13). Auch das Sein Gottes in uns ist also nicht als ein persönliches gedacht, wie das Sein Christi in uns, sondern vermittelt durch seinen Geist. Weil in diesem Geiste, der uns in Christo die volle Gottesoffenbarung immer mehr erkennen lehrt (I, 2, 27), Gott selbst in uns ist, verhilft sein Bleiben in uns zum Bleiben in dem rechten Bekenntniß (I, 4, 15) und zur Ueberwindung der Irrlehre (v. 4). Allerdings wird das Bleiben Gottes in uns, das unserem Bleiben in ihm entspricht, sich auch darin zeigen, daß unser sittliches Leben sich seinem Willen gemäß gestaltet (I, 3, 24).⁴⁾ Aber zur spezifischen Ausdrucksweise für diese Wirkung der im Glauben angeeigneten Gottesoffenbarung hat Johannes eben eine andere Darstellungsform ausgeprägt.

c) Es bedarf für die dem Willen Gottes gemäße Gestaltung unseres gesamten sittlichen Lebens eines gottgesetzten Anfangs desselben, der ihm, wie dem leiblichen Leben die leibliche Geburt (vgl. Ev. 3, 6), seine spezifische Bestimmtheit giebt, eines Gezeugtwerdens aus Gott. Wer Gott in Christo erkannt hat und nun mit seinem ganzen Wesen sich in Gott versenkt und in ihm bleibt (not. a), in dem bleibt ja Gott und wird so sehr der bestimmende Mittelpunkt seines ganzen Wesens, daß dasselbe gleichsam neu gezeugt, ein vollkommen durch ihn gewirktes wird. Daher kann I, 2, 29, wo es sich nach dem Zusammenhange um ein Kennzeichen des Bleibens in ihm (v. 28) handelt, ohne weiteres dafür das Gezeugtsein aus Gott genannt werden, weil dieses die nothwendige Folge des stets mit jenem verbundenen Bleibens Gottes in uns ist, und I, 4, 7 sogar von dem Gezeugtsein aus Gott zurückgeschlossen werden auf das Erkennen Gottes, das nur bei dem, der in ihm bleibt, ein fortdauerndes ist. Die Folge dieses Gezeugtseins aus Gott ist dann das *ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι* (I, 4, 4. 5, 19), das dauernde Bestimmtheitssein von Gott her in seinem ganzen Wesen.⁵⁾ Wer nicht Gerechtigkeit übt und seinen Bruder nicht liebt, ist

3) Dies ist auch I, 4, 15 der Fall, wo nur scheinbar das Verhältniß ein umgekehrtes ist, weil von dem Festhalten am Bekenntniß zu Christo, das durch das bleibende Wirken Gottes in uns allein ermöglicht wird, zunächst auf diese seine Ursache und dann erst auf die Voraussetzung derselben zurückgeschlossen wird, die mit dem Bleiben in Gott gegeben ist. — 4) Als der Korrelatbegriff des steten liebevollen Sichversenkens in Gott (not. a) bezeichnet das Bleiben Gottes in uns ja auch die lebendige Gegenwart des höchsten Erkenntnisobjekts in dem Centrum unseres gesamten geistigen Lebens; und wie alle wahre Gotteserkenntniß eine das ganze sittliche Leben bestimmende ist (§. 146, c), sofern das in Christo geschaute Wesen Gottes nothwendig für uns normgebend wird (§. 147), so muß auch die durch das Sein des Geistes in uns immer reicher und tiefer erschlossene Erkenntniß der vollen Gottesoffenbarung in Christo eine Lebensmacht in uns werden auf praktischem Gebiete.

5) Darum wird I, 5, 20 die Gewißheit um unser Sein aus Gott (v. 19) zurückgeführt auf die Gewißheit, daß der Sohn Gottes gekommen ist, der uns die volle Erkenntniß Gottes ermöglicht hat, und auf das Sein in ihm, in dem wir den wahr-

nicht aus Gott (I, 3, 10), jeder der die Gerechtigkeit übt, der ist aus ihm gezeugt, weil Gott selbst gerecht ist (2, 29), wie jeder, der da liebt, weil alles Lieben aus Gott her stammt (4, 7). Wer Gutes thut und so das in Gott geschaute Gute nachbildet (vgl. Anm. 5), ist aus Gott (III, 11); und umgekehrt: wer aus Gott gezeugt ist, der kann nicht sündigen (I, 3, 9; vgl. 5, 18), weil man nicht zugleich durch Gott und durch das Gottwidrige bestimmt sein kann. Diese Zeugung aus Gott, welche demnach das gesammte Verhalten des Menschen bestimmt, ist eine Gotteswirkung (I, 5, 1: *ὁ γερνῶσας*); aber wie bei dem Sein Gottes in uns (not. b), ist dabei Gott nicht unmittelbar thätig gedacht, sondern zunächst, soweit es sich um die Bestimmtheit unsers Erkenntnislebens handelt, durch seinen Geist, der uns ihn in Christo recht erkennen lehrt⁶⁾, und dann, soweit es sich um das praktische Leben handelt, durch die in Christo erkannte Gottesoffenbarung, die freilich mit seinem Wesen übereinstimmt und darum eben die Wahrheit heißt (§. 147, b)⁷⁾, oder durch das Wort Gottes, wie er es verkündet und seine Jünger nach ihm. Daher wird die Zeugung aus Gott, die das Sündigen unmöglich macht, I, 3, 9 vermittelt gedacht durch das Bleiben des *σπέρμα*, d. h. des Wortes Gottes in uns, das auch nach 2, 14 den Jünglingen immer aufs Neue die Kraft giebt, den Argen zu überwinden, wie es 5, 4 die Zeugung aus Gott selbst thut (vgl. Anm. 6). Dieses Wort, welches uns den Willen Gottes kundthut und daher bewahrt vor dem Selbstbetruge, der uns unsere eigene Sünde ab- leugnen läßt (I, 1, 8. 10), hat, wie die Wahrheit selbst, die ja auch in uns bleiben soll (II, 2), eine befreiende und sittlich bestimmende Macht (vgl. §. 146, d. Anm. 7), durch die Gott selbst in uns wirksam wird.⁸⁾

haftigen Gott selbst und das ewige Leben haben. Auch III, 11 sind das von seinem in der Vergangenheit liegenden Anfange an fortbauende Schauen Gottes (bem. das Perf. *ὥπαξεν*) und das Sein aus Gott, welches die Folge des Gezeugtseins durch ihn ist, offenbar Wechselbegriffe. Nösgen, S. 518 dreht freilich die johanneische Anschauung einfach um, indem er das Sein und Bleiben Gottes in uns durch unser Sein, resp. Geborensein aus Gott ermöglicht sein läßt, als ob diese Gotteswirkung möglich wäre ohne ein Sein Gottes in uns. — 6) Darum sind die Apostel aus Gott (I, 4, 6), weil der antichristlichen Irrlehre gegenüber nur der Geist aus Gott Jesum Christum kennen lehrt als in Fleisch gekommenen (v. 2); und ebenso die, welche auf ihre Verkündigung hören (v. 6) und durch das bleibende Sein Gottes in ihnen (vgl. not. b) in Stand gesetzt werden, die Irrlehre zu überwinden (v. 4). Wenn Alles, was aus Gott gezeugt ist, die Welt überwindet (I, 5, 4), so erhellet aus v. 5, daß dabei insbesondere auch an die Neigung zur Irrlehre gedacht ist. Dann kann freilich der Glaube, der die Welt überwindet oder nach v. 4 bereits überwunden hat, nicht der Glaubensanfang sein, welcher die erste Bedingung alles Heilslebens ist, sondern nur der im Kampf mit der Verführung bewährte Glaube, der erst aus der Zeugung aus Gott hervorgeht (v. 1). Deshalb ist es auch kein Widerspruch damit, wenn Ev. 1, 12 f. der Glaube die Bedingung ist, unter welcher man aus Gott gezeugt wird, da es sich hier um die erste Stufe des Glaubens, das empfängliche Annehmen Christi (*δοκιμαζόντων αὐτόν*) handelt (§. 149, a. Anm. 3). — 7) Wie auf das Sein aus Gott, so kann daher das wahre Liebesleben auch auf das Sein aus der Wahrheit zurückgeführt werden (I, 3, 19), aus der jede Lüge (der Gegensatz des rechten Bekenntnisses zu Christo, vgl. Anm. 6) nicht her stammt (I, 2, 21). — 8) Das Wort Gottes ist also, wie bei Petrus (§. 46) und Jacobus (§. 52), als der Same gedacht, aus welchem das neue

d) Diejenigen, welche aus Gott gezeugt sind, heißen Gottes Kinder (*τέκνα Θεοῦ*: 1, 12 f.), vielleicht absichtlich niemals Söhne Gottes, um auch nicht scheinbar der einzigartigen Stellung des eingeborenen Sohnes Gottes zu nahe zu treten, wie umgekehrt auf diesen nie die Vorstellung des Gezeugtseins aus Gott angewandt wird (§. 145, a. Anm. 2). Als Resultat aber der Zeugung aus Gott, welche das ganze sittliche Leben bestimmt durch das offenbar gewordene Wesen Gottes, kann die Gotteskindschaft nur bestehen in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott. Freilich wird dies Ideal nicht mit einem Male verwirklicht. Denen, die ihn im Glauben aufnehmen, hat Christus nicht die Gotteskindschaft selbst, wohl aber die Vollmacht gegeben, Gotteskinder zu werden (v. 12); die letzte und höchste, für jetzt noch in ihrer Herrlichkeit unergründliche Verwirklichung dieses Ideals liegt sogar erst in der Vollendungszukunft (I, 3, 2). Aber so gewiß das Heil im Christenthum nie ein schlechthin zukünftiges, sondern immer bereits ein gegenwärtiges ist, verwirklicht sich dieses Ideal durch die Geburt aus Gott in der Gotteskindschaft schon fortwährend.⁹⁾ Als aus Gott Gezeugte, welche die Gerechtigkeit thun (I, 2, 29), sind sie schon

(sittliche) Leben gezeugt wird. Damit ist aber nicht zu verwechseln die gangbare (vgl. Frommann, S. 191. Köstlin, S. 223. Meßner, S. 351. Beshlag II, S. 453), aber bei Johannes nirgends sich findende Kombination, wonach die Zeugung aus Gott der Beginn des ewigen Lebens im spezifisch johanneischen Sinne ist. Die Zeugung aus Gott kann sich ja überhaupt erst nach I, 4, 7 verwirklichen in Folge der Erkenntniß Gottes, in welcher der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat (§. 146, c); sie bezieht sich also lediglich auf die neue Lebensbestimmtheit, in welcher sich das in der Gotteserkenntniß empfangene Heil (die *ζωὴ αἰώνιος*) nach außen hin auswirkt und darstellt. Dagegen ist der Geist auch bei Johannes nicht als der Mittler dieser Gotteswirkung gedacht; vielmehr erkennt man den Geist der Wahrheit daraus, daß sein Zeugniß von denen gehört wird, welche aus Gott sind (v. 6). Wie die ganze Vorstellung von einem Gezeugtsein aus Gott spezifisch johanneisch ist, so ist die in den Christusreden sich findende Vorstellung von einem Geborenwerden aus Wasser und Geist (Ev. 3, 5) nirgends von dem Apostel weiter verworther. Die ihm eigenthümliche unterscheidet sich übrigens von der petrinischen Vorstellung der Wiedergeburt (§. 46) und der paulinischen der Neuschöpfung (§. 84) dadurch, daß sie gar nicht auf die umzugestaltende Vergangenheit reflektirt. Selbst das *ἀνωθεν γεννηθῆναι* (v. 3, 7) weist mit seinem „vonvorne“ nur auf den bereits in der ersten Geburt gesetzten Lebensanfang zurück.

9) Es erhellt daraus, daß die Kindschaft bei Johannes nicht, wie bei Paulus (§. 83), den neuen Gnadenstand des Christen bezeichnet, nicht ein objektives Verhältniß zu Gott (vgl. Frommann, S. 626, der die Gotteskindschaft gar mit dem ewigen Leben zusammenwirft; vgl. dagegen Anm. 8), sondern eine subjektive Beschaffenheit, in der darum die Welt die Gotteskinder so wenig erkennt, wie Gott selbst (I, 3, 1). Auch I, 1, 7, 3, 8 spielt der Name des Gottessohnes (Christi) vielleicht auf gottgleiche Sündlosigkeit (v. 5) oder Gerechtigkeit an. Dies ist der Sinn, in welchem Jesus schon in der ältesten Ueberlieferung die Gotteskindschaft seinen Jüngern als das Ideal hinstellte (§. 21, c), das freilich erreicht werden mußte, seit Gott selbst sich ihnen als Vater offenbart hatte. Auch sonst wird in den Christusreden unseres Evangeliums der Kindschaftsbegriff in diesem metaphorischen Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit genommen. Das Recht, sich Abrahams Kinder zu nennen, wird darnach beurtheilt, ob man Abrahams Werke thut (8, 39 f.); und die, welche des Teufels Werke thun (v. 38, 41), werden als seine Kinder bezeichnet (v. 44).

jetzt Gotteskinder (I, 3, 2), die man von den Teufelskindern durch ihr ganzes sittliches Verhalten wohl unterscheiden kann (v. 10). Aber sie wissen auch, daß sie das nicht geworden sind durch sich selbst, sondern daß Gott als ihr Vater in seiner höchsten Offenbarung ihnen (in Christo) seine höchste Liebe hat zu Theil werden lassen, um sie dadurch zu Gottes Kindern zu machen (v. 1; vgl. 4, 12). So fehlt auch hier natürlich im Begriffe der Gotteskindschaft das Bewußtsein der väterlichen Liebe nicht (vgl. §. 147,c); aber dieselbe verwickelt sich doch erst in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit dem Vater.

§. 151. Das Halten der Gebote Gottes.

Das zur Heilserlangung Nothwendige wird auch dargestellt als eine aus der Liebe zu Gott hervorgehende Erfüllung seiner Gebote, die insbesondere den Glauben und die Bruderliebe fordern. a) Diese Erfüllung selbst aber und die Liebesgesinnung, aus der sie hervorgeht, wird durch die in Christo gegebene Gottesoffenbarung immer aufs Neue erzeugt. b) Die Erfüllung der göttlichen Gebote bleibt freilich in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens eine unvollkommene, und es kann sogar zur Todsünde des Abfalls kommen. c) Darum bedarf es, um die normale Entwicklung desselben zu sichern, eines Impulses, und dieser liegt im Blick auf die Vergeltung. d)

a) Wenn die im Glauben gewonnene Erkenntniß der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung durch ihre lebenbestimmende Macht die Zeugung aus Gott wirkt, die zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit ihm führt, so scheint sich, ähnlich wie in den synoptischen Christusreden (§. 21,c), der Prozeß des christlichen Lebens mit immanenter Nothwendigkeit zu vollziehen, und das Bedürfniß eines ihn normirenden Gesetzes fortzufallen. Dennoch verkündet Reuß II, S. 485 eine wesentliche Seite der johanneischen Lehranschauung, wenn er leugnet, daß auch hier noch sehr häufig alles zur Heilserlangung Nothwendige ganz in Ullicher Weise unter den Gesichtspunkt der Erfüllung eines göttlichen Gebotes gestellt wird. Die Erkenntniß der Liebe Gottes zu uns verpflichtet (*ὀφείλει*) zur Bruderliebe (I, 4, 11), wie die Erkenntniß der Liebe Christi (3, 16); das Bleiben in Gott verpflichtet zur Nachbildung des Wandels Christi (2, 6; vgl. Ev. 13, 14). Ganz wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 21,b), fordert Jesus das Halten, d. h. das Befolgen seines Wortes (8, 51), das doch eigentlich nicht sein, sondern Gottes Wort ist (14, 24), oder das Halten seiner Gebote (*τηρεῖν τὰς ἐντολάς*; v. 15, 21), die nach 15, 10 eben so oft als die Gebote Gottes bezeichnet werden (I, 2, 3 f. 3, 24), wie in der Apokalypse (§. 135,a; vgl. §. 136,c).¹⁾ Die Erfüllung des göttlichen

1) In diesem Sinne enthält die evangelische Verkündigung (I, 1, 5: ἀγγελία) immer zugleich ein Gebot (I, 3, 11); ja I, 2, 7 heißt es sogar von dem aus der Summa der evangelischen Verkündigung (I, 5) abgeleiteten Gebote, es sei das Wort, das sie vom Anfang an gehört haben, sofern dasselbe mit ihm immer nothwendig

Willens, wie er sich in diesen Geboten ausdrückt, ist hiernach die Eine Heilsbedingung (I, 2, 17; vgl. 13, 17), und diese Erfüllung ist, wie im A. T., das Thun der Gerechtigkeit (I, 2, 29. 3, 7. 10; vgl. §. 24, a). Ganz eigenthümlich ist aber, wie Johannes den Inhalt dieses göttlichen Willens v. 23 zusammenfaßt in das Gebot des Glaubens an Christum und der Liebe zu einander.²⁾ Den Glauben muß Gott selbstverständlich fordern, weil er die Bedingung aller Heilsaneignung ist; und obwohl die Liebe die nothwendige Wirkung der vollkommenen Gottesoffenbarung ist (§. 147, c), so proklamirt sie Jesus doch als das neue Gebot (15, 12. 17), dessen Erfüllung das Zeichen seiner Jüngerschaft ist (13, 34 f.), und das damit, ganz wie §. 25, b, als das vornehmste Gebot charakterisirt wird. Wenn aber schon im A. T. der Gedanke nicht fremd ist, daß alle Erfüllung der göttlichen Gebote aus der Liebe zu Gott hervorgehen muß (vgl. §. 25, b), so wird hier dies aufs Stärkste hervorgehoben³⁾, und damit alle Forderung an den Christen zusammengefaßt in die Liebesgesinnung gegen Gott, wie in den synoptischen Christusreden in das Trachten nach dem Reiche Gottes oder nach der Gerechtigkeit, das ja auch nur der Ausdruck der Liebe zu Gott ist (vgl. §. 26, d.).

b) Diese Zusammenfassung aller Gebote in der Einheit der Liebe zu Gott wird nun für Johannes das Mittel, um die mehr gesetzliche Auffassung der Heilsbedingung mit der ihm eigenthümlichen Auffassung des Heilsprozesses auszugleichen; und eben dadurch erhält seine Mystik ihren durchweg praktischen Charakter und wird bewahrt vor quietistischen oder gar antinomistischen Abwegen. Wie jenes mystische Bleiben in Christo im Grunde eins ist mit der Liebe zu ihm (§. 149, c), aus welcher das Halten seiner Gebote von selbst folgt, so ist das Bleiben in Gott ein

gegeben ist. Alle Sünde bleibt auch für den Christen ein Sichemanzipiren von dem göttlichen Gesetze (I, 3, 4: *ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*), und jedes Abweichen von der Norm derselben (*ἀδικία*: I, 1, 9; vgl. 7, 18) Sünde (I, 5, 17: *πᾶσα ἀδικία ἀμαρτία ἐστὶν*).²⁾ Vgl. auch II, 5 f. und 17, 6, wo in das Halten des göttlichen Wortes auch v. 7 f. sicher der Glaube eingeschlossen ist. Umgekehrt erhellt aus dem Zusammenhange von I, 5, 4 mit v. 3 und v. 6, daß die Ueberwindung der Welt ebenso eine Ueberwindung der Versuchung zum Unglauben, wie zur Sünde ist. Da der Glaube ohne ein freies Verhalten des Menschen nicht zu Stande kommt (§. 149, b), ist er das von Gott geforderte Werk (6, 29), seine Verweigerung erscheint als sträflicher Ungehorsam (3, 36; vgl. §. 44, c. 82, d), ja als die eigentliche Sünde (16, 9. 9, 41; vgl. §. 125, d). Andererseits ist die Bruderliebe das von Gott (II, 4 f.) durch Christum (I, 3, 23) gegebene Gebot (I, 4, 21). Daher ist die Bruderliebe I, 2, 9 f. das nächste Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Reiche des Lichtes (d. h. der Jüngergemeinde), 3, 10 das Hauptstück der *δικαιοσύνη*, v. 11 das mit der evangelischen Verkündigung von Anfang an gegebene Gebot, v. 14 f. das Kennzeichen des wahren Lebens, wie v. 18 f. des Seins aus der Wahrheit. — 3) Wie bei Christo die Erfüllung der göttlichen Gebote aus der Liebe zu seinem Vater hervorgeht (14, 31), so ist auch hier das Thun des göttlichen Willens (I, 2, 17) nur die Folge der Liebe zum Vater, welche alle Liebe zur Welt ausschließt (v. 15; vgl. Jac. 4, 4). Wie die Erfüllung der Gebote Jesu die Folge der Liebe zu ihm ist (14, 21), so ist das Wandeln nach Gottes Geboten oder ihre Erfüllung die Folge der Liebe zu Gott (II, 6. I, 5, 2). Im Halten seines Wortes vollendet sich die Liebe zu ihm (I, 2, 5).

solches liebevolles Sichverjensen in ihn (§. 150, a), aus welchem das Halten seines Wortes nothwendig hervorgehen muß.⁴⁾ Daher heißt es I, 2, 5, daß wir aus dem Vollendetwerden der Liebe zu Gott, welches sich im Halten seines Wortes beweist, erkennen, daß wir in ihm sind. Allerdings ist es zunächst das Lieben selbst, welches durch die Offenbarung des göttlichen Liebeswesens in Christo (4, 8 f.) oder die eigne Erfahrung desselben in der durch die Gotteserkenntniß erzeugten Gottesgemeinschaft gewirkt wird, da ja das Bleiben in der Liebe nichts Anderes ist, als ein Bleiben in Gott und Gottes in uns, der selbst die Liebe ist (v. 16 f.). Wir lieben nur, weil er uns zuerst geliebt hat (v. 19); aber natürlich zunächst ihn selbst, der uns mit seinem Lieben zuvorgekommen ist (v. 10), und erst mit ihm, dem Erzeuger unseres neuen Liebeslebens, nothwendig auch die Miterzeugten (I, 5, 1).⁵⁾ Gott fordert also auch hier (wie §. 21, c) von uns nur, was er durch seine höchste Offenbarung selbst in uns schafft. Darum heißt es v. 3, daß die Gebote Gottes, in deren Erfüllung sich die Liebe zu Gott bethätigt, nicht schwer sind (vgl. Matth. 11, 28 f.), weil der aus Gott Gezeugte jeden Antrieß zur Sünde von selbst überwindet (v. 4; vgl. Anm. 2).

c) Betrachtet man das Christenleben von dem idealen Gesichtspunkte aus, wonach es auf der sich selbst als neue Lebensmacht auswirkenden Gottesoffenbarung in Christo beruht, so ist dasselbe mit einem Schläge vollendet. Wie der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so tritt mit dem Sein des Gläubigen in Gott auch die Zeugung aus Gott ein, die alle Sünde unmöglich macht. Der aus Gott Gezeugte und in Christo Bleibende sündigt nicht (I, 5, 18. 3, 6), er kann nicht sündigen (v. 9). Wer noch sündigt, der hat noch gar nicht jene Gottesoffenbarung in sich aufgenommen durch die Erkenntniß Christi (v. 6. 4, 8. III, 11); er ist noch gar nicht im Zustande der Erleuchtung (I, 2, 9—11). Aber sobald man das Christenleben von dem mehr gesetlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, wonach es zu seiner normalen Entwicklung eine stete Erfüllung der göttlichen Forderung erheischt (not. a), ist beständig die Möglichkeit da, daß derselben nicht genügt wird; und diese Möglichkeit wird sich immer

4) Während also nach der mystischen Anschauung unserem Bleiben in Christo das Bleiben Christi in uns entspricht, welcher uns mit seinem Gnadenwirken zu aller sittlichen Lebensthätigkeit befähigt (15, 4 f.; vgl. §. 149, d), so ist dieselbe hier die nothwendige Wirkung der Liebe zu ihm (14, 21), und ebenso die Erfüllung der göttlichen Gebote die nothwendige Folge der Liebe zu Gott (vgl. Anm. 3), während nach der johanneischen Mystik das mit dieser identische Bleiben in Gott das Bleiben Gottes in uns und die Zeugung aus Gott zur Folge hat (§. 150, b. c.), die das neue sittliche Leben von selber schafft. — 5) Ausdrücklich heißt es I, 5, 2, daß wir aus dem Naturgesetz in v. 1 erkennen, wie auch wir die Kinder Gottes lieben, wann irgend, d. h. sobald als wir Gott lieben und diese Liebe im Thun seiner Gebote beweisen. Die gangbare Erklärung dieses Wortes, wonach es besagen soll, daß die Gottesliebe ebenso das Zeichen der Bruderliebe ist, wie diese das Zeichen von jener, muß, wenn sie irgend einen Sinn haben soll, den Gedanken eintragen, daß wir die Bruderliebe als rechte erkennen, wenn sie in der von den göttlichen Geboten vorgeschriebenen Weise geübt wird, und sie übersieht, daß nicht *ἐάν* steht, wie immer in ähnlichen Wendungen (vgl. 2, 3), sondern *ὅταν*.

wieder verwirklichen (vgl. §. 30, b), es ist ein Zeichen, daß die Wahrheit oder das Wort Gottes noch gar nicht in uns ist, wenn wir verkennen, daß wir immer noch sündigen (I, 1, 8. 10).⁶⁾ Nach dieser mehr gesetzlichen Anschauung, die für die Betrachtung der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens gar nicht entbehrt werden kann, wird aber, wie im A. T. (vgl. §. 42, b. 44, c. 115, b), unterschieden zwischen läßlichen und Todsünden. Es giebt Sünden, die das Bleiben in Christo nicht aufheben, weil der Weingärtner selbst die fruchtbringende Rebe reinigt, damit sie mehr Frucht bringe (15, 2). Gott, der größer ist als unser Herz, erkennt unser tiefstes Sein aus der Wahrheit, auch wenn unser Herz sich immer neuer Verfehlungen dagegen bewußt ist (I, 3, 19 f.).⁷⁾ Es giebt aber auch eine Todsünde (I, 5, 17; vgl. Num. 18, 22: *חַטֹּאת מוֹת*), für deren Thäter das sonst allgemeine Gebot der Fürbitte nicht mehr gilt (v. 16), weil Gott solche Bitte nicht erhören kann (v. 14), weil man durch das Nichtbleiben in Christo unrettbar dem Verderben verfällt (15, 6).⁸⁾

d) Wenn vom idealen Gesichtspunkte aus das Christenleben sich mit immanenter Nothwendigkeit entwickelt, so scheint es zur Sicherung seiner normalen Entwicklung keines besonderen Antriebes zu bedürfen; und wenn der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so scheint damit der Ge-

6) Der Gläubige muß immer wieder ermahnt werden, in Christo und Gott zu bleiben (15, 4. I, 2, 28), nicht zu sündigen (v. 1), rechte Liebe zu üben (I, 3, 18. 4, 7; vgl. 15, 17); muß gewarnt werden vor der Weltliebe (I, 2, 15) und vor der Verführung (I, 3, 7; vgl. 2, 26). Obwohl der aus Gott Geborene sich naturgemäß vor aller Sünde bewahrt (I, 5, 18), so muß Jesus doch den Vater um die Bewahrung der Jünger bitten (17, 11. 15). Auch der Gläubige wird immer noch sündigen, auch der prinzipiell rein Geworbene (13, 10) bedarf immer noch der Reinigung und Vergebung (I, 1, 7. 9; vgl. 20, 23), des Fürsprechers beim Vater (I, 2, 1 f.) und der brüderlichen Fürbitte (I, 5, 16); er muß sich selbst immer aufs Neue reinigen von aller Sündenbefleckung (I, 3, 3: *ἀρτιζειν*; vgl. 1 Petr. 1, 22. Jac. 4, 8). — 7) Die soviel mißdeutete Stelle besagt, daß, wenn wir aus unserem wahrhaftigen Lieben (v. 18) erkennen, wir seien aus der Wahrheit, wir unser Herz, wenn wir vor Gottes Angesicht uns prüfen, wie wir in seinem Urtheil zu stehen kommen, überzeugen werden, daß, wenn auch unser Herz uns verklagt, doch Gott größer ist als dasselbe. Dies kann natürlich nicht auf seine vergebende Liebe gehen, da es durch den Hinweis auf seine Allwissenheit erläutert wird, aber auch nicht auf die Strenge seines Gerichts, von der wir unser uns verklagendes Herz nicht erst überzeugen dürfen, sondern nur darauf, daß er unser tiefstes *ἐκ τῆς ἀληθείας* *εἶναι* kennt, auch wenn sich dasselbe nach außen hin nicht so bewährt, wie es sich bewähren sollte. — 8) Die Todsünde ist also hier nicht, wie in den synoptischen Reden Jesu (§. 22, b) und bei Petrus (§. 42, b. 44, c), die endgültige Verstockung wider Christum, sondern, wie im Hebräerbrief (§. 125, d), der Abfall von ihm, wodurch das Sein in Christo schlechthin aufgehoben wird. Wenn einer, der das ewige Leben bereits im Glauben gehabt hat, aufhört in Christo zu sein und so das ewige Leben nicht bleibend in sich hat (I, 3, 15), so ist das eigentlich eine *contradictio in adjecto*. Der Apostel erklärt diese Thatfache, die mit der idealen Anschauung des Christenlebens im unlösbaren Widerspruch steht, dadurch, daß die abfälligen Glieder der Gemeinde ihre wahren Glieder nie gewesen seien (I, 2, 19). Sie haben also die Gottesoffenbarung in Christo in voller Wahrheit niemals angeeignet, und es kann darum aus ihrem Abfall nichts gegen die spezifische Wirkungskraft derselben geschlossen werden (vgl. §. 30, c).

sichtspunkt der Vergeltung, welche der gegenwärtigen Leistung einen erst zukünftigen Lohn bestimmt, völlig ausgeschlossen. Sobald man aber den Prozeß des Christenlebens als eine fortgesetzte Erfüllung göttlicher Gebote betrachtet (not. a), erscheint das zur Heilsaneignung Nothwendige als eine Leistung, zu deren Sicherung es im Blick auf die nach not. c drohende Gefahr der Sünde und des Abfalls eines kräftigen Impulses bedarf; und von diesem Gesichtspunkt aus kann Alles, was im Fortschritt des Heilsprozesses mit dem Anfange nothwendig von selbst gegeben ist, und insbesondere seine letzte Vollendung, unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden, welche der Antrieb werden soll zur Sicherung der zur Heilsaneignung nothwendigen menschlichen Leistung.⁹⁾ In diesem Sinne wird der Blick auf die mit der Parusie Christi eintretende Vergeltung zum Motiv für das Bleiben in Gott, sofern nur dies uns die Zuversicht geben kann in Betreff der dann eintretenden definitiven Entscheidung (I, 2, 28). Eben darum muß in dem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben im Lieben (4, 16) das Lieben bei uns zur Vollendung kommen, damit wir Zuversicht haben am Tage des Gerichts; denn dann stehen wir, obwohl noch in der Welt, doch, wie Christus selbst, bereits in voller Gemeinschaft mit dem Vater, und die dann völlig gewordene Liebe treibt alle Furcht aus, die ja ihre Strafe schon in sich selber trägt, da sie nur der Ausdruck des gestörten (also nicht zur Vollendung gekommenen) Liebesverhältnisses mit Gott ist, welches der tiefste Grund unseres neuen Liebeslebens sein muß (v. 17 f.).¹⁰⁾ Da aber das Bleiben in Christo oder die Liebe zu Gott sich im Halten seiner Gebote bewährt, so konnte Jesus 5, 29 bei der Auferstehung den Einzelnen je nach ihrem Thun ein entgegengesetztes Schicksal und 12, 25 f. seinem die Selbstaufopferung nicht scheuenden Diener für sein demüthiges Dienen ganz in synoptischer Weise

9) Es erinnert ganz an die Art, wie Jesus nach §. 32, b gern die Aequivalenz von Lohn und Leistung hervorhebt, wenn er hier dem Bleiben in ihm als Lohn sein Bleiben in uns verheißt (15, 4), obwohl dadurch doch nur naturgemäß die im Glauben aufgenommene Gottesoffenbarung in uns wirksam wird. Ebenso verheißt er unserer im Gehorsam bewährten Liebe zu ihm als Lohn seine Liebe zu uns (14, 21; vgl. 15, 10. 14), die uns die höchste Gabe der Geistesmittheilung vermittelt (14, 15 f.), oder die Liebe des Vaters (v. 21. 23), welche uns nach dem Zusammenhange von 16, 27 der Gebetserhörung (v. 26; vgl. v. 23) gewiß macht; und diese Erhörung ist auch beim Apostel eine Folge des aus der Liebe fließenden Gehorsams in der Erfüllung seiner Gebote (I, 3, 22; vgl. 9, 31) und giebt uns freudige Zuversicht zu Gott (I, 3, 21). So hat schon Jesus selbst nach §. 144, d. Anm. 9 den Empfang dessen, was ihm nach seinem Wesen und Verus gehörte, als Vergeltung für sein Verhalten auf Erden aufgefaßt. — 10) Schon aus dem Zusammenhange von I, 4, 17 mit v. 16 erhellt, daß das ἐν τούτῳ nur rückwärts bezogen werden kann, und daß μεθ' ἡμῶν (vgl. II, 2) zu τετελειώται gehört; dann aber kann bei ἡ ἀγάπῃ nicht mit Ritschl II, S. 376 f. an die Liebe Gottes gedacht werden, wie schon das οὐ τετελειώται ἐν τ. ἀγ. v. 18 beweist. Die τέλει ἀγάπῃ, die alle Furcht austreibt, ist eben die ἀγάπῃ τετελειωμένη in v. 17, die das Lieben Gottes und der Brüder unzertrennlich in sich schließt (not. b), also hier sehr wohl auf jene bezogen werden kann. Das tertium comparationis mit dem Sein Christi aber, das, wie 3, 3. 7, nur in der Beschaffenheit dieses Seins liegen kann, muß nach der Analogie mit 2, 28 in seinem bleibenden Sein in Gott liegen, das selbstverständlich jede Furcht vor dem Gericht ausschließt.

(Matth. 10, 39. Luc. 14, 11 und dazu §. 32, b) die äquivalente Vergeltung in dem Geehrtwerden durch den Vater in Aussicht stellen. In diesem Sinne ermahnt der Apostel, im Hinblick auf die herrliche Aussicht, welche die Christen Hoffnung eröffnet (I, 3, 2), zum Streben nach der Sündenreinheit (v. 3), weil jede Sündenbefleckung von diesem seligen Ziele ausschließt, und warnt vor der Verführung zum Abfall durch den Hinweis auf den drohenden Verlust des vollen Lohnes (II, 8: *ἐνα — μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε*) im Jenseits.

Viertes Kapitel.

Die geschichtliche Verwirklichung des Heiles.

§. 152. Die vorbereitende Gottesoffenbarung.

Israel besaß eine Gottesoffenbarung in der Prophetie, deren letzter Träger der Täufer, und deren Aufgabe war, von Christo zu zeugen.^{a)} Dieses Zeugniß hat eine bleibende Bedeutung, sofern es zu dem Glauben an den Sohn Gottes führen soll.^{b)} Auch das Gesetz, obwohl es für die Gegenwart des Apostels bereits abrogirt ist, ist eine Gottesoffenbarung, welche für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht, und dient so zur positiven Vorbereitung auf dieselbe.^{c)} Aber das Eigenthumsvolk des Logos hat seiner Mehrzahl nach das Heil nicht angenommen, während dasselbe in der Heidenwelt empfängliche Seelen fand.^{d)}

a) Schon das Judenthum besaß eine Gotteserkenntniß, der gegenüber die der Samaritaner als ein Nichtkennen Gottes bezeichnet wird (4, 22);¹⁾ es muß also schon in der Ällichen Zeit eine Gottesoffenbarung gegeben haben, was Röstlin, S. 88 mit Unrecht leugnet. Freilich sagt schon das N. T. selbst (Er. 33, 20), daß es damals kein unmittelbares Schauen Gottes gab, wie der Sohn es beim Vater hatte (6, 46), und die Christen es durch ihn haben können; aber es erging das Wort Gottes an Einzelne

1) Allerdings ist die Gotteserkenntniß der Juden nur eine relative und hört auf Gotteserkenntniß zu sein, sobald sich Gott in Christo vollkommen offenbart hat (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3); aber so lange sie der gegebenen Stufe der Gottesoffenbarung entspricht, ist sie eine wahre Erkenntniß und wird, wie jede Stufe derselben, als Erkenntniß schlechthin bezeichnet (§. 149, a. Anm. 3). Auch die Samaritaner hatten ja eine Gotteserkenntniß; aber weil sie durch ihre Verwerfung der Prophetie von der höheren Stufe der Gottesoffenbarung in Israel sich ausgeschlossen hatten, nennt Jesus dieselbe ein *οὐκ εἰδέναι*. Selbst die Gotteserkenntniß im Christenthum ist ja nach I, 3, 2 noch nicht die höchste; aber als die der Offenbarung Gottes in Christo entsprechende heißt sie überall die Erkenntniß schlechthin.

(10, 35; vgl. 9, 29), oder sie sahen eine Erscheinung Gottes (5, 37) in der Vision oder Theophanie. Aber auch von dem Messias konnten die Propheten aus persönlicher Erfahrung zeugen; denn sie hatten ja selbst die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41) und ihn reden gehört, wie daraus erhellt, daß sie ihn nach der messianischen Deutung des Apostels oft redend einführen (2, 17. 12, 38. 13, 18. 15, 25; vgl. §. 74, c. 116, c.).²⁾ Als der letzte dieser Propheten kommt für den Apostel, und zwar ausschließlich um seiner für die Entstehung des Glaubens unentbehrlichen (§. 149, b) *μαρτυρία* willen (1, 19), der Täufer in Betracht, der auch eine Stimme Gottes gehört (v. 33) und eine Erscheinung gesehen hatte (v. 32), in Folge derer er vom Sohne Gottes zeugen konnte (v. 34). Aber seine Bedeutung muß aufhören, nachdem das Licht selbst in die Welt gekommen war (v. 7 f.; vgl. 3, 29 f.).³⁾; denn er zeugt doch immer nur von dem kommenden Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung, diese selbst kann er nicht geben. Irdischer Abkunft und irdischen Wesens kann auch der Prophet nur Irdisches reden, was sich auf die irdische Erscheinung des Messias bezieht (3, 31); und wenn Jesus sein eigenes Zeugniß, soweit es Irdisches betrifft, noch mit dem des Täufers zusammenfaßt (v. 11), so kann er, der vom Himmel gekommen ist, doch allein die himmlischen Dinge verkündigen (v. 12 f.; vgl. v. 32 f.). Er kann es aber erst, nachdem er im Fleisch erschienen ist; erst mit der Fleischwerdung des Logos beginnt die volle Gottesoffenbarung und die messianische Zeit.

b) Das Zeugniß der Prophetie hat seine Bedeutung keineswegs ausschließlich für das Judenthum (vgl. Köstlin, S. 133). Nicht nur die ungläubigen Juden weist Jesus darauf hin, daß die Schrift von ihm zeuge (5, 39); sondern auch den Jüngern zeigt er, wie sich in seinem Schicksal die Schrift erfüllt (13, 18. 15, 25. 17, 12), und zwar ausdrücklich, damit sie dadurch zu dem Glauben gelangen, er sei der von der Schrift

2) Eben darum versteht sich freilich von selbst, daß die Stelle 10, 8 nur auf die zeitgenössischen Volksführer und nicht auf die Propheten des A. T. bezogen werden kann (vgl. auch Scholten, S. 149. Zimmer, S. 539). Wenn Jesus dem Volke seiner Zeit beide Formen der prophetischen Offenbarung abspricht (5, 37), weil seit Jahrhunderten die Prophetie verstummt war, so will er damit konstatiren, daß seine Zeitgenossen das Wort Gottes nur noch in den schriftlichen Aufzeichnungen jener früheren Offenbarungen besaßen (v. 38). Trotzdem war es ein Irrthum, wenn sie wähnten, durch den Besitz dieser Schriften das ewige Leben, d. h. das wahre Heilsgut, wie es nur die vollendete Gottesoffenbarung vermittelt, bereits zu haben (v. 39), und deshalb nicht mehr zu Christo kommen wollten, um es erst von ihm zu erhalten (v. 40). — 3) Er war eine Leuchte, welche die Zeitgenossen zur Erkenntniß der Wahrheit führen konnte (5, 35); und Jesus läßt sein Zeugniß gelten, weil es denselben den Glauben und damit die Errettung vermitteln kann (v. 34). Aber er bedarf keines menschlichen Zeugnisses mehr, nachdem er vom Vater das Zeugniß seiner Werke empfangen hat (v. 36). Allerdings unterscheidet er von dem menschlichen Zeugniß des Täufers noch das Gotteszeugniß in den Schriften (v. 37—39), das doch auch nur von Propheten abgelegt war; aber nur, weil der göttliche Ursprung dieser allgemein anerkannt war, die göttliche Sendung des Täufers aber nicht. Daß aber die Prophetie ein Christenthum mitten im Judenthum sei (Köstlin, S. 53), ist damit doch nicht gesagt.

Geweißsagte (13, 19). Vor Allem aber zeigt das ganze Evangelium, wie wichtig dem Apostel auch für seine gläubigen Leser noch dieses Schriftzeugniß ist.⁴⁾ Mit einer Geßflichkeit, wie nur eines der synoptischen, weist das Evangelium nach, daß Jesus der im N. T. verheißene und vom Volk erwartete Bringer der Heilsvollendung sei. Schon bei dem Auftreten des Täufers handelt es sich sofort um die volkstümliche Messiasfrage (1, 20. 25. 3, 28). Schon die ersten Jünger bekennen auf Grund des Täuferzeugnisses, daß sie in Jesus den Messias gefunden haben, von welchem Moses und die Propheten geschrieben, den zum König Israels bestimmten Gottessohn (1, 42. 46. 50). Er selbst giebt sich dem samaritanischen Weibe als den erwarteten Messias zu erkennen (4, 25 f.; vgl. v. 29. 42); und das Volk will, nachdem es in ihm den Deut. 18, 15 verheißenen Propheten erkannt hat, ihn zum Könige ausrufen (6, 14 f.). Auch hier erprobt sich der Glaube der Jünger im Moment der Krisis durch das Bekenntniß des Petrus, daß Jesus der Gottgeweihte schlechthin, d. h. der Messias sei (v. 69). In den bewegten Volksszenen in Kap. 7 handelt es sich bei den Zweifelnden (v. 26 f. 41 f.; vgl. 12, 34), wie bei den Glaubenden (v. 31. 41; vgl. v. 48) immer um die Frage, ob bei ihm die Merkmale des Messias zutreffen. Das ganze Kap. 9 dreht sich darum, wie die Synedristen, nachdem sie auf das Bekenntniß seiner Messianität die Exkommunikation gesetzt haben (v. 22), den geheilten Blindgeborenen vom Glauben an ihn abzubringen suchen, und wie ihn Jesus zum Glauben an seine Messianität führt (v. 38). Noch einmal fordern die Juden ein unumwundenes Bekenntniß seiner Messianität (10, 24), und, obwohl er mehr giebt, als sie verlangen, so erklärt er sich doch deutlich für den gottgeweihten und gottgesandten Sohn, d. h. für

4) Wenn Johannes neben dem Zeugniß von Christo nicht so stark die Verheißung der Prophetie hervorhebt, so hängt das damit zusammen, daß das messianische Heil ihm wesentlich die in der Person Christi gegebene Gottesoffenbarung ist, zu deren gläubiger Annahme es nach §. 149, b eines Zeugnisses über diese Person bedarf. Und doch sieht auch Jesus selbst 6, 45. 7, 38 in den Propheten die Segnungen der messianischen Zeit geweißsagt. Schon Abraham hat sich in jubelnder Hoffnung auf den Tag des Messias gefreut und ihn (vom Scheol aus) gesehen, als der Messias auf Erden erschien (8, 56). Der Evangelist aber hebt mit Nachdruck hervor, wie die Jünger in dem heiligen Eifer, mit dem Jesus den Tempel reinigt (2, 17), und in der Einzugszene (12, 14—16) eine Schrifterfüllung gesehen haben; er weist in der Kreuzigungsgeschichte eine Reihe von Erfüllungen Aeltlicher Schriftworte nach (19, 24. 28. 36 f.; vgl. I, 5, 7 f. und dazu §. 149, b. Anm. 4) und findet bei Jesajas den Schlüssel zur Erklärung des Unglaubens, den Jesus bei seinem Volke fand (12, 38—40). Auch §. 14 ist wohl als eine typische Weissagung der Aeltlichen Geschichte gefaßt. Vgl. §. 73, c. Die Citate werden bei Johannes meist als Schriftworte schlechthin eingeführt (ελεν ή γραφή; 7, 38. 19, 37; vgl. 13, 18. 19, 24. 28. 36: ίνα ή γραφή πληρωθή: γεγραμμένον έστιν: 2, 17. 6, 31. 12, 14, zuweilen mit dem Zufage εν τω νόμω oder εν τοις προφήταις: 10, 34. 15, 25. 6, 45); nur 1, 23. 12, 38 f. wird Jesajas redend eingeführt (vgl. §. 74, a. 136, b. Anm. 5). Sie sind mit Ausnahme zweier Sacharjaitate aus den Psalmen und Jesajas entnommen, folgen bis auf jene beiden (12, 15. 19, 37; vgl. Apok. 1, 7) dem Septuagintatext und sind zum Theil sehr frei behandelt (12, 15. 40. 13, 18. 15, 25 und besonders das kaum mehr kenntliche 7, 38; vgl. §. 74, b).

den Messias (v. 36). Selbst Martha antwortet ihm auf seine tiefsten Eröffnungen mit dem einfachen Bekenntniß seiner Messianität (11, 27). Bei dem messianischen Triumphzuge läßt er sich vom Volke zum König Israels ausrufen (12, 13), und vor Pilatus bekennt er sich zu seinem messianischen Königthum (18, 37; vgl. noch 19, 19—22).⁵⁾ Auch für seine gläubigen Jünger muß es dem Evangelisten also von bleibender Bedeutung für ihre Glaubensstärkung und -vollendung gewesen sein, daß Jesus der Erfüller der Verheißung Israels sein wollte und war.

c) Es ist durchaus irrig, wenn Köstlin, S. 135 behauptet, daß Johannes das moaische Gesetz schlechthin verwerfe.⁶⁾ Jesus erkennt, wie in den synoptischen Evangelien (§. 24, c), das ganze Gesetz als verbindlich an, indem er seine Uebertretung rügt (7, 19). Er argumentirt von der Voraussetzung aus, daß die (vormosaische) Beschneidung und die Sabbathfeier gleiche Autorität haben (v. 22 f.),⁷⁾ er betrachtet den Tempel als Gottes Haus (2, 16), zieht selbst zu den Festen nach Jerusalem hinaus und schließt mit der Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem nur für die Zukunft aus (4, 21), nicht für die Gegenwart (v. 23).⁸⁾ Für den Apostel freilich, der übrigens die Hohepriesterwürde so hoch hält, daß er ihren Träger als (freilich unbewußtes) Organ göttlicher Weissagung betrachtet (11, 51), war nach dem Falle des Tempels

5) Es ist eine leere Ausflucht, wenn Baur, S. 393 f. behauptet, der jüdische Messiasname werde nur noch als antiquarische Notiz beigebracht, die davidische Abstammung des Messias als jüdische Volksmeinung angeführt (7, 42), und die Einzugs-scene erscheine nur als Affommodation von Seiten Jesu, oder wenn Köstlin, S. 134 (vgl. Reuß, S. 477) in der Hervorhebung der Prophetie bei Johannes nur eine Affommodation an das Judenthum sieht.

6) Da Moses als Prophet anerkannt wird, wenn er von Christo geschrieben hat (1, 46. 5, 46), so kann das Gesetz, das durch ihn gegeben ist (7, 19. 23; vgl. 1, 17), nur zu der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung gehören; und wenn die *γραφή* schlechthin in ihrer unverbrüchlichen Autorität anerkannt wird (10, 35), so gehört dazu auch der *νόμος*, dessen Name ja ohnehin die ganze Schrift nur darum bezeichnen kann (v. 34. 15, 25; vgl. 1, 46), weil sie als Ganzes noch normgebend ist. — 7) Nur von dieser Voraussetzung aus hat die Rechtfertigung seiner Sabbathobservanz einen Sinn, sofern Jesus dieselbe darauf stützt, daß schon die altheilige Beschneidungsordnung eine Ausnahme von der Sabbathruhe fordere. Wenn er 5, 17 die göttliche Sabbathruhe, deren Nachbild die menschliche sein sollte (Gen. 2, 3), nicht als jedes göttliche Wirken ausschließend gefaßt wissen will, so erklärt er hier nur das Gesetz aus der Schrift selbst heraus, wie §. 24, b, sofern er aus ihr das unablässige Wirken Gottes, auf welches er provocirt, als bekannt voraussetzt. Uebrigens vindicirt er an dieser Stelle nur sich kraft seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater das Recht, zu thun, wie der Vater thut (vgl. §. 143, b. Anm. 3). — 8) Wenn er den Juden gegenüber, *ex concessis* argumentirend, von ihrem Gesetze redet (8, 17. 10, 34), oder den Jüngern gegenüber zeigt, daß eben das Gesetz, auf Grund dessen sie ihn angeblich hassen, ihren Haß als grundlosen verurtheile (15, 25), so folgt daraus nicht, daß er, der sich nach 4, 22 ganz als Jude weiß, mit diesem Gesetze nichts zu thun haben will. Allerdings proklamirt er für seine Jünger ein neues Gebot (13, 34), aber nicht als ob das Gebot der Liebe dem A. T. fremd wäre (vgl. §. 25, b), sondern weil die Liebe, die er fordert, die nach seinem Vorbilde geübte, vollkommene Liebe ist. Auch hier also ist das neue Gebot, das die vollendete Gottesoffenbarung bringt, nur die vollkommene Erfüllung des A. T. (vgl. §. 24).

die Abrogation des Alten Gesetzes als göttlich gewollte entschieden. Die Objektivität, mit welcher er von der Reinigung (2, 6), den Festen (5, 1. 7, 2), dem Passah (2, 13. 6, 4. 11, 55) der Juden redet, zeigt deutlich, daß diese jüdischen Gebräuche (vgl. auch 19, 40. 42) in seinem Kreise keine Nachachtung mehr fanden; für ihn ist die Stunde bereits angebrochen, wo die Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem aufhebt (4, 21). Er kennt nur noch das Gebot, das in der evangelischen Botschaft selbst liegt und das nun bereits ein altes geworden ist (1, 2, 7. 3, 11. II, 5). Daß es aber schon im Gesetz des A. T. eine Wahrheitsoffenbarung gab,⁹⁾ erhellt daraus, daß Jesus auf dem Gebiete desselben solche vorfindet, welche die Wahrheit thun (Ev. 3, 21) und aus der Wahrheit sind, weil sie sich durch dieselbe bestimmen lassen (18, 37). Jesus redet von solchen, die aus Gott sind (8, 47), und setzt voraus, daß die Juden hätten Gottes Kinder sein (v. 42) und ihn lieben können (5, 42), wenn sie die Alte Offenbarung recht genutzt hätten.¹⁰⁾ Ihnen ist das Gesetz eine vorbereitende Offenbarung geworden, wie die Prophetie. Wenn diese durch ihr Zeugniß die erste Bedingung für die Entstehung des Glaubens erfüllte, so erfüllt jenes die zweite (vgl. §. 149, b), indem es die innere Zuständigkeit wirkt, die allein für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht. Nur der kann das Göttliche in Christo erkennen, der den göttlichen Willen thun will (7, 17), und das will nur recht, wer Gott lieb hat (5, 42).¹¹⁾

9) Wenn Johannes der Gesetzesoffenbarung durch Moses die Mittheilung der Gnade und Wahrheit durch Christum gegenüberstellt (1, 17), so ist damit nicht jene als etwas Unwahres oder Ungöttliches bezeichnet (vgl. Köstlin, S. 54), da ja die Gerechtigkeits- und Heiligkeitsoffenbarung des A. T. anerkannt wird (§. 147, b), sondern nur der fordernden Gesetzesoffenbarung gegenüber die vollendete Offenbarung dadurch charakterisirt, daß sie die Gnadengabe der vollen Wahrheit bringt. Außer dieser Stelle, die an den petrinischen Gebrauch des Wortes (§. 45, b. Anm. 2) erinnert, kommt übrigens der Begriff der *χαρις*, wie in der Apokalypse (§. 135, c), nur noch in dem stereotypen Segenswunsch des Briefeinganges (II, 3) vor. — 10) Wenn dabei im Ausdruck nicht unterschieden wird zwischen der vorbereitenden Offenbarungsstufe entsprechenden theilweisen Wahrheit, die aber, weil auf göttlicher Offenbarung beruhend, keine Unwahrheit involvirt, und zwischen der vollen Wahrheit: so liegt das an der §. 141, c charakterisirten johanneischen Eigenthümlichkeit (vgl. Anm. 1). Ebenso wenig wird ja im Ausdruck unterschieden zwischen den schon vor Christo möglichen und den durch ihn ermöglichten Wirkungen der Wahrheit, obwohl doch jene so wenig diese entbehrlich machen, daß nur die, welche die Wahrheit thun in Gott, zum Licht kommen (3, 21), nur die, welche aus Gott und aus der Wahrheit sind, Christi Wort hören und annehmen (8, 47. 18, 37). — 11) Wenn die Liebe zu Gott, welche die bleibende Bedingung für die normale Entwicklung des Heilslebens ist, durch die Gottesoffenbarung in Christo selbst bewirkt wird (§. 151, b), so muß die Liebe zu Gott, welche zum ersten Erkennen Christi führt, in analoger Weise durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkt sein. In der That aber ist die Liebe zu Gott die Grundforderung des Gesetzes (vgl. §. 25, b); und bei wem das Gesetz nicht, wie bei Paulus (§. 58, b), stets den Widerspruch des natürlichen Menschen aufgeregt hatte, in dem mußte es diese Liebe wirken und ihn so positiv für die Gottesoffenbarung in Christo vorbereiten, während bei Paulus das Gesetz nur negativ auf Christum vorbereiten kann, indem es zeigt, wie es ohne ihn kein Heil giebt (§. 72, b). Auch bei Jacobus (§. 54, a) und in gewissem

d) Israel war die Stätte der Gottesoffenbarung, die in der Prophetie und im Geseze gegeben und, wie alle Gottesoffenbarung (1, 4. 9), durch den Logos vermittelt war. Es ist darum das Eigenthumsvolk des Logos (v. 11),¹²⁾ und damit wird auch hier seine heilsgeschichtliche Bedeutung festgehalten, für welche es durch seine Gottesoffenbarung vorbereitet ist. Weil das messianische Heil aus den Juden herkommt, darum besitzt es die Gotteserkenntniß (4, 22). Damit der Messias dem Volke Israel offenbart werde, kommt Johannes zu ihm mit seiner Wassertaufe, demselben den Weg zu bereiten (1, 31; vgl. v. 23). Jesus beschränkt, ganz wie §. 28, d, seine irdische Wirksamkeit auf Israel (vgl. 11, 51). Nach kurzer, ihm mehr abgenöthigter als gesuchter Wirksamkeit in Samarien wendet er sich sofort wieder seiner πατρίς (4, 44) zu; und als man ihm sagt, daß unter den Hellenen das Verlangen erwacht sei, ihn zu sehen (12, 22), sieht er darin die Stunde seiner Verherrlichung gekommen, die ihm durch den Tod hindurch zu Theil werden soll (v. 23 f.). Seine irdische Wirksamkeit war nach göttlicher Bestimmung an Israel gebunden; erst nach seinem Tode konnte seine Verherrlichung unter den Völkern beginnen, erst als der Erhöhte konnte er Alle zu sich zu ziehen suchen (v. 32). Allerdings aber schließt auch hier seine Wirksamkeit mit dem Resultat, daß alle Arbeit an dem auf seine Ankunft heilsgeschichtlich vorbereiteten Volke verloren war, weil diese Vorbereitung an ihm im Großen und Ganzen ihren Zweck nicht erreicht hatte (1, 11).¹³⁾ Diese weltgeschichtliche Thatsache, die damals bereits tragisch konstatirt war, hat den Apostel innerlich losgelöst von seinem Volke. Er spricht von den Juden

Sinne selbst bei Paulus (§. 88, c) fanden wir übrigens die Liebe zu Gott, sofern sie die Empfänglichkeit für das Heil sicher stellt, zur Bedingung der Erwählung gemacht; und daß das durch die vorbereitende Gottesoffenbarung geweckte religiös-sittliche Streben für das Empfangen der Heilsbotschaft empfänglich macht, lehrt schon Petrus (Act. 10, 34 f.).

12) Wenn Israel τὰ ἱδία (οἱ ἱδιοὶ) des Logos genannt wird, wie die Apostel οἱ ἱδιοὶ des Fleischgewordenen sind (13, 1) so liegt darin, daß er jenes, wie diese (15, 16) erwählt hat; und da es zwischen dem Vater und dem Sohne kein getrenntes Eigenthum giebt (17, 10), so ist Israel auch hier das auserwählte Eigenthumsvolk Jehovas, wie im A. T. Nur unter einem anderen Aelichen Bilde erscheint es als die Heerde Jehovas (vgl. §. 45, a), die er in die Hürde der Aelichen Theokratie eingeschlossen hat (10, 16), und diese selbst als sein Hauswesen (8, 35; vgl. §. 117, b). — 13) Die gegenwärtige Generation der Israeliten hatte das Wort Gottes nicht angeeignet (5, 38), wie alle Gottesoffenbarung angeeignet werden muß, wenn sie wirksam werden soll (8, 37). Sie waren wohl Abrahams Samen (8, 37), aber nicht echte Abrahamskinder im Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit (v. 39); sie gehörten nicht wahrhaft zu der Heerde Jehovas, die er dem messianischen Oberhirten verliehen, waren nicht seine Schafe (10, 26), die er sofort als solche erkennt (v. 14. 27). Darum erkannten sie ihn nicht, als er kam seine Heerde zu weiden (v. 14), und glaubten nicht (v. 26). Wohl gab es Etliche unter ihnen, die Gott wahrhaft angehörten (17, 6. 9), weil sie durch die vorbereitende Gottesoffenbarung sich hatten empfänglich machen lassen, die als die Schafe Christi (10, 14) seine Stimme hörten (v. 3) und ihr folgten (v. 27), während sie die Stimme der falschen Volksführer, die sie von ihm abwenbig machen wollten, nicht hörten (v. 8). Aber das Eigenthumsvolk des Logos im Großen und Ganzen nahm den in der Welt erschienenen nicht auf (1, 11).

(οἱ Ἰουδαῖοι) nur noch als von den Repräsentanten des Unglaubens. Dagegen nimmt er an, daß Strahlen des Lichtes, welches der Logos von Anfang an allen Menschen spendet hat (1, 4. 9), auch in die Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden waren. In Folge dessen gab es hin und her zerstreut, wie eine Diaspora des wahren Eigenthumsvolkes, auch dort Gotteskinder, die nur gesammelt (11, 52) und der Leitung des guten Hirten unterstellt zu werden brauchten, dem sie ihrem innersten Wesen nach als seine Schafe angehörten (10, 16). So handelte es sich zuletzt Christo gegenüber nicht um den Unterschied des Judenthums oder Heidenthums, sondern darum, ob hier oder dort die vorbereitende Gottesoffenbarung, die der Logos vermittelte, aufgenommen war und die innere Zuständlichkeit hergestellt hatte, welche für die vollendete Gottesoffenbarung empfänglich machte, und welche sich an dem Gegensatz des ποιεῖν τὴν ἀληθειαν und des φαῦλα πράσσειν offenbarte (3, 20 f.).

§. 153. Der Sieg über den Teufel.

Die gesammte Menschheit ist für das Heil bestimmt und bedarf desselben, weil sie unter der Herrschaft des Teufels steht. a) Der Teufel ist der Urheber der Sünde, indem er, dessen Wesen die Mordlust und die Lüge ist, die Menschen zur Sünde verführt, um sie ins Verderben zu bringen. b) Diejenigen, welche sich der Einwirkung des Teufels ergeben und seine Kinder werden, sind für die Gottesoffenbarung in Christo unempfänglich und verfallen dem göttlichen Verstockungsgericht, das Jesus selbst durch seine Erscheinung vollzieht. c) Außerhalb dieses Kreises hat Christus die Macht des Teufels gebrochen, und seine Gläubigen besiegen ihn. d)

a) Wie die heilsgeschichtliche Erwählung Israels nicht ausschloß, daß der Logos auch in der Heidenwelt wirkte, so ist überhaupt die ganze Menschenwelt¹⁾ der Gegenstand der göttlichen Liebe, welche sich in der Sendung des Sohnes offenbart hat (3, 16). Gott hat seinen Sohn an sie gesandt (v. 17. 10, 36. 17, 18. I, 4, 9), derselbe ist zu ihr ge-

1) Der Begriff des κόσμος ist bei Johannes genau wie bei Paulus (§. 67, a) ausgeprägt. Nur selten steht ὁ κόσμος vom Universum (17, 5. 24. 21, 25) oder von der irdischen Welt (16, 21. I, 3, 17; vgl. sonst γῆ: Ev. 3, 31. 12, 32. 17, 4), welche meist näher als ὁ κόσμος ὁστος bezeichnet wird (9, 39. 11, 9. 12, 25. 13, 1. 18, 36). Den Uebergang zur Bezeichnung der in dieser Welt befindlichen Menschen bildet die Formel ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι (1, 10. 9, 5. 13, 1. 17, 11. I, 4, 3; vgl. 16, 33. 17, 13). Dieselbe tritt klar hervor, wo die große Masse als solche ὁ κόσμος heißt (7, 4. 12, 19. 14, 27. 18, 20), und so wird ὁ κόσμος endlich technischer Ausdruck für die gesammte Menschenwelt, wie auch 3, 31 im Wortspiel von den Erdbewohnern steht (vgl. Apok. 13, 12. 14, 3. Matth. 5, 13). Auf Grund dieses konstanten Sprachgebrauchs kann auch in der Stelle I, 2, 15, so sehr sie an Jac. 4, 4 erinnert, ὁ κόσμος nur die Menschenwelt sein, zumal v. 17 von ihrer ἐπιδομία die Rede ist, und ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ den Gegensatz bildet, während v. 16 die weltliche Gesinnung als τὸ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet wird. Doch ist hier allerdings nicht an die Summe aller einzelnen Menschen, sondern an die Menschenwelt in ihrem gottwidrigen Zustande gedacht. Näheres vgl. §. 156, c.

kommen (1, 9. 3, 19. 6, 14. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37; vgl. I, 4, 1. II, 7) und redet zu ihr (8, 26), um sie schließlich wieder zu verlassen (16, 28). Die gesammte Menschheit ist also zum Heil bestimmt, was Scholten, S. 58 f. grundlos leugnet. Christus ist das Sühnmittel für die ganze Welt (I, 2, 2), und ihre Gewinnung bleibt das letzte Ziel seines Gebetes (17, 21. 23; vgl. 14, 31). Die gesammte Menschheit aber bedarf des Heiles, weil sie Sünde hat (1, 29), sie bedarf des Lichtes (8, 12. 9, 5), des Lebens (6, 33. 51), der Errettung (3, 17. 4, 42. 12, 47. I, 4, 14). Der Grund davon liegt darin, daß der Teufel hier, wie §. 23, a, die gesammte Menschheit beherrscht (14, 30: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*). Dieser Zustand der Dinge ist freilich kein an sich nothwendiger; es wird nur konstatirt, daß er gegenwärtig vorhanden ist. Daher wird der Teufel gern bezeichnet als *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (12, 31. 16, 11), und die Welt, sofern sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sein Herrschaftsgebiet ist, heißt *ὁ κόσμος οὗτος* (8, 23. 12, 31. I, 4, 17). Des Teufels Macht ist es also, von welcher der Mensch beherrscht wird, wenn ihn die Sünde knechtet (8, 34); daß diese Sündenknechtschaft die Folge seiner sarkischen Geburt sei (Schmid I, S. 241. Frommann, S. 323), davon sagt Ev. 3, 6 nach §. 145, c. Anm. 12 nichts.

b) Der Teufel (*ὁ διάβολος*: 8, 44. 13, 2. I, 3, 8. 10; *ὁ σατανᾶς*: 13, 27; *ὁ πονηρός*: 17, 15. I, 2, 13 f. 3, 12. 5, 18 f.) ist nicht ein ursprünglich böses Wesen im dualistischen Sinne, wie Hilgenfeld (S. 143. 177) und Scholten (S. 92) annehmen. Wenn er von Anfang sündigt (I, 3, 8), so soll damit nach dem Kontext nur gesagt sein, daß er früher als die Menschen gesündigt hat und daher der Urheber ihrer Sünden geworden ist, die als seine Werke bezeichnet werden. Ebenso kann er nur von Anfang Menschenmörder sein (8, 44), sofern er mit dem Menschenmorden den Anfang gemacht hat, als seine Verführung (vgl. Apok. 12, 9) den Menschen den Tod brachte, welcher die Folge der Sünde ist. Weiterhin hat er auch den Kain zum Morde verleitet (I, 3, 12), und das Morden, das man ihn noch immer anstiften sieht, ist sein Werk (8, 38. 41). Von einem Fall des Teufels ist nicht die Rede, wenn es v. 44 heißt, daß er in der Wahrheit nicht stehe; sondern dies drückt nur aus, daß die Wahrheit nicht sein Lebenselement sei, durch das er in seinem Reden und Thun sich bestimmen lasse. Wenn dies aber dadurch begründet wird, daß keine Wahrhaftigkeit, d. h. keine Liebe, kein Trieb zur Wahrheit in ihm sei, wie bei den Juden, die Jesu gerade darum nicht glauben und ihn tödten wollen, weil er ihnen die Wahrheit sagt (v. 40. 45), so soll damit sichtlich ein sittlicher Vorwurf erhoben werden. Damit ist dann gegeben, daß seine Eigenthümlichkeit (*τὰ ἴδια*), wonach er nur Lügen redet (v. 44), keine ihm im metaphysischen Sinne eignende, sondern ein selbstverschuldeter sittlicher Habitus ist. Ob derselbe aber von Anfang seiner Existenz an in ihm gewesen oder in einem bestimmten Moment durch seinen Sündenfall begründet sei: darüber sagt Johannes nichts, und seiner ganzen Eigenthümlichkeit lag es fern, darauf zu reflektiren. Der Gedanke an einen eigentlichen Dualismus wird aber schon durch seinen Alllichen Monotheismus (5, 44. 17, 3) schlechtthin ausgeschlossen (vgl. auch Biedermann, S. 191).

c) Obwohl der Teufel der Weltherrscher ist, so hat er doch keineswegs auf alle Menschen den gleichen Einfluß. Neben den durch die vorbereitende Gottesoffenbarung erzeugten Gotteskindern (8, 42) giebt es auch solche, die in ihrem ganzen Sein durch den Teufel sich bestimmen lassen.²⁾ Der Gegensatz dieser beiden Menschenklassen ist aber nicht ein ursprünglicher, metaphysisch gesetzter (Hilgenfeld, S. 141; vgl. dagegen Biebermann, S. 197 f.); denn wie das Ausgottsein die Folge einer geschichtlichen Einwirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung ist (§. 152, c), deren Ausbleiben durch das Verhalten der Juden zu dem Wort der Offenbarung veranlaßt war (5, 38 f.), so ist die Teufelskindschaft die Folge einer geschichtlichen Einwirkung des Teufels, der sie sich hingegeben haben. Allerdings können sie nun das Wort Jesu nicht anhören und darum nicht zur Erkenntniß (8, 43. 47) und zum Glauben kommen (12, 39), weil sich an ihnen die Weissagung von dem göttlichen Verstockungsgericht (Jes. 6, 9 f.) erfüllen mußte (v. 40).³⁾ Ja, Jesus selbst ist es, der durch seine Erscheinung dieses Gottesgericht vollzieht (9, 39);⁴⁾ aber

2) Wie Kain, dessen Werke böse waren, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν (I, 3, 12), so ist jeder ἐκ τοῦ διαβόλου, dessen Eigenthümlichkeit das Sündethun ist (v. 8). Wie die Juden Teufelskinder sind (8, 44), weil sie in ihrer Mordlust (v. 37. 40) und ihrer Lüge (v. 55) oder ihrem Haß gegen die Wahrheit dem Mörder und Lügner von Anfang wesensmäßig sind (v. 38. 41), so unterscheiden sich überhaupt in ihrem Thun die Gotteskinder von den Teufelskindern (I, 3, 10). — 3) Schon die Auffassung ihrer Unempfindlichkeit als eines Verstockungsgerichts setzt die eigene Verschuldung voraus (vgl. Marc. 4, 11 f. und dazu §. 29, d) und schließt die Annahme einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit aus. In ihrem Nichtkönnen vollzieht sich immer nur das Gottesgericht über ihr Nichtwollen (5, 40), dessen tadelnde psychologische Motivirung durch ihren Mangel an Liebe zu Gott und ihren Ehrgeiz (v. 42. 44) keinen Sinn hat, wenn es in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet ist. Wenn es 12, 37 f. heißt, daß sie nicht glaubten, damit die Weissagung von dem Unglauben des Volkes (Jes. 53, 1) erfüllt werde, so liegt darin allerdings, daß die Thatsache dieses Unglaubens im göttlichen Rathschlusse vorgesehen war und demnach eintreten mußte; aber gerade der Kontext der ganz analogen Stelle 15, 25 zeigt, daß darum doch ihr so geweisagter Haß unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde blieb (v. 22—24). Auch in dem Verrath des Judas mußte sich ein Gottesrathschluß vollziehen (13, 18. 17, 12), und dennoch blieb er ein Werk des Teufels (13, 2. 27), das Judas vollzog, weil er sich selbst zum Organ des Teufels gemacht hatte (6, 70). — 4) Zwar hebt Jesus auch hier, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 14, d), aufs Schärfste hervor, daß er nicht gekommen sei, das messianische Gericht zu halten (3, 17. 12, 47; vgl. 8, 15). Aber in gewissem Sinne muß er doch auch dieses messianische Werk schon während seines irdischen Lebens vollbringen, um sich als den gottgesandten Sohn, d. h. als den Messias zu beweisen (§. 143, b), wie er ja auch nach Marc. 4, 11 f. das göttliche Verstockungsgericht vollzieht. Wenn der Sohn das Leben mittheilt, wem er will (5, 21), und es nun in vollem Einklange mit dem göttlichen Willen (6, 40) denen allein mittheilt, die auf seine Stimme hören und glauben (5, 24 f.), so hat er damit die ihm verliehene Gerichtsvollmacht gebraucht (v. 27), indem er die Unempfindlichen, die seine Stimme nicht hören, zum Ausschluß vom Heile verurtheilt. Da Jesus übrigens selbst nicht aufhört, sich um die ungläubigen Juden zu bemühen, und da der Evangelist wiederholt hervorhebt, daß er doch immer auch Viele von ihnen gewann (11, 45. 12, 11. 42), so ist klar, daß die in den Teufelskindern vorhandene Unempfindlichkeit zuletzt doch keine unüberwindliche ist und daher nicht metaphysisch begründet sein kann.

ausdrücklich bevormundet er, daß dasselbe über ihre selbstverschuldete Sünde ergeht (v. 41). Wenn die Bösesthuenden, weil sie ihrer Sünde nicht überführt sein wollen, das in die Welt gekommene Licht hassen und fliehen, so ist das ihr Gericht (3, 19 f.; vgl. 7, 7), sofern damit über sie entschieden ist, daß sie nicht zum Glauben und damit nicht zum Heil gelangen können (3, 18). Zuletzt ist es auch hier nur die göttliche Ordnung, nach welcher die Einfältigen, weil sie für das Licht empfänglich sind, von ihm zur Erkenntniß geführt, die Weisen in ihrem unempfänglichen Dünkel verstockt werden (Matth. 11, 25; vgl. §. 29, d), durch welche er die richterliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen bringt (9, 39).⁵⁾

d) Wenn Gott durch die vorbereitende Offenbarung die Menschen zu seinen Kindern zu machen sucht und der Teufel durch seine Verführung zu Teufelskindern, so geht schon durch die vorchristliche Zeit ein Kampf zwischen Gott und dem Teufel. Christus ist gekommen, diesen Kampf zum Siege hinauszuführen, indem er die Werke des Teufels zerstört (I, 3, 8). Zunächst findet der Weltherrscher in Jesu, der allezeit aus Liebe seines Vaters Willen thut, keine Stätte seiner Herrschaft (14, 30 f.); Jesus gehört der von ihm beherrschten Welt schlechterdings nicht an (8, 23. 17, 14. 16). Damit ist der Bann seiner Herrschaft durchbrochen (vgl. §. 23, c), und von diesem Einen Punkte aus kann nun sein Herrschaftsgebiet schrittweise zurückerobert werden. Jesus hat die sich ihm feindselig entgegenstellende Welt besiegt (16, 33), indem er trotz all ihres Gegenstrebens eine Jüngergemeinde gründete, die nicht mehr der Welt als dem Herrschaftsbereich des Teufels angehört (15, 19. 17, 14), und dieselbe vor dem Teufel und dem Verderben, das er bringt, bewahrte (v. 12).⁶⁾ Nur Einer ergiebt sich dem Teufel (6, 70); und indem der Teufel diesem

Auch bei Paulus ist das göttliche Versuchungsgericht kein definitives und unabänderliches (§. 91, d). Es kann auch ein Teufelskind aufhören, ein Teufelskind zu sein, und so für das Heil empfänglich werden. Ein metaphysischer Wesensunterschied der beiden Menschenklassen ist aber schon durch die Bestimmung der ganzen Menschheit zum Heile (not. a) ausgeschlossen. — 5) Hierauf reduziert sich die gangbare Auffassung, wonach Jesu Erscheinung eine Krisis im Sinne einer Scheidung zwischen den beiden Menschenklassen bringt (Frommann, S. 660. Köstlin, S. 185 f. Reuß II, S. 499). Eine solche Scheidung tritt allerdings ein, indem die Gotteskinder das Heil, das er bringt, empfangen, während die Teufelskinder verstockt werden und des Heiles verlustig gehen. So wird ihre entgegengesetzte Zuständlichkeit offenbar, indem sie sich bei der entscheidenden Krisis, welche die Erscheinung Christi bringt, entgegengesetzt zu derselben verhalten und darum auch eine entgegengesetzte Wirkung von derselben erfahren. Aber darum bezeichnet *κρίσις* bei Johannes doch nicht diese Scheidung, sondern stets nur die damit eintretende richterliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen, wie auch Scholten, S. 126. Anm. anerkennt.

6) Anders ausgedrückt: Jesus bringt das Licht, und obwohl die Finsterniß, von ihrem Herrscher getrieben, in positiver Feindschaft sich entgegenstellt, um sein Werk zu vernichten (12, 35), so vermag sie doch nicht das Licht zu überwältigen (1, 5), wird vielmehr von ihm fortgehends überwältigt (I, 2, 8), indem sich eine Stätte des Lichtes auf Erden in der Gemeinde der Gläubigen bildet. Dagegen freilich hat ihn die Welt im Großen und Ganzen nicht erkannt (1, 10. 17, 25; vgl. *οἱ Ἰσραῆλ* 3, 19 und dazu schon §. 33, c. Anm. 5), sofern sie der Herrschaft des Teufels sich ergeben hat und Jesum haßt, der ihr ihre Sünde zum Bewußtsein bringt (7, 7).

den Gedanken des Verraths eingiebt (13, 2) und ihn zu seiner Ausführung veranlaßt (v. 27), kommt er, um Jesus im Tode zu vernichten (14, 30). Aber indem Jesus in freiem Liebesgehorsam dem Tode entgegengeht (v. 31) und nun durch den Tod zum Vater zurückkehrt, ist er als der Gerechte erwiesen (16, 10), und der Teufel gerichtet, weil er den Gerechten in den Tod gebracht hat (v. 11). Nicht als ob der Teufel jetzt schon aufgehört hätte, in der Welt zu herrschen. Die Welt in ihrem Gegensatz zur Jüngergemeinde (14, 17. 19. 22. 15, 18 f. 16, 8. 17, 9. 14—16. I, 2, 15—17. 3, 1. 13. 4, 5), d. h. soweit sie Welt ist und bleibt, bleibt sein Herrschaftsbereich, er ist und wirkt in ihr (v. 4), wie Gott und Christus in den Gläubigen; sie ist ganz und gar willenlos in seiner Gewalt (I, 5, 19). Aber es ist und bleibt auch inmitten der Welt eine heilige Stätte, die er nicht mehr anrühren kann: das ist die Gemeinschaft der aus Gott Gezeugten, die nicht wegen einer substantiellen Wesensbestimmtheit, sondern weil sie in Folge der Zeugung aus Gott sich stets bewahren, seinem Einfluß unzugänglich sind (v. 18). Zwar versucht er es immer noch, sie zu verderben, aber Gott bewahrt sie auf Christi Fürbitte (17, 15); und sie selbst besiegen, stark gemacht durch sein Wort, den Teufel (I, 2, 13 f.) und die mit ihm verbündete Welt (I, 4, 4. 5, 4 f.: *vixav*, ganz wie in der Apokalypse §. 135, b), die im Tode Christi mit ihm gerichtet ist (12, 31). In dem Maße aber, in welchem der Erhöhte seine Wirksamkeit auf Alle ausdehnt (v. 32), öffnet sich die Perspektive auf die endliche Befehrung der Welt (17, 21. 23), die wenigstens der göttlichen Bestimmung nach (not. a) eine unbegrenzte ist und somit die völlige Ueberwindung des Teufels in Aussicht stellt.⁷⁾

§. 154. Die Jüngergemeinde.

Die durch die vorbereitende Gottesoffenbarung empfänglich Gemachten werden Christo von Gott gegeben, indem dieser sie zu ihm führt und ihn erkennen lehrt. a) So bildet sich der Kreis der ersten Jünger, die er erwählt und zu seinen Sendboten bestimmt, damit sie das von ihm begonnene Werk in weiterem Umfange fortführen. b) Er verheißt ihnen ein Wieder-

⁷⁾ Ganz wie in der Apokalypse, ist die Geschichte des Messias und seiner Gemeinde eine Geschichte des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, der zuletzt völlig aus seinem Herrschaftsgebiet herausgeworfen wird (12, 31); nur daß hier mehr auf die ersten Anfänge dieses Kampfes zurückgeblidt wird, während dort besonders die letzte Entscheidung desselben ins Auge gefaßt ist (§. 133, d). Auch der ältesten Uebertieferung der Reden Jesu ist dieser Gesichtspunkt nicht fremd. Aber wenn dort mehr der Kampf wider die Dämonen als die Organe des Satan ins Auge gefaßt wird (§. 23, c), so tritt hier, wo Alles auf seine tiefsten Prinzipien zurückgeführt wird (§. 141, c), diese mehr äußerliche Seite jenes Kampfes zurück, ohne daß man deshalb ein Recht hätte, mit Frommann, S. 329 dem Apostel den Dämonenglauben abzuspochen. Auch hier lehnt Jesus es ab, von einem Dämon besessen zu sein (8, 49; vgl. Marc. 3, 22. 30), wie er beschuldigt wird (7, 20. 8, 48. 52. 10, 20; vgl. v. 21). Ebenso wenig fehlt dem Evangelium der allgemeine Aeltliche Engelglaube (20, 12. 1, 52; vgl. 12, 29), wenn auch 5, 4 un- zweifelhaft ein unechter Zusatz ist.

sehen nach seiner Auferstehung, das sie ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit ihm, dem Lebendigen, und seiner beständigen Gnadengegenwart gewiß macht. c) Um aber ihr Werk ausrichten zu können, empfangen sie die Verheißung der Gebetserhörung für Alles, was sie in seinem Namen bitten, und die Vollmacht der Sündenvergebung. d)

a) Diejenigen, an welchen die vorbereitende Gottesoffenbarung ihren Zweck erreicht hat, und welche darum wahrhaft Gott angehören, giebt Gott Christo (17, 6. 9), damit er ihnen das ewige Leben gebe und sie vor dem Verderben bewahre (v. 2. 10, 28 f.; vgl. 6, 39). Der Evangelist schildert in dem scheinbar zufälligen Finden der ersten Jünger, wie Gott die empfänglichen Seelen Christo zuführt (1, 42. 44. 46); denn was Gott ihm giebt, das kommt zu ihm (6, 37), sieht den Sohn und glaubt an ihn (v. 39 f.). Dies ist aber nicht so zu denken, als ob Gott durch einen unwiderstehlichen inneren Trieb in ihnen den Glauben erzeuge (vgl. Köstlin, S. 156), da v. 40 ihr Glauben ausdrücklich durch ihr Sehen psychologisch vermittelt gedacht ist. Allerdings kann Niemand zu Jesu kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht; aber dies Ziehen geschieht nach v. 44 f. durch das zur Genesis des Glaubens nothwendige wirkungsfräftige Zeugniß, das der Vater dem Sohne giebt in der Schrift und in den Werken und durch das er die Menschen Christum erkennen lehrt als den, der er ist.¹⁾ So ist aller Erfolg Jesu ein gottgegebener (3, 27; vgl. 19, 11), weil er auf einer Gotteswirkung beruht, die aber die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt, sondern voraussetzt (vgl. §. 29, d).²⁾ Darum tröstet sich Jesus bei dem Ausbleiben des Erfolges damit, daß nicht jedem gegeben sei, zu ihm zu kommen (6, 65), aber nicht um die Abfälligen von der Schuld freizusprechen, sondern nach dem Zusammenhange nur um zu konstativen, daß es an ihm und seinem Worte nicht liegt, wenn sie sich durch dasselbe zurückgestoßen glauben (v. 60).

b) Diejenigen, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, sind sein wahres Eigenthum (13, 1: *οἱ ἰδιοί*), wie Israel ursprünglich das

1) Als solch ein Lehren wird das Ziehen des Vaters 6, 45 ausdrücklich qualifizirt. Aber ob er gleich der Weissagung gemäß Alle lehrt (Jes. 54, 13), so werden doch nur die, welche auf Grund der in ihnen nach §. 152, c gewirkten Empfänglichkeit solche Lehre hören und lernen, wirklich zu Christo gezogen und kommen zu ihm. Wie Gott aber die Seelen zu Christo führt, so löst er wieder das Band der äußeren Gemeinschaft mit ihm, wenn der eintretende Mangel an wirksamem Erfolg der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung zeigt, daß sie innerlich ihm nicht wahrhaft angehört haben oder nicht in ihm geblieben sind (15, 2; vgl. v. 5 f.). Es kommt der Zeitpunkt, wo auch äußerlich die von ihm sich scheiden (6, 66), von welchen Jesus von Anfang an erkannt hat, daß sie in Wahrheit nicht an ihn glauben, ob sie gleich zu glauben scheinen (v. 64); und auch diese Scheidung wird auf eine göttliche Bestimmung zurückgeführt (1, 2, 19: *ἵνα φανερωθῶσιν*). — 2) Darum darf man freilich nicht mit Frommann, S. 242 sagen, daß Johannes das Problem von dem scheinbaren Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und seiner Abhängigkeit von Gott befriedigend gelöst habe. Es ist ihm dasselbe vielmehr, wie Reuß II, S. 507 richtig bemerkt, noch garnicht zum Bewußtsein gekommen. Seine Auffassung des Heiles als der vollendeten Gottesoffenbarung involvirt eben auf all ihren Entwicklungsstufen ebenso eine Gottesthat, wie sie ein Annehmen seitens des Menschen fordert.

Eigentumsvoll des Logos war (1, 11). Wie dieses, sind sie erwählt (6, 70. 13, 18. 15, 16) und dadurch entnommen aus der Gesamtheit der Menschenwelt, der auch sie einst angehört haben (17, 6), so daß sie ihr nun nicht mehr angehören (15, 19; vgl. 17, 14. 16).³⁾ Allerdings sind alle Gläubigen Christo von Gott gegeben, und somit gilt dasselbe eigentlich von den μαθηταί im weiteren Sinne (§. 149, b. Anm. 6). Allein in unserem Evangelium sind die Zwölf, die ja zu ihnen gehören (6, 67), zugleich die Repräsentanten der Gläubigen überhaupt; ihre Eigenthümlichkeit besteht nur darin, daß sie der erste Kreis derselben sind, daß durch sie das von Christo gebrachte Heil sich in der Welt geschichtlich weiter verwirklichen soll. Sie sollen sein Werk auf Erden fortsetzen.⁴⁾ Darum sendet sie Jesus aus an die Welt, wie der Vater ihn gesandt hat (17, 18. 20 f.). Durch ihr Wort soll die Welt zum Glauben geführt werden (v. 20), indem an die Stelle seines Zeugnisses das Zeugniß derer tritt, die von Anfang an bei ihm gewesen sind (15, 27).⁵⁾ Ihre Wirksamkeit wird aber eine viel umfassendere werden, als es die seine ist während seines Erdenlebens. Sie werden ernten, was er gesät hat (4, 37 f.), sie werden größere Werke thun, als er gethan hat (14, 12). Seine irdische Wirksamkeit war an Israel gebunden; die nach seinem Tode in Aussicht genommene Erweiterung derselben (11, 52. 12, 24. 32 und dazu §. 152, d) kann nur durch seine Jünger geschehen; aber einen direkten Auftrag zur Heidenmission enthalten die Christusreden unseres Evangeliums so wenig, wie die der ältesten Ueberlieferung (§. 31, a. Anm. 2).

c) Um die Jünger zur Erfüllung der ihnen gestellten Aufgabe zu

3) Daß auch diese Erwählung, wie jenes göttliche Geben (not. a), kein unwiderrufliches ist, zeigt 6, 70. 13, 18, wonach auch Judas ein Erwählter, ein Jesu von Gott Gegebener (17, 12) war, was Schenkel, S. 390 ohne Grund leugnet. An sich scheint das göttliche Geben eine freie Auswahl von Seiten Jesu auszuschließen. Aber bei der Einheit des Sohnes mit dem Vater im Sinne von §. 143, c wird jener keinen Anderen erwählen, als den der Vater ihm zuführt, wie er keinen von sich stößt, den der Vater ihm giebt (6, 37). — 4) Darum hat sie Jesus allmählig aus willenslosen Knechten, die ihrem Herrn folgen müssen, ohne zu wissen, warum er befiehlt, zu seinen Freunden herangebildet, denen er den ganzen ihm kundgewordenen Rathschluß des Vaters anvertraut hat (15, 15), nicht damit sie aufhören δοῦλοι zu sein, aber damit sie anfangen seine ἀπόστολοι (13, 16) zu werden. Zu diesem Behufe hat ihnen Jesus durch das Wort Gottes, das er verkündete, den Namen Gottes, d. h. sein ganzes Wesen kund gethan (17, 6. 14); und wie er sie während seines Erdenlebens in diesem Namen, d. h. in der vollen Erkenntniß seines Wesens bewahrt hat (v. 12), so wird Gott selbst es ferner thun (v. 11). Er wird sie dadurch nicht nur vor dem Teufel bewahren (v. 15), sondern sie auch weihen zu ihrem Berufe, wie er den Sohn geweiht hat (10, 36), in der Kraft seines Wortes, dessen Inhalt ja die volle Gottesoffenbarung (ἀλήθεια) ist (17, 17), nachdem Jesus durch sein Opfer dafür gesorgt hat, daß sie, weil von Sünden gereinigt, in den Stand der wahren Gottgeweihtheit versetzt sind (v. 19). — 5) Damit sie dies ihr Zeugniß beglaubigen können (vgl. §. 40, a), hat Christus die Wunderherrlichkeit, die ihm verliehen war, um ihn der Welt kundzumachen (§. 145, a), ihnen verliehen (17, 22); und wie er mit seinem irdischen Wirken, das nichts Anderes war, als die Mittheilung der vollkommenen Gotteserkenntniß, den Vater verherrlicht hat (12, 28. 13, 31. 17, 4), so wird er auch mit der Fortsetzung seines Werkes durch die Jünger das Gleiche thun (15, 8; vgl. 14, 13).

befähigen, verheißt ihnen Jesus, daß sie ihn nach der kurzen, schmerzvollen Trennung im Tode leibhaftig wiedersehen werden und er sie (16, 16—22).⁶⁾ Dieses sein Wiedererscheinen, welches nur den gläubigen Jüngern, aber nicht der Welt zu Theil wird (vgl. Act. 10, 41) und sie seiner Auferstehung gewiß macht, wird auch in ihnen ein neues Leben hervorrufen (14, 19; vgl. 1 Petr. 1, 3). Diese Verheißung erfüllte sich, als Jesus kraft der auf dem göttlichen Befehle beruhenden Vollmacht sein in den Tod gegebenes leibliches Leben wieder an sich genommen hatte (10, 17 f.) und nun den Jüngern leibhaftig erschien, um sie dieser seiner Leibhaftigkeit zu versichern.⁷⁾ Die Freude darüber konnte, einmal entzündet (20, 20), nie mehr von ihnen genommen werden (16, 22). Nun konnten sie sich nie mehr verwaist fühlen (14, 18), weil die Vereinigung mit ihm, der als Auferstandener über die Schranken der Endlichkeit erhaben war, keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen war. Nun mochte die Stunde schlagen, da er wieder aufstieg und heimkehrte zu seinem Vater (6, 62). Dann war er wohl der Erde bleibend entrückt; aber wenn sie nur in der Liebe zu ihm festhielten an der neubegründeten Gemeinschaft mit ihm, dann mußte er sich immer wieder ihnen kundthun, wenn auch in anderer Weise als bisher (14, 21). Es mußte sich die Verheißung erfüllen, die Jesus schon nach der ältesten Ueberlieferung seiner Gemeinde hinterließ (Matth. 18, 20; vgl. §. 31, d. 28, 20), daß er und in ihm Gott selbst Wohnung machen werde bei ihnen (14, 23; vgl. Apok. 3, 20).⁸⁾

6) Die gangbare Umdeutung dieser Stelle auf ein Kommen Christi im Geiste hat zur Konsequenz die Ansicht Baur's, wonach das Johannesevangelium überhaupt keine Erscheinungen des Auferstandenen kennt, sondern nur ein Wiederkommen Christi im Geiste (S. 382—84), oder die Ansicht Schenckels, wonach der Geist nichts Anderes ist, als der fortwirkende erklärte Christus (S. 395). Vgl. dagegen m. joh. Lehrbegriff, S. 273—79. — 7) Die Stelle 10, 17 f. schließt eine wirkliche Erweckung nicht aus, da Jesus ja auf göttlichen Befehl sein Leben wieder an sich nimmt, wie auch die Stellen 2, 22. 21, 14 zeigen, welche Scholten, S. 170 deshalb für unecht erklärt. Zwar hatte er nicht mehr eine sinnenfällige Leiblichkeit, da, wie die Leiblichkeit der Auferstandenen nach allgemein Ntl. Lehre überhaupt, auch die seine nicht mehr an die Bedingungen der irdischen Materialität gebunden war (20, 19. 26). Aber diese sinnenfälligen Erweisungen waren *σημεία* (v. 30), welche sie dessen gewiß machen sollten, daß er zu einem wahrhaften Leben (zu welchem nach Ntl. Anschauung auch eine Leiblichkeit gehört) erstanden war, wie es nach der Schrift geschehen mußte (v. 9). Die Stelle v. 17 besagt nicht, daß er am Tage der Auferstehung aufstieg (Köfstin, S. 190. Baur, S. 381), wie auch Scholten, S. 174 anerkennt, sondern daß er so lange nur aufzufahren im Begriff war, als er noch auf Erden leibhaftig erschien. Seine Erscheinungen sind also hier nicht Erscheinungen des erhöhten Christus (wie §. 138, b), sondern des Auferstandenen (v. 14), der, im Begriffe aufzusteigen, noch auf der Erde weilt, um durch seine Erscheinungen sein Werk an den Jüngern zu vollenden. Erst wenn er nicht mehr erscheint in diesem Sinne, ist er aufgefahren, und seine irdische Wirksamkeit ganz abgeschlossen. — 8) Bei der vollkommenen inneren Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo scheint es freilich dieser Verheißung seiner Gnadengegenwart und seines Beistandes nicht zu bedürfen. Wir haben auch hier eine treue Erinnerung an Worte Jesu, die in dem spezifisch johanneischen Gedankenkreise etwas fremdartig dastehen (§. 140, d), wenn sie auch nicht unvereinbar mit ihm ist. Auch Jesus bedarf trotz

d) Das Wiedererscheinen des Auferstandenen sollte nicht mehr den früheren Verkehr mit Jesu herstellen, in welchem die Jünger mit all ihren Anliegen bittend zu ihm kamen und er ihnen gab oder doch fürbittend beim Vater vermittelte, was sie bedurften. An jenem Tage werden sie ihn nichts mehr bitten, sondern sich direkt an den Vater wenden, der es ihnen geben wird an seiner Statt (16, 23). Was sie aber nach seinem Abschiede zu erbitten haben werden, das ist der Erfolg der ihnen aufgetragenen Arbeit, der, wie bei Jesu selbst, eine göttliche Gabe ist und daher erbeten werden muß (15, 7 f.). Damit erbitten sie aber nur, was Jesus, so lange er noch auf Erden war, sich erbat (§. 143, c. Anm. 7) und was er, indem er sie mit der Fortsetzung seines Werkes beauftragt, fernerhin erbeten haben will; sie bitten also fortan in seinem Namen, d. h. in seinem Auftrage (v. 16. 14, 13 f.). Natürlich aber kann dies Gebet in seinem Namen erst beginnen, wenn sein irdisches Wirken ein Ende hat (16, 24). Wenn nun Jesus diesem Gebete stets volle Erhörung verheißt, sei es daß Gott sie direkt gewährt (15, 16), sei es daß er sie vermittelt (14, 13 f.), so erklärt sich das natürlich daraus, daß sie nur im Auftrage dessen bitten, der der Erhörung seiner Gebete stets unmittelbar gewiß war (11, 42). Es ist dies Gebet das spezifische Jüngergebet, in welchem es sich um das Fruchtschaffen in der Fortsetzung des Werkes Jesu handelt.⁹⁾ Es kommt aber bei dieser Fortsetzung nicht nur darauf an, daß neue Gläubige gewonnen werden (17, 20), sondern auch darauf, daß sie im Glauben erhalten werden. Da nun auch bei den Gläubigen immer noch Sünden vorkommen, die den Heilsbesitz derselben zu vernichten drohen, so giebt es keinen höheren Gegenstand der Bitte als die Umkehr und Vergebung für den sündigenden Bruder, durch die ihm das Leben vermittelt wird (I, 5, 16; vgl. Jac. 5, 15). Hierbei kommt es aber darauf an, zu wissen, ob eine solche Bitte noch zulässig

seines vollen Einsseins mit dem Vater, so lange er als Menschensohn in der Welt ist, des göttlichen Beistandes (§. 144, c).

9) In diesem Sinne erinnert diese Verheißung an die Verheißung der Gebets-erhörung für die im Bekenntniß seines Namens versammelte Gemeinde in der ältesten Ueberlieferung (§. 31, d). Wenn dort überhaupt dem Gebet des Glaubens (§. 20, b) d. h. des zuversichtlichen Gottvertrauens die Erhörung verheißen wird, so hat die Gemeinde auch bei Johannes diese Zuversicht zu Gott (I, 3, 21). Wenn dieselbe hier an den Gehorsam gegen Gottes Gebote gebunden erscheint (v. 22; vgl. 9, 31), so erhellt aus dem Zusammenhange mit v. 19, daß dieser nur als Zeichen, daß sie aus der Wahrheit sind und also im Stande der Jüngerschaft stehen, in Betracht kommt (vgl. Ritschl II, S. 375), wie auch bei den Synoptikern nur die Reichsgenossen (d. h. die echten Jünger) jene Verheißung empfangen. In der Stelle I, 5, 14 f. erscheint diese Zuversicht als die Folge des im Glauben bereits besessenen ewigen Lebens (v. 13), wobei vorausgesetzt ist, daß man dem Willen Gottes gemäß bittet, was wieder auf das Gebet der Reichsgenossen hinauskommt, sofern deren ganzes Streben auf die Verwirklichung des göttlichen Willens gerichtet ist (§. 26). Weder das erhörliche Gebet überhaupt, noch das Gebet im Namen Jesu ist aber bedingt gedacht durch die Geistesmittheilung; denn auch 16, 26 f. ist nicht das Gebet im Namen Jesu als solches, sondern seine Unmittelbarkeit und Zuversichtlichkeit an das Bewußtsein der göttlichen Liebe geknüpft, welches Christus dadurch, daß er im Geiste zu ihnen ohne Bild und Hülle vom Vater redet, in ihrem Innern unmittelbar wirkt.

oder ob die Todssünde begangen ist, die keine Hoffnung auf Vergebung mehr übrig läßt (I, 5, 16; vgl. §. 151, c). Zu diesem Behufe hat der auferstandene Christus den Aposteln von seinem heiligen Geiste mitgetheilt (20, 22), damit sie zu unterscheiden wissen zwischen läßlichen und Todssünden und darnach die Vergebung aussprechen oder verweigern können (v. 23).¹⁰⁾

Fünftes Kapitel.

Die Heilsvollendung.

§. 155. Der Paraklet.

Wenn Christus sein Werk vollendet hat, sendet der Vater als seinen Stellvertreter den Gläubigen den heiligen Geist, um sein Werk an ihnen fortzusetzen. a) Als der Paraklet ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums persönlich vorgestellt, ohne daß diese Vorstellung im johanneischen Lehrtraktat weiter durchgedrungen ist. b) Seine Aufgabe ist, die in Christo gegebene Gottesoffenbarung den Gläubigen zu erhalten und immer mehr zu eigen zu machen. c) Der Welt kann er nur mittelbar durch die Gläubigen die Wahrheit bezeugen und sie dadurch von der Sünde ihres Unglaubens überführen. d)

a) Von seinem Hingange zum Vater (16, 7) und seiner damit gegebenen himmlischen Verherrlichung (7, 39) macht Jesus selbst, wie der Apostel, die Sendung des Geistes abhängig, und zwar nicht, weil während des irdischen Lebens Jesu die Selbstthätigkeit der Jünger noch niedergehalten (Neander, S. 891. Zimmer, S. 523), oder der Geist noch an seine menschliche Persönlichkeit gebunden war (Frommann, S. 465 f. Baur, S. 384 f.; vgl. auch Beyschlag I, S. 268. 75), sondern weil erst mit seiner definitiven Heimkehr zum Vater sein irdisches Lebenswerk abgeschlossen und damit Raum gemacht war für die neue Epoche der Heilsgeschichte, welche mit der Sendung des Geistes beginnt. Es erhellt daraus, daß mit der Anhauchung der Apostel durch den ihnen erscheinenden

10) Wenn Jesus nach der ältesten Ueberslieferung der Jüngergemeinde im weiteren Sinne die Vollmacht der Absolution erteilte (§. 31, c), so wird deren Ausübung hier an die von ihm ausgesandten Apostel (v. 21) gebunden (wie Matth. 16, 19 sogar an Petrus speziell), offenbar in dem Sinne, daß ihre Entscheidung über den Unterschied von läßlichen und Todssünden maßgebend dafür bleibt. Auch diese Vollmacht auf alle Gläubigen zu beziehen, weil keine Amtsnachfolger der Apostel geordnet seien (Beyschlag I, S. 287), ist natürlich reine Willkür. Das apostolische Wort verbleibt ja der Kirche für alle Zeit.

Auferstandenen (20, 22) nicht die verheißene Geistesendung gemeint sein kann.¹⁾ Denn als Jesus noch auf Erden erschien, war er eben noch nicht heimgegangen zu seinem Vater (v. 17); auch verheißt er nirgend, daß er den Geist unmittelbar mittheilen werde, sondern daß er ihn senden werde (16, 7) vom Vater her (15, 26), was nach 14, 26 nur so verstanden werden kann, daß der Vater ihn auf seine Bitte senden wird (v. 16), weshalb auch im Briefe der Heilige, von dem die Christen die Salbung her haben (I, 2, 20, 27), Gott selber ist (§. 147, b. Anm. 5). Ebensovienig freilich wird die Geistesmittheilung, wie sonst in der apostolischen Predigt (§. 41, a. 84, a), ausdrücklich an die Taufe geknüpft, von welcher Ev. 3, 5 nicht die Rede ist. Es wird eben nur darauf reflektirt, daß nach dem Hingange Christi der Vater den Geist sendet an Christi Statt (14, 26). Der Geist soll das von Christo während seines irdischen Lebens an den Gläubigen begonnene Werk fortsetzen als sein Stellvertreter, der aber nicht mehr durch einen neuen ersetzt zu werden braucht, weil er bis in Ewigkeit bei den Jüngern bleibt (v. 16 f.; vgl. I, 2, 27). Mit der Sendung des Geistes beginnt die abschließbare Epoche der Heilsgeschichte.

b) Als der Stellvertreter Christi ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums durchweg persönlich vorgestellt, wie Christus selbst. Er ist der andere Anwalt und Schutzpatron (*παράκλητος*, *advocatus*), den Gott nach Christi Hingange (der selbst I, 2, 1 *παράκλητος* heißt) den Gläubigen als bleibenden Beistand giebt oder sendet (14, 16, 26), wie er der Welt den Sohn gegeben und gesandt hat (3, 16 f.). Derselbe geht vom Vater aus (15, 26) und kommt zu ihnen (16, 7, 13), wie der Sohn (v. 28); er wird aufgenommen (14, 17), wie Christus (13, 20), und ist in ihnen (14, 17), wie Christus in ihnen ist. Er verkündigt (16, 13—15), zeugt (15, 26) und lehrt (14, 26), wie der Sohn; ja es beruht sein Lehren auf einem Hören und Empfangen (16, 13 f.), wie das Reden Christi. Jesus spricht von ihm überall, wie von dem ihm völlig gleichstehenden Fortsetzer seines Werkes an den Gläubigen.²⁾ Aber damit

1) Diese Anhauchung kann schon darum nicht die eigentliche Geistesmittheilung (Köflin, S. 206 und selbst Krübel, S. 294), oder der Beginn derselben (Schmid I, S. 201) sein, weil die Jünger dieselbe nicht als Vertreter der Gläubigen überhaupt, sondern speziell als seine Gesandten (v. 21) empfangen, während die Geistesmittheilung nicht an einen besonderen Beruf, sondern nur an den Glauben (7, 39) und die Bewährung der Jüngerschaft (14, 15 f. I, 3, 24, 4, 13) geknüpft erscheint und daher nicht bloß den Aposteln zu Theil wird, wie deutlich aus 15, 26 f. erhellt. Schon der fehlende Artikel zeigt, daß den Aposteln 20, 22 nicht der Geist im solennen Sinne, sondern vom heiligen Geiste Christi mitgetheilt wird, und zwar nach §. 154, d für einen ganz speziellen Zweck. Doch muß zugestanden werden, daß diese spezielle Geistesausrüstung so wenig mit dem sonstigen johanneischen Vorstellungskreise ausdrücklich vermittelt ist, wie das Herabkommen des Geistes auf Jesus selbst in der Taufe (§. 145, a), und darum um so gewisser zu den treuen Erinnerungen des Evangelisten gehört (vgl. §. 140, a).

2) Er steht daher auch überall in gleicher Abhängigkeit vom Vater, wie der Sohn, dem er keineswegs subordinirt ist (gegen Köflin, S. 110). Was er hört, hört er wie Christus vom Vater (16, 13), und das Gehörte ist Christi Eigenthum nur,

ist über ein ewiges Sein des Geistes beim Vater oder gar über sein immanentes Verhältniß zum Vater und zum Sohne nichts ausgesagt, da die Christusreden überall nur von der heilsgeschichtlichen Sendung und Wirksamkeit des Geistes handeln. Dazu kommt, daß die Vorstellung von dem Geiste als dem persönlichen Stellvertreter Christi ausschließlich den Christusreden eignet. Im Briefe ist der Geist das Salböl (vgl. Er. 29, 7), womit die, welche sich wahrhaft Gott zu eigen gegeben haben, zur vollen Gottangehörigkeit geweiht sind (I, 2, 20. 27; vgl. §. 44, b. 54, b).³⁾

c) Der Geist ist der Stellvertreter Christi, weil er der Geist der Wahrheit ist (14, 17. 15, 26. 16, 13. I, 4, 6), der zu ihr gehört, weil sie ohne ihn nicht mitgetheilt werden kann, der die Wahrheit selbst, d. h. der Vermittler derselben ist (I, 5, 6), wie Christus es war (vgl. §. 147, b). Er kann also nur die Aufgabe haben, die in Christo erschienene Gottesoffenbarung den Gläubigen fernerhin zu vermitteln. Er erinnert die Jünger an Alles, was Jesus gesagt hat (14, 26); und da das Bleiben in Christo von dem Bewahren der Worte Christi abhängt, so ist durch den Geist erst der Bestand des in ihm gegebenen Heiles gesichert.⁴⁾ Aber

sofern dem Sohn und dem Vater alles Eigenthum gemeinsam ist (v. 14 f.). Daß er kommt, um von Christo zu zeugen (15, 26) und ihn zu verherrlichen (16, 14), liegt an dem Zwecke seiner Sendung, zeugt aber von keiner Unterordnung unter ihn. — 3) Wenn auch dem Salböl eine belehrende Thätigkeit zugeschrieben wird, so ist das ebenso bloße Personifikation, wie wenn I, 5, 6 f. neben dem Wasser und dem Blute auch der Geist als zeugend (*τὸ μαρτυροῦν*) gedacht wird. Ganz wie bei Paulus (§. 84, a. Anm. 4) und im Hebräerbriele (§. 124, b. Anm. 5), ist der Geist also als eine Gotteskraft gedacht, von welcher Gott maßweise austheilt (3, 34. I, 4, 13; vgl. I, 33. 7, 39. I, 3, 24), als der Geist, der aus Gott stammt und nicht persönlich, sondern nur als die in den Inspirirten wirkende Gottesmacht redet (I, 4, 1 f.; vgl. §. 150, b). Wir haben auch hier den Fall, daß eine in den Christusreden überlieferte Vorstellungsweise nicht soweit von dem Apostel assimiliert ist, daß sie für seine eigenthümliche Lehrweise maßgebend geworden ist (vgl. §. 140, d). Wenn Neuß es so darstellt, als ob in der Lehre von dem persönlichen Paraklet sich die Vorstellung von der Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen allmählig hypostasirt, und diese mehr spekulative Betrachtungsweise nur noch nicht ganz die volksthümliche überwunden habe (II, S. 528—33), so übersieht er, daß die Gemeinschaft mit Christo gar nicht durch den Geist vermittelt gedacht ist (§. 149, d. Anm. 12). Wenn Johannes aber auch den persönlichen Charakter der Parakletvorstellung nicht festgehalten hat, so hat er doch die mit ihm gegebene Fixirung derselben auf die heilsgeschichtliche Vollendungszeit in so ausgeprägter Weise auf den den Gläubigen verliehenen Geist übertragen, daß es 7, 39 klingt, als sei derselbe vorher überall noch nicht dagewesen. Dem entsprechend hat der Apostel auch nirgends die vorbereitende Gottesoffenbarung auf den Geist zurückgeführt, wie doch sonst geschieht (§. 46, a. 116, c. Anm. 4. 127, b), und die Geistesmittheilung an Christum nach §. 145, d nur traditionell mit aufgenommen.

4) Namentlich das, dessen volles Verständniß ihnen erst später aufging (2, 22; vgl. §. 140, c), wird der Geist ihnen erst in die Erinnerung zurückgerufen haben. Vieles, was Jesus ihnen von seinem Vater während seines Erdenlebens nur in bildlicher Hülle gesagt hatte, wird er ihnen im Geiste ohne Bild und Hülle verkündigen (16, 25), wie der Apostel, was in den synoptischen Christusreden mit der bildlichen Verkündigung von Gott als dem Vater (§. 20) gemeint war, jetzt auf Grund der Belehrung durch den Geist ohne Bild und Hülle als die vollendete Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet. Auch nach I, 2, 27 ist es das *χρῖσμα*, welches durch seine Belehrung, sofern es immer aufs

der Geist soll das Werk Christi in den Gläubigen nicht nur erhalten, er soll es auch fortführen und vollenden. Vieles hat ihnen Jesus überhaupt noch nicht sagen können, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten (16, 12); der Geist aber wird sie Alles lehren (14, 26), wird ihr Wegführer in die ganze Wahrheit sein (16, 13), so daß sie nun Alles wissen, was zur vollen Gottesoffenbarung gehört (I, 2, 20 f.), und keines Lehrers mehr bedürfen (v. 27). Nicht als ob dadurch das Werk Christi zu einem unvollkommenen herabgesetzt wäre. Alles Verkündigen des Geistes wird nur dazu beitragen, ihn zu verherrlichen, indem es ihn immer vollkommener erkennen lehrt, und dadurch klar wird, daß in ihm bereits die volle Gottesoffenbarung gewesen ist und Alles, was der Geist verkündigt, nur aus dem Seinigen genommen ist (16, 14 f.). Die neue mit der Sendung des Geistes beginnende Epoche der Heilsgeschichte bringt keine Vervollkommnung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung, sondern nur eine immer vollere Aneignung derselben. Ist der Geist nur der Fortführer des Werkes Christi, so muß auch seine ganze Wirksamkeit als Erhaltung und Vollendung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung gefaßt werden, also ausschließlich eine offenbarende sein.⁵⁾ Eine solche übt er auch, wenn er, wie in der Apokalypse (§. 135, d. vgl. §. 139, d), gefaßt wird als Vermittler der Weissagung im engeren Sinne (16, 13: *τὰ ἐρχόμενα ἀγγελεῖ ὑμῖν*).

d) Da das Kommen des Geistes durch den Glauben bedingt ist, so hat derselbe unmittelbar gar keine Beziehung zu der (ungläubigen) Welt.⁶⁾ Wenn nun doch davon die Rede ist, daß der Geist die Welt davon überführt, daß ihr Unglaube Sünde ist, weil Christus durch seinen Heimgang zum Vater als der Gerechte erwiesen, und somit ihr Herrscher gerichtet ist (16, 8—11), wie Jesus in seinem Erdenleben die Welt ihrer Sünde über-

Neue Christum als die vollkommene Gottesoffenbarung erkennen lehrt, unser Bleiben in Gott vermittelt. — 5) Nirgends dagegen ist der Geist, wie ausschließlich bei Paulus (§. 84, a), als das Prinzip des neuen sittlichen Lebens gedacht, da nach der Grundanschauung des Apostels (§. 141, d) die durch ihn vermittelte vollkommene Gotteserkenntniß von selbst das neue sittliche Leben wirkt (§. 147, c). So erklärt sich, woher der 3, 5 berichtete Ausspruch Jesu, der auf die messianische Geistesausgießung hinweist (1, 33) und dieselbe als den Ausgangspunkt der sittlichen Neugeburt denkt, gar nicht weiter angeeignet und verwerthet ist (§. 150, c. Num. 8). Die volle Freude der Gläubigen ist nicht, wie bei Paulus (§. 83, c), eine Geisteswirkung, sondern eine Folge ihres Bleibens in Christo (15, 11), der Erfahrung der eigenen Gebetserhörnung (16, 24) und der Fürbitte Christi (17, 13); und während der scheidende Meister den Jüngern den Geist erst verheißt (14, 26), hinterläßt er seinen Frieden unmittelbar (v. 27. 16, 33). Anders steht *εἰρήνη* im Sinne des jüdischen Glückwunsches: 20, 19. 21. 26. II, 3. III, 15; vgl. §. 83, b). Wenn der Geist 6, 63 der lebensschaffende ist, so ist dies Leben im spezifisch johanneischen Sinne das Leben der wahren Gotteserkenntniß; auch ist dort nicht von dem Paraklet, sondern von dem geistigen Wesen seiner lebensschaffenden Worte die Rede (§. 146, d).

6) Wollte Gott ihr selbst den Geist senden, so kann sie ihn gar nicht aufnehmen, da sie ihn weder erfahrungsmäßig wahrnimmt, noch (an seinem Wirken in den Gläubigen) erkennt, während die Gläubigen ihn an seinem beständigen Wirken unter ihnen erkennen, sowie die unmittelbare Erfahrung von seinem Dasein in ihnen machen (14, 17). Nur für sie hat ja das Kennzeichen, das der Apostel I, 4, 2 angiebt, eine Bedeutung, da die Ungläubigen das Wort der Apostel überhaupt nicht hören (v. 6).

führt hat (3, 20. 7, 7): so kann dies nur mittelbar geschehen, indem der Geist, der in den Gläubigen wirkt, sie überführt. Ausdrücklich sagt Jesus, daß in Folge der Geistesmittheilung Ströme lebendigen Wassers von den Gläubigen ausgehen werden (v. 38 f.), daß durch sie also eine lebensschaffende Verkündigung geübt werden wird, wie er sie geübt hat. Diese lebensschaffende Verkündigung ist also keineswegs ein Prärogativ der Apostel; vielmehr wird das Zeugniß, das der Paraklet durch die Gläubigen als solche ablegt (15, 26), noch ausdrücklich unterschieden von dem Zeugniß der Augenzeugen (v. 27).⁷⁾ Wer durch das Wort der Apostel gläubig geworden ist (17, 20), weil er im Glauben das Augenzeugniß der Apostel aufgenommen hat, ohne Jesus gesehen zu haben (20, 29), der bekennet mit ihnen, daß Jesus der gottgesandte Sohn ist (1, 4, 14); und an diesem Bekenntniß erkennt man, daß Gott in ihnen ist (v. 15) durch seinen Geist, der ja an dem Bekenntniß zu dem Fleischgewordenen erkannt wird (v. 2), so daß nun Beider Glauben und Erkennen eins geworden ist (v. 16). Dann aber können auch sie Mitarbeiter im Dienste der Wahrheit werden (III, 8).

§. 156. Die Gemeinschaft der Gläubigen.

Die Gemeinschaft der Gläubigen bildet ihrem Wesen nach eine Lebensseinheit kraft ihrer Gemeinschaft mit Gott und Christo.^{a)} In ihr realisirt sich das Wesen der Liebe als christliche Bruderliebe, ohne darin erschöpft zu sein.^{b)} Sie wird von dem Hasse der Welt mit ihrer Todfeindschaft und von ihrer Sünde und Lüge mit Verführung bedroht, welche die Liebe zu ihr gefährlich macht.^{c)} Immer schroffer schließt sich die Welt gegen die Gemeinschaft der Gläubigen ab, so daß wenig mehr für sie zu hoffen bleibt.^{d)}

a) Die Jüngergemeinde bildet eine Einheit (17, 11), zu der dann die durch ihr Wort gewonnenen Gläubigen hinzutreten (v. 20 ff.). Diese Einheit ist aber nicht nur ein Verbundensein in der Liebe oder eine Gleichheit der Gesinnung, sondern eine Lebensseinheit, welche der Lebensseinheit des Vaters und des Sohnes entspricht (v. 22: *καὶ ὡς ἡμεῖς*, scil. *ἐν ἑαυτῷ*), wie sie ja dadurch erzielt wird, daß die Jünger in dem ihnen offenbar gewordenen Wesen Gottes (v. 11: *ἐν τ. ὁρώματι σου*) als ihrem Lebenselement bewahrt werden. Zumehr Christus und in ihm

⁷⁾ Abgesehen von der für einen speziellen Zweck bestimmten Anhauchung (20, 22 f.; vgl. §. 154, d) weiß Johannes, wie auch das übrige N. T., von einer besonderen apostolischen Inspiration nichts. Auch 1, 5, 6 sind es die Gläubigen (v. 5), durch welche der Geist als erster Zeuge die Gottessohnschaft Christi bezeugt; aber es muß das Zeugniß des Wassers und des Blutes hinzutreten (v. 7 f.), d. h. das Zeugniß derer, die das Taufwunder (1, 34) und den Kreuzestod (19, 35) selbst gesehen haben (§. 149, b. Anm. 4), damit nicht nur das göttliche Wesen des Sohnes, sondern auch die Erscheinung desselben im Fleische nach ihrem ganzen Umfange (§. 145, c. Anm. 11) als geschichtliche Thatsache bezeugt werde.

Gott selbst in den Gläubigen ist, desto mehr vollendet sich ihre Einheit unter einander (v. 23: *ἵνα ὡσὺν τετελειωμένοι εἰς ἓν*).¹⁾ Die Gemeinschaft der ersten Jünger, an der die Gläubigen durch ihre Verkündigung Antheil empfangen, ist eine Gemeinschaft mit Gott und Christo (I, 1, 3 f.), und nur die, welche im Lichte der Gottesoffenbarung wandeln, welche das wahre Leben und die Gottesgemeinschaft mit sich bringt, haben Gemeinschaft unter einander (v. 7). So hat Johannes das, was sonst im N. T. die *ἐκκλησία* heißt, zufolge seiner Eigenthümlichkeit (§. 141, c) nur seinem tiefsten Wesen nach charakterisirt, wogegen über ihre äußere Organisation keine Andeutungen gegeben werden.²⁾ In den Christusreden des Evangeliums ist die Gemeinde der Gläubigen der Weinstock, den Gott gepflanzt hat (15, 1), wie einst den Weinstock der Aelichen Theokratie (Ez. 19, 10. Jer. 2, 21. Psalm 80, 9), und die Herde Gottes, deren Hirte der Messias ist (10, 1—15; vgl. §. 45, a), deren Vollendung aber auch hier darin liegt, daß Eine Herde und Ein Hirte wird (v. 16). In dieser Gemeinschaft, die somit die vollendete Theokratie ist, wie in der Apokalypse (§. 130, c), besitzen die Gläubigen das messianische Gut der Sündenvergebung durch das Blut Christi (I, 1, 7; vgl. §. 148, b. Anm. 4). Der Vermittlung desselben durch die Taufe oder das Abend-

1) Wie der Vater und der Sohn Eins sind, weil ihnen das Leben der vollen Gotteserkenntniß gemein ist (6, 57. 5, 26), so sind die Gläubigen Eins, weil ihnen durch die Gottesoffenbarung in Christo, welche die Augenzeugen weiter verkündigt haben, dies Leben gemeinsam geworden ist. Wie die Einheit des Vaters und des Sohnes darauf beruht, daß der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne, so beruht die Einheit der Gläubigen darauf, daß sie im Sohne und im Vater sind (17, 21), und daß der Vater, der im Sohne ist, in ihnen ist (v. 23). Aber selbst die vollendete Einheit der Gläubigen mit Gott darf schon darum nicht der Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 143) gleichgesetzt werden, weil diese eine unmittelbare, jene eine durch den Sohn vermittelte ist, weshalb auch nirgends ausdrücklich ein Einssein derselben mit Gott ausgesagt wird. Ueberhaupt aber folgt aus §. 141, c, daß selbst die Gleichheit des Ausdrucks (wie sie wenigstens bei dem Sein der Gläubigen in Gott und dem Sein Gottes in ihnen stattfindet) uns keineswegs berechtigt, beide dem Grade nach gleichzustellen. — 2) Der Ausdruck *ἐκκλησία* kommt III, 6, 9 f. von der Lokalgemeinde vor. Die *Κύρια*, an welche der zweite Brief gerichtet (II, 1) und die ohne Zweifel eine Gemeinde ist, heißt, wie bei Petrus (§. 44, a), eine erwählte (v. 13), sofern jede Einzelgemeinde, wie die erste Jüngergemeinde, aus der Welt erwählt ist. Die Behauptung, daß Petrus im vierten Evangelium tendenziös hinter Johannes zurückgestellt werde, erledigt sich von selbst, wenn das Evangelium apostolisch ist und der Lieblingsjünger in ihm seine theuersten Erinnerungen niedergelegt hat. Im Anhang des Evangeliums (21, 15—17) wird dem Petrus, nachdem er von seinem tiefen Falle zur Liebe Christi zurückgekehrt ist, die Oberleitung der Gemeinde im Sinne von Matth. 16, 18 neu verliehen; denn daß nur dem männlichsten und gereiftesten unter den Jüngern der Auftrag ertheilt wird, sich seiner schwächeren Genossen anzunehmen (Beyschlag I, S. 286), ist doch eine offenbare Entleerung des feierlich wiederholten Herrenwortes. Wie Petrus sich den *συνπρεσβύτερος* der Ältesten nennt (1 Petr. 5, 1), so nennt sich Johannes den *πρεσβύτερος* schlechthin (II, 1. III, 1) und hält seine Autorität ehrgeizigen Bestrebungen gegenüber aufrecht (v. 9 f.). Die Art, wie I, 2, 27 (vgl. v. 31) jedes besondere Lehramt auszuschließen scheint, erinnert am meisten an Matth. 23, 8—10 (§. 31, c) und an die Weissagung Jer. 31, 34 (vgl. Hebr. 8, 11 und dazu §. 124, d).

mahl wird nirgends ausdrücklich gedacht,³⁾ ohne daß man daraus mit Mefner, S. 357 auf eine Zurückstellung dieser äußeren Vermittlungen für die Theilnahme am Heile schließen darf. Dieselben behalten ihre volle Bedeutung, wenn auch die Richtung des Apostels auf das innerste Centrum des geistigen Lebens (§. 141, d) ihn nur nach dem dort sich vollziehenden Prozeß der Heilsaneignung fragen läßt.

b) In der Gemeinschaft der Gläubigen realisirt sich kraft der dort in ihrer Einheit fortdauernden Gottesgemeinschaft das Wesen der Gotteskindschaft oder der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott, dessen Wesen in der vollkommenen Gottesoffenbarung als Liebe erkannt ist. Die Liebe, welche Jesus auf Grund dieser Offenbarung nach seinem Vorbilde von seinen Jüngern fordert, ist aber die sich selbst aufopfernde Liebe gegen einander (15, 12), die 13, 34 f. als das Erkennungszeichen seiner Jünger bezeichnet wird; und ebenso wird von dem Apostel das Gebot Christi als das der Liebe zu einander charakterisirt (I, 3, 23). Die Gläubigen sind nämlich unter einander Brüder (v. 13. III, 3. 5. 10; vgl. 21, 23), und die Forderung der selbstaufopfernden, werththätigen Bruderliebe neben der Gottesliebe (I, 3, 16 ff. 4, 20 f.) wird ausdrücklich darauf gegründet, daß die Zeugung aus Gott mit der Liebe zu dem Erzeuger nothwendig auch die Liebe zu den Miterzeugten wirkt (I, 5, 1 f.). Allerdings wird auch das Lieben schlechthin als die Frucht der Liebesoffenbarung Gottes genannt (I, 4, 8. 16. 19); und da Gott seine Liebe auch gegen den *κόσμος* offenbart hat (Ev. 3, 16), so darf das Wesen der Liebe nicht mit Köstlin, S. 233 f. Reuß II, S. 543 auf die Bruderliebe beschränkt werden, wie denn auch der Bruderhasser nicht bloß als Brudermörder, sondern schon als Menschenmörder überhaupt seiner Strafe verfällt (I, 3, 15).⁴⁾ Allein die Paränese beschränkt sich allerdings auf die Bruderliebe als solche, weil in ihr sich allein das volle Wesen der

3) Das Evangelium erzählt wohl von der Fortsetzung der Johannistaufe durch Jesus oder vielmehr durch seine Jünger (3, 22. 4, 2); aber der Ausspruch 3, 5 geht nicht auf die christliche Taufe, sondern fordert, vielleicht mit Anspielung an die Johannes-taufe, eine völlige Erneuerung durch die Reinigung von den vorigen Sünden, deren Symbol das Wasser ist (13, 10), und durch die messianische Geistestaufe (I, 33). Einen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an seinen Gläubigen hat das Evangelium so wenig wie die älteste Uebersetzung (§. 31, b. Anm. 4); die Abendmahlseinsetzung erzählt es nicht einmal. Die Beziehung der Rede 6, 53–56 auf das Abendmahl ist dadurch schlechthin ausgeschlossen, daß nicht vom *σῶμα*, sondern von der *σὰρξ* Jesu die Rede ist, und das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes als unentbehrlich für die Erzeugung des neuen Lebens geltend gemacht wird (v. 53), das überall im Evangelium unmittelbar mit dem Glauben eintritt. In der Stelle I, 5, 6 (vgl. §. 145, c. Anm. 11) ist vollends an die beiden Sakramente gar nicht zu denken.

4) Gar keine Beschränkung der Liebe liegt in der von Beiden angezogenen Stelle 17, 9, wo Jesus nicht sagt, daß er überhaupt nicht für die Welt bitte, sondern nur seine Bitte für die Jünger dadurch motivirt, daß sie nicht der Welt angehören (v. 14. 16), sondern Gottes Eigenthum sind, das er ihm gegeben, und für das Jesus also eine besondere Fürsorge Gottes beanspruchen kann. Daß aber I, 3, 15 nach dem Vorgange Jesu (Matth. 5, 22) der Haß dem Morde gleichgesetzt wird (vgl. Jac. 4, 2), entspricht ganz der §. 141, c erörterten Eigenthümlichkeit des Apostels, wonach jeder Mangel an Liebe identisch ist mit dem Haß (I, 2, 9–11. 4, 20; vgl. Ev. 3, 20. 12, 25).

Liebe ungehemmt realisiren kann (vgl. not. c). Wenn überall im N. T. die Liebe die christliche Kardinaltugend ist, so erscheint sie doch bei dem Apostel der Liebe in ganz besonderer Weise als die eigentliche Substanz der christlichen Sittlichkeit.

c) Die Welt oder die ungläubig gebliebene Menschheit (§. 153, d) steht im schroffsten Gegensatz zu der Gemeinschaft der Gotteskinder. Weil diese ihr nicht mehr angehören (17, 14. 16), so kann sie, deren Wesen die Eigenliebe ist, dieselben nicht lieben (15, 19; vgl. 7, 7); und nach dem prinzipiellen Gegensatz, in welchem die vom Teufel beherrschte Welt zu der Gemeinde der Gotteskinder steht, muß sie dieselbe hassen; denn ein Drittes giebt es für Johannes nicht.⁵⁾ Die Welt bedroht aber die Gläubigen nicht nur mit ihrer Feindschaft, sondern mehr noch mit ihrer Verführung. Auch die Gläubigen müssen noch gewarnt werden vor der Liebe der Welt (I, 2, 15), weil sich damit so leicht die Liebe zu den sündhaften Lüsten verbindet, die in ihr zu Hause sind (v. 16).⁶⁾ Der Welt gehört aber auch die antichristliche Pseudoprophete (I, 4, 1; vgl. §. 131, b) an, die zur Zeit des Apostels die Gemeinde bedrohte (2, 26. II, 7) und in der Welt Anklang fand (I, 4, 5). Wohl war dieselbe von der Gemeinde ausgegangen; aber in dem Abfall der in die Lüge (2, 21 f.) Hineingerathenen mußte sich nach göttlicher Ordnung offenbaren, daß sie nie wahrhaft der Gemeinde angehört hatten (v. 19). Nicht umsonst nennt der Apostel ihre Wahngebilde Idole (I, 5, 21), wie die, welche die Heidenwelt anbetet (§. 131, b). Der wahre Glaube besitzt freilich die Macht, die Welt zu besiegen (v. 4 f.; vgl. 4, 4); aber auch hier findet an dem Wesen der Welt die Liebe ihre Schranke. Man kann den Irrlehrern die brüderliche Liebe nicht beweisen, ohne Gefahr zu laufen, sich ihrer Sünde theilhaftig zu machen (II, 10 f.).

d) Trotz dieses schroffen Gegensatzes zwischen der Welt und der Gemeinde sucht der Geist doch immer noch durch die Gläubigen als seine Organe die Welt von der Sünde ihres Unglaubens zu überführen und ihr Christum zu bezeugen (§. 155, d). Ebenso bleibt bei der Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrer vollendeten Einheit die endliche Gewinnung der Welt ins Auge gefaßt (17, 21. 23; vgl. Apok. 3, 9: *ἵνα γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς*, und besonders §. 132, a), welche die universale Heilsabsicht Gottes realisiren soll. Aber wie schon die gleichzeitige Wirksamkeit Christi bei der Welt im Großen und Ganzen erfolglos blieb (3, 19 f.), so scheint der Apostel, nachdem in Folge der Erhöhung des Menschensohnes, von der schon Jesus den Haupterfolg erwartete (8, 28),

5) Wie sie Christum gehaßt hat (15, 18. 25), so muß sie nach der Vorherhersagung Jesu (v. 19 f. 17, 14) seine Diener hassen und verfolgen (15, 20) um seines Namens willen (v. 21) bis aufs Blut (16, 2). Der Apostel steht mitten in der Erfahrung dieses Hasses der Welt gegen die Gläubigen (I, 3, 13), dessen grauenvollster Ausbruch den dunkeln Hintergrund der Apokalypse bildet (§. 113, a). — 6) Wenn also auch das Wesen der Liebe nicht gestatten wird, die Personen der einzelnen Ungläubigen von der Liebe auszuschließen (not. b), so kann dieselbe sich doch der Welt als der gottwidrigen Gemeinschaft gegenüber nicht ungehemmt entfalten, ohne Gefahr zu laufen, daß die gottgegenbildliche Liebe zur Welt als der zu errettenden zur ungöttlichen Weltliebe, d. h. zur Liebe der Welt in ihrem gottwidrigen Bestande werde.

aus der Welt für die Gemeinde gewonnen ist, was irgend noch empfänglich war, wenig mehr für die Welt zu hoffen. Die Selbstdarstellung der Gemeinde versteht sie nicht, weil sie die Gotteskinder als solche ohne Gotteserkenntniß nicht erkennen kann (I, 3, 1). Den Geist der Wahrheit hört sie nicht, weil sie auf die Pseudoprophetie der Irrlehrer hört, die ihr mesensverwandt sind (I, 4, 5 f.). Wie der Apokalypstiker (§. 130, c. Anm. 5), scheint der Apostel große Erfolge für die Mission nicht mehr erwartet zu haben. Es lag wohl in seiner Natur, die für ein eingreifendes Wirken nach Außen hin nicht gemacht war (§. 141, b), daß seiner Anschauung die Gemeinde immer mehr als ein im Wesentlichen in sich abgeschlossener Kreis der Welt gegenüber sich darstellte. Es lag aber auch in seiner Zeitstellung, daß, je näher das Ende heranrückte, desto mehr die Sammlung der in der Welt zerstreuten Gotteskinder (11, 52) als abgeschlossen betrachtet wurde, und die Welt, soweit sie Welt geblieben war, als eine im Ganzen gegen das Heil sich feindselig verschließende Gemeinschaft erschien.⁷⁾ Dies führt uns von selbst auf die Eschatologie des Apostels.

§. 157. Der letzte Tag.

Auch nach dem Johannesevangelium hat Jesus seine nahe Wiederkunft verheißen, und der Apostel denkt dieselbe unmittelbar bevorstehend. a) Das Gekommensein der letzten Stunde erkennt er an dem Auftreten der pseudoprophetischen Irrlehre, in welcher der Antichrist bereits erschienen ist. b) Der Tag der Wiederkunft bringt als der letzte die Todtenauferweckung und das Weltgericht, welches definitiv über das Schicksal der Menschen entscheidet. c) Dann gehen die Gläubigen in das himmlische Leben ein, wo sie durch das vollkommene Schauen Gottes Gott vollkommen gleich werden. d)

a) Wenn Jesus verheißt, nachdem er in seines Vaters Wohnung (d. h. den Himmel; vgl. Psalm 33, 13 f. Jes. 63, 15) eingegangen ist, um den Seinigen dort die Stätte zu bereiten, wiederkommen zu wollen, um sie heimzuholen (14, 2 f.), so kann das nur von seiner überall im N. T. verheißenen Wiederkunft und der dann nach §. 33, c erfolgenden

7) Eine Apokatastasis hat der Apostel sicher nicht in Aussicht genommen. In der Stelle 12, 32 ist nur davon die Rede, daß Christus seine Wirksamkeit auf Alle ausdehnt; so wenig aber wie das ἐλκύειν des Vaters (6, 44), erreicht sein ἐλκύειν bei Allen seinen Zweck. Die endliche Besiegung des Satan aber involvirt nirgends im N. T. eine Bekehrung aller Menschen, sondern nur derer, die sich irgend bekehren lassen wollen, selbst bei Paulus (§. 99, c). Uebrigens bleibt auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu die Welt als solche ungläubig, und verhältnißmäßig nur Wenige aus ihr werden gerettet werden (§. 33, c. Anm. 5). Auch 10, 16 sind es doch nur Einzelne, die Jesus in der Heidenwelt jetzt schon sein nennt, wenn auch immerhin noch manche, die jetzt noch Teufelskinder sind, aus ihr gewonnen werden können.

Sammlung der Auserwählten zu Christo hin verstanden werden.¹⁾ Wie in der ältesten Ueberlieferung (S. 33, a), redet Jesus auch hier von der Voraussetzung aus, daß die Jünger noch diese Wiederkunft erleben werden. Nur die ausdrückliche Zusage, die er dem Lieblingsjünger in dieser Beziehung gemacht haben sollte (21, 22), nachdem er dem Petrus den Märtyrertod geweissagt (v. 18 f.), wird im Anhange des Evangeliums, zwar auch nicht durch eine Umdeutung des *ἐρχομαι*, aber durch eine Hinweisung auf ihre hypothetische Fassung (*ἐάν — ἔλω*) gegen den Eintritt einer scheinbaren Nichterfüllung sichergestellt (v. 23). Dagegen hofft der Apostel selbst noch im hohen Alter mit seinen Zeitgenossen die Parusie zu erleben und ermahnt zum Bleiben in Gott, damit keiner beim Eintritt derselben beschämt zurückweichen müsse (I, 2, 28), weil er im Bewußtsein seiner Untreue nicht wagt, vor sein Angesicht zu treten.²⁾

b) Wie der natürliche Tag zwölf Stunden hat, so hat jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl (11, 9, vgl. 9, 4), und so auch der Tag der gegenwärtigen Welt (vgl. S. 153, a. Anm. 1) seine letzte Stunde. Das Dasein dieser *ἐσχάτη ὥρα* erkennt der Apostel an dem Gekommensein des Antichrist (I, 2, 18). Wie Paulus (S. 63, c) und der Apokalyphtiker, so geht auch der Apostel von der Voraussetzung aus, daß die Wiederkunft Christi nicht eintreten kann, bevor nicht die gottwidrige und christusfeindliche Macht sich in einer geschichtlichen Erscheinung aufs Höchste potenziert und konzentriert hat. Seine Leser haben von ihm gehört, daß ein Antichrist kommt (I, 2, 18. 4, 3). Aber wenn in der Apokalypse noch das Antichristenthum in den beiden Gestalten der gottfeindlichen Weltmacht und des falschen Prophetenthums erschien und auf dem Gebiet der ersteren seine persönliche Konzentration gewinnen sollte (S. 131), so ist hier das Pseudoprophetenthum (v. 1. 3) allein der Antichrist (I, 2, 22. II. 7: *ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*). Wenn dort das Pseudoprophetenthum, wenigstens überwiegend, aus dem Heidenthum hervorging, wie bei Paulus aus dem Judenthum, so erhebt es sich hier, wie übrigens theilweise schon in der Apokalypse (vgl. Apok. 2, 20. 24), aus dem abgefallenen Christenthum, das auch zur gottfeindlichen Welt gehört. Die Befürchtungen, mit welchen der Apokalyphtiker noch der Thronbesteigung des dritten Flaviers entgegen sah, hatten sich in diesem Umfange nicht erfüllt; und die ganze ideale Richtung des Apostels ließ ihn den Blick von der äußeren Bedrohung der Gemeinde hinweg auf ihre innere Ge-

1) Der moderne Gedanke einer Heimholung jedes Einzelnen unmittelbar nach dem Tode (Köstlin, S. 280. Reuß II, S. 557) ist schon durch die auch hier festgehaltene Vorstellung der Auferstehung an einem bestimmten Tage (not. c) ausgeschlossen. Die Ansicht, daß im Johannesevangelium die sichtbare Wiederkunft Christi in seine Wiederkunft im Geiste verwandelt sei (vgl. noch Schenkel, S. 393), stützt sich auf die gangbare falsche Erklärung der Verheißungen seines Wiederscheines nach dem Tode und seiner bleibenden Snabengegenwart (S. 154, c). Beyschlag läßt bei Johannes die Parusie mit der Oster- und Pfingstthatfache zusammengefaßt werden (I, S. 272 f. 88). — 2) Merkwürdig ist, daß hier nicht direkt von der Parusie Christi die Rede ist, da nach dem ganzen Kontext das *αὐτοῦ* nur auf Gott gehen kann. Es ist also Gott selbst, der in seinem Messias kommt (vgl. Luc. 1, 17. 76), und es wird auf den gewöhnlichen term. techn. nur angespielt.

fährdung durch eine die Fundamente des christlichen Glaubens leugnende Irrlehre richten und in ihr die Erfüllung der Weissagung vom Antichrist sehen.³⁾

c) Jesus verheißt auch in unserm Evangelium die am letzten Tage des gegenwärtigen Weltalters (ἡ ἑσχάτη ἡμέρα) von allen Frommen erwartete (11, 24) Todtenerweckung (6, 39 f. 44. 54) und bezeichnet sich selbst als ihren Urheber (11, 25).⁴⁾ Es erhellt aber aus diesen Stellen, daß es auch, wie bei Paulus (§. 99, b; vgl. §. 126, d. Anm. 7), eine Auferstehung im eigentlichen Sinne nur für die Gläubigen giebt, welche nach Johannes das ewige Leben bereits empfangen haben, und für die darum der leibliche Tod, den sie noch erfahren, zuletzt nicht nur im Sinne von §. 146, a, sondern völlig aufgehoben werden muß (11, 25 f.).⁵⁾ Mit dieser Entscheidung ist aber auch das letzte (messianische) Gericht eingetreten, das der Vater dem Sohne außer dem übergeben hat, welches er schon in seinem irdischen Leben vollzog (5, 27), weil er ihm ja nach v. 26 ausdrücklich das ganze Gericht übergab.⁶⁾ Allerdings kommen

3) Es liegt darin keine Spiritualisirung der Lehre vom Antichrist (Reuß II, S. 562), daß der Antichrist als eine Mehrheit von Irrlehrern auftritt (I, 2, 18. II, 7; denn auch in der Apokalypse erscheint das Pseudoprophetenthum als ein Kollektivum. In der Mehrheit der Pseudopropheten wirkt doch nur der Eine Geist des Antichrist (I, 4, 1. 3), welcher, weil er nicht aus Gott ist, nur aus dem Vater der Lüge (8, 44) sein kann, wie er denn seine Inspirirten zu Lügern macht (I, 2, 22), und nach 4, 4 in ihnen der Weltherrscher, d. h. der Teufel überwunden wird. Wie aber Judas, der sich zum Organ des Teufels machte, selbst ein Teufel heißt (6, 70), so sind diese Irrlehrer als Organe des Antichristenthums oder des Teufels in seinem Kampfe wider Christum (§. 153, d) selbst ἀντιχριστοί (I, 2, 18). Dagegen ist die Vorstellung, daß diese Antichristi nur die Vorläufer des persönlichen Antichrist seien (vgl. noch Rösgen, S. 522 f.), eine reine Eintragung, die dem Wortlaut der johanneischen Stellen widerspricht.

4) An dieser Thatsache scheitern alle Versuche, der johanneischen Eschatologie ihre allgemein-urapostolische Basis zu entziehen, wie die völlig mißlungenen Bemühungen von Reuß (II, S. 558) und Baur (S. 405) deutlich zeigen; Scholten, S. 124 ff. hat das selbst zugestanden, indem er die betreffenden Worte für unecht erklären muß. Nur in der Auferstehung kann die (als Trägerin des irdischen Lebens) preisgegebene Seele (als Trägerin des ewigen Lebens) bewahrt werden (12, 25). — 5) Dennoch heißt es 5, 28 f., daß der Messias, wenn diese Stunde schlägt, Alle aus ihren Gräbern ruft, die einen zur Auferstehung des Lebens, die anderen zur Auferstehung des Gerichts. Wir brauchen aber deshalb diese Stelle nicht im sittlichen Sinne umzudeuten (wie Schenkel, S. 392. 96), oder sie mit Scholten, S. 129 f. für interpolirt zu erklären. Wir haben hier vielmehr die allgemeine Todtenerweckung, die wir mit Ausnahme von Act. 24, 15 nur noch bei dem Apokalypstiker fanden (§. 132, b); aber auch hier erhellt, daß nur die Gläubigen, die das wahre Leben haben und darum nothwendig die τὰ ἄρατα ποιήσαντες sind, zu dem jenseitigen Leben gelangen, zu dem eben eine Auferstehung gehört, während die Uebelthäter die Gerichtsaufstehung erfahren, durch welche sie nur erweckt werden, um vor das Gericht gestellt zu werden, das sie zum Bleiben im Tode (I, 3, 14) verurtheilt. — 6) Christus ist also auch hier der Weltrichter. Es liegt durchaus keine Verwerfung der hergebrachten Gerichtsvorstellung darin, wenn nach 12, 48 sein Wort die richterliche Norm ist (vgl. Reuß II, S. 559. Schenkel, S. 392), da es sich ja nur von selbst versteht, daß das Verhalten gegen die vollkommene Gottesoffenbarung, die in seinem Worte gegeben ist, die Endentscheidung über das Schicksal

nun die Gläubigen nicht in dies Gericht (3, 18. 5, 24), sofern sie im Glauben bereits das ewige Leben empfangen haben und darum über sie nicht erst entschieden werden kann, ob sie es empfangen sollen; und die Welt ist schon gerichtet (3, 18. 12, 31), weil sie durch ihren Unglauben sich vom Heile ausgeschlossen hat.⁷⁾ Sofern aber der bleibende Besitz des ewigen Lebens (I, 3, 15) faktisch auch für den Gläubigen noch davon abhängt, ob er in Christo bleibt (vgl. §. 151, c), so harret auch seiner noch die Entscheidung darüber am letzten Tage (12, 48) oder am Tage des Gerichts (I, 4, 17). Umgekehrt bleibt ja auch für die Welt noch die Möglichkeit der Befehung bis zum letzten Augenblick; und nur die Welt, sofern sie Welt geblieben ist, vergeht, um nie zum Leben zu kommen (I, 2, 17). Auch hier ist also der Tod, in dem man bleibt (3, 14), also der Tod im spezifischen Sinne, das Schicksal der abgefallenen Christen (5, 16) und wird 15, 6 mit dem Feuer verglichen, das die abgeschnittene Rebe verzehrt (vgl. §. 34, d).⁸⁾ Es ist der *δεύτερος θάνατος* der Apokalypse (§. 132, b).

d) Die Endvollendung ist bei Johannes zweifellos eine himmlische.⁹⁾ Wie Christus von oben her gekommen ist (3, 31. 8, 23), so ist er auch zum Himmel gegangen und kommt, die Seinigen dorthin zu holen (14, 2 f.). Dorthin können die Ungläubigen ihm nicht folgen (7, 34. 8, 21. 13, 33). Aber den Seinigen verheißt er, daß sie sein sollen, wo er ist (12, 26. 17, 24). Im Himmel also beginnt das ewige Leben, so weit es auch

der Menschen herbeiführt. Von einem anderen Gesichtspunkte aus kann Moses der Ankläger in diesem Gerichte sein, sofern er von Christo gezeugt hat (5, 45 f.). Wenn in dieser Stelle, wie 8, 50, Gott als der Richter erscheint, und 17, 25 seine richterliche Gerechtigkeit angerufen wird, so folgt daraus nur, daß das Gericht, das der wiederkehrende Messias hält, Gottes Willen vollstreckt, wie er es schon in seinem gegenwärtigen Richter thut (5, 30), und daß es diesem Willen gemäß ist, wenn zuletzt dabei das Verhalten gegen Christum entscheidet (8, 50: *ἔστιν ὁ ζήτων*, scil. *τὴν δόξαν μου*). — 7) Das ist doch im Grunde nichts Anderes, als wenn Paulus die zukünftige Errettung, weil alle ihre Bedingungen gegeben sind, bereits als gegenwärtige verkündet (§. 96, b), oder wenn der Hebräerbrief die Glieder des neuen Bundes schon zum himmlischen Jerusalem gelangt sein läßt (§. 117, d). Es ist also damit keineswegs der Begriff des Gerichts im herkömmlichen Sinne negiert, wie noch Köstlin, S. 281 und Baur, S. 405 behaupten. — 8) Soweit es erlaubt ist, dies parabolische Bild in eine bestimmte Vorstellung umzusetzen, ist es der richterliche Zorn Gottes, dem der Abtrünnige verfällt, wie er nach 3, 36 auf dem bleibt, der dem Sohne den Glauben verweigert. Doch ist es charakteristisch, daß nur in diesem Täuferwort ausdrücklich von der *ὀργὴ θεοῦ* die Rede ist, die hier keineswegs bloß eschatologisch gedacht ist, da Ritschl II, S. 152 f. vergeblich aus 6, 56. 9, 41 nachzuweisen sucht, daß nach johanneischem Sprachgebrauch etwas bleiben kann, was vorher noch nicht gewesen ist.

9) Nur bei Petrus (§. 50, c; vgl. noch §. 110, b) ist die Endvollendung so schlechtweg eine himmlische wie hier; aber das hängt lediglich damit zusammen, daß auf die sonst überall im N. T. gelehrte Weltumwandlung nicht ausdrücklich reflektirt wird. Da aber nach I, 2, 17 nicht nur die ungöttliche Menschenwelt, sondern auch die Gegenstände ihrer Lust vergehen, so ist damit auch hier der Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt indiziert, deren Name schon (*ὁ κόσμος οὗτος*) darauf hinweist, daß einst eine andere kommt, in welcher der diesseitige Unterschied von Himmel und Erde sich auflöst (vgl. §. 132, d). Den Gegensatz zu dem *κόσμος οὗτος* bildet 12, 25 das ewige Leben.

bei Johannes noch als ein jenseitiges gedacht wird. Nur wer den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit (I, 2, 17, vgl. 3, 15). Wie aber das ewige Leben im Diesseits schon beginnt, indem man in Christo Gott schaut, so kann auch das ewige Leben im Jenseits nur darin bestehen, daß man die uranfängliche Herrlichkeit Christi schaut (17, 24) und Gott nicht mehr bloß in seiner Offenbarung durch Christum, sondern ihn selber schaut, wie er ist (I, 3, 2; vgl. §. 34, b. 132, d). Und wie hier die letzte Wirkung der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo war, daß die Gläubigen ihm als seine Kinder ähnlich werden, so muß auch die Folge jenes vollkommenen Gottschauens sein, daß wir ihm gleich werden (*ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν*).¹⁰⁾ Wie herrlich diese Vollendung sein wird, das ist noch nicht kund geworden; daß sie aber eintreten wird, dafür bürgt uns die Christenhoffnung (v. 3).¹¹⁾ Wie das Gottesreich, das Jesus auf Erden begründet, die Bürgschaft ist für die Vollendung des kommenden (§. 15, c), so wird die beginnende Verwirklichung unseres Kindschäftsstandes (v. 2: *νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν*) zur Bürgschaft für die selige Vollendung, die wir im Jenseits hoffen.

10) Auch bei Paulus ist die Vollendung der Kindschaft Gegenstand der Christenhoffnung, sofern sie uns kraft der Adoption des Erbes der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig macht (§. 97, c); aber dieses Erbe besteht wesentlich in der himmlisch-pneumatischen Leibesgestalt, auf die hier nirgends näher reflektirt wird. Vielmehr versetzt das Schauen der göttlichen Herrlichkeit in die Vollendung der den Gotteskindern kraft ihrer Zeugung aus Gott eignenden Gottähnlichkeit. Doch heißt es auch bei Paulus, daß wir durch das Schauen der Herrlichkeit Christi in das Bild derselben umgestaltet werden (2 Kor. 3, 18), so daß die pneumatische Lebensgestalt, welche hier durch die gläubige Annahme des Evangeliums von seiner Herrlichkeit gewirkt wird, schließlich zur pneumatischen Leibesgestalt im Jenseits wird (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*); vgl. §. 86, c. Anm. 6. — 11) Nur an dieser Stelle wird die Christenhoffnung als solche (*ἐλπίς*) ausdrücklich genannt. So sehr aber auch in dem seligen Vollgefühl des im Glauben bereits gegebenen Heiles bei Johannes das Aussehen auf dies Vollendungsziel zurücktritt: es giebt doch auch für ihn noch eine Hoffnung, die jenseits liegt, wenn dieselbe auch nur die immer herrlichere Vollendung dessen bringen kann, was hier schon gegeben und dadurch in seiner Vollendung verbürgt ist. Vielleicht ist daran gedacht, daß die *τέκνα Θεοῦ* dereinst *οἶοι* werden, wie es Christo war.

Sachregister.

Ev. bedeutet den ersten Haupttheil, Act. Petr. Jac. die drei Abschnitte des zweiten, Plus. I, II, III, IV die vier Abschnitte des dritten, Hebr. Petr. II (zuw. Jud.) Apof. Ev. II die vier Abschnitte des vierten, Joh. den fünften Haupttheil.

- Abendmahl. Ev. §. 31, b. Act. §. 41, b.
Plus. II, §. 85. (Joh. §. 156, a. Anm. 3.)
- Abfall. Hebr. §. 125, d. Joh. §. 151, c. (f. Sünde, Todsünde).
- Abraham. Jac. §. 53, d. Plus. II, §. 72, d.
§. 82, b. Anm. 6. c. Anm. 9. d.
Anm. 13. Hebr. §. 115, a. Anm. 2.
125, b. Anm. 3. Joh. §. 152, a.
- Abolution. Ev. §. 31, c. Joh. §. 154, d.
(Anm. 10.)
- Adam (Sündenfall Adams u. f. Folgen).
Plus. II, §. 67. Joh. §. 153, b.
Zweiter Adam. Plus. II, §. 79, a. (vgl.
Ev. II, §. 138, b. Anm. 6).
- Adiaphora. Plus. II, §. 93, c. d. IV,
§. 110, a. Anm. 1.
- Älteste (πρεσβύτεροι, ἐπισκοποι). Act.
§. 41, c. Petr. §. 47, a. Anm. 2. Plus.
I, §. 62, b. Anm. 3. II, §. 92, d. III,
§. 106, a. IV, §. 109, c. d. (Apof.
§. 133, a.) Joh. §. 156, a. Anm. 2.
- Allegorie. Plus. II, §. 73, d.
- Allerheiligstes (irdisches u. himmlisches).
Hebr. §. 120, a.
- Amt (Aemter). Ev. §. 31, c. Act. §. 41, c.
Plus. II, §. 92, d. III, §. 106, a. IV,
§. 109, c. d. Joh. §. 156, a. Anm. 2.
- Anrufung Jesu f. Gottheit Christi.
- Antichrist. Plus. I, §. 63, c. Apof. §. 131,
a—c. Joh. §. 157, b.
- Apokatastasis. Plus. II, §. 99, c. Anm. 6.
(Joh. §. 156, d. Anm. 7.)
- Apostel. Ev. §. 31, a. Act. 41, d. 42, a.
Plus. I, §. 61, b. II, §. 89. III,
§. 101, d. 106, a. IV, §. 108, a. Joh.
§. 154, b.
- Apostelbefret. Act. §. 43, c. d.
- Auferstehung Jesu. Ev. §. 19, c. Anm. 5.
Act. §. 39, a. Petr. §. 48, c. 50, a. b.
Plus. II, §. 78, a. 81, c. d. III, §. 101, c.
IV, §. 110, c. Hebr. §. 118, a. 120, a.
Apof. §. 134, b. Anm. 4. Ev. II, §. 136 a.
138, b. Joh. §. 154, c.
- Auferstehung der Gläubigen. Ev. §. 34, b.
Act. §. 39, a. Anm. 1. Petr. §. 50, c.
Anm. 5. Plus. I, §. 64 c. II, §. 97, a. b.
99, a. b. III, §. 101, c. IV, §. 108, a.
Hebr. §. 126, d. Petr. II, §. 129, c.
Anm. 2. Apof. §. 132, b. Ev. II, §. 139, c.
Joh. §. 148, a. 157, c.
- Barmherzigkeit. Ev. §. 25, c. Petr.
§. 47, a. Jac. §. 52, a.
- Barmherzigkeit Gottes. Petr. §. 45, b.
Anm. 2. Jac. §. 57, b. Plus. II, §. 75, c.
90, b. 91, d. Anm. 9. III, §. 100, c.
Anm. 6. IV, §. 108, b. Anm. 4.
- Begierden. Petr. §. 46, b. Jac. §. 56, a.
Plus. II, §. 66, c. III, §. 100, a. IV,
§. 108, a. Anm. 1. Petr. II, §. 128, b.
- Begräbniß Jesu. Plus. II, §. 78, a. Anm. 2.
- Bekennniß. Plus. II, §. 76, a. 82, d.
III, §. 100, c. IV, §. 110, c. Hebr.
§. 118, a. 124 b. Joh. §. 149, a.
- Berufung. Ev. §. 28. Petr. §. 45, b—d.
Plus. I, §. 61, b. Anm. 4. II, §. 88, a. d.
III, §. 101, d. IV, §. 109, a. Hebr.
§. 117, b. Anm. 2. Petr. II, §. 127, a.
(Anm. 3.) 128, b. Apof. §. 135, c. Anm. 7.
- Berufung der Heiden. Ev. §. 28, d.
Plus. II, §. 90. III, §. 105, b. Hebr.
§. 117, b. Anm. 2. Ev. II, §. 136, d.
137, a.
- Besprengung. Petr. §. 49, c. Hebr.
§. 123, a.
- Bild Gottes. Plus. III, §. 104, c.
- Bild Gottes (von Christo). Plus. II,
§. 76, d. III, §. 103, d. Hebr. §. 118, c.
Anm. 7.
- Blut (Blutgemeinschaft). Ev. §. 27, d.
Plus. II, §. 67, d. Hebr. §. 119 a.
- Blut Christi. Ev. §. 22, c. Petr. §. 49, c. d.
Plus. II, §. 80, c. (Anm. 10.) §. 85, b. c.
III, §. 100, c. Hebr. §. 121, c. Apof.
§. 134, a. Joh. §. 148, b, c.
- Bruderfuß. Petr. §. 47, a. Anm. 1. Plus.
II, §. 93, b. Anm. 2.
- Bruderliebe f. Liebe.
- Bund (alter u. neuer Bund). Ev. §. 22, c.

- Petr. §. 49, c. Plus. II, §. 80, c. Anm. 11. III, §. 100, b. Hebr. §. 115, a. 122, a. (Joh. §. 148, b. Anm. 4.)
- Buße f. Sinnesänderung.
- Citation des A. T. im N. f. Schrift.
- Dämonen. Ev. §. 23, b. Jac. §. 55, b. Anm. 2. Plus. II, §. 70, c. III, §. 104, b. Apof. §. 133, c. Ev. II, §. 136, a. Anm. 2. 138, d. Anm. 13. Joh. §. 153, d. Anm. 7.
- Dankfagung. Jac. §. 55, d. Plus. II, §. 99, d. III, §. 106, c. Apof. §. 135, a.
- Demuth. Ev. §. 25, d. Petr. §. 47, a. Jac. §. 55, b. Plus. II, §. 93, a. III, §. 106, b.
- Diaconen. Act. §. 41, c. Petr. §. 47, a. Anm. 2. Plus. II, §. 92, d. III, §. 106, a. IV, §. 109, d.
- Dorologieen. Plus. IV, §. 110, d. Apof. §. 133, a.
- Dorologieen auf Christum f. Gottheit Christi.
- Eckstein, Christus der. Act. §. 38, c. Petr. §. 50, a. Plus. II, §. 92, b. vgl. III, §. 106, a. IV, §. 109, b.)
- Ehe. Ev. §. 26, b. Petr. §. 47, c. Plus. II, §. 95, III, §. 106, d. IV, §. 109, c. Anm. 7. Hebr. §. 124, c.
- Einssein (Christi mit Gott). Joh. §. 143, d. (der Gläubigen) §. 156, a.
- Empfängniß (übernatürliche) Jesu. Plus. II, §. 78, b. Ev. II, §. 138, b. (Joh. §. 145, c. Anm. 14.)
- Ende. Petr. §. 51, b. Plus. II, §. 98, a. 99, b. Anm. 3.
- Endzeit f. Tage.
- Engel. Ev. §. 17, b. 19, d. Anm. 6. Petr. §. 50, a. Anm. 2. Plus. I, §. 64, a. III, §. 104, a. Hebr. §. 120, b. Jud. §. 127, d. Anm. 7. Apof. §. 133, b. Ev. II, §. 138, d. Joh. §. 153, d. Anm. 7.
- Erbauung. Plus. II, §. 86, d. 92, b. III, §. 106, a. Ev. II, §. 139, c.
- Erbe (κληρονομία). Ev. §. 34, a. Petr. §. 50, c. Plus. II, §. 72, d. 77, d. 97, c. d. III, §. 101, c. IV, §. 108, a. Hebr. §. 126, a. Anm. 1. Apof. §. 132, d. Anm. 7. Ev. II, §. 139, c.
- Erhöhung Christi (zur Rechten Gottes). Ev. §. 19, c. Act. §. 39, b. c. Petr. §. 50, a. Plus. III, §. 103, d. Hebr. §. 118, a. 120, d. Apof. §. 134, b. Joh. §. 145, a. 148, d. Anm. 8.
- Erkenntniß (resp. Erleuchtung). Plus. III, §. 102, IV, §. 107, a. Hebr. §. 124, d. Petr. II, §. 127, a. 138, a. Joh. §. 146, b. c. 147, 149, a.
- Erlösung. Ev. §. 22, c. Petr. §. 49, d. Plus. II, §. 80, c. III, §. 100, c. Anm. 8. IV, §. 108, b. Hebr. §. 122, c.
- Petr. II, §. 127, c. (Anm. 6.) Apof. §. 134, a. Joh. §. 148, c.
- Errettung (σωτηρία). Ev. §. 22, 33, c. 34, c. Act. §. 40, d. Petr. §. 44, b. 50, d. Jac. §. 53 b. 57, d. Plus. I, §. 61, 64, c. II, §. 96, b. III, §. 101, c. IV, §. 108, a. Hebr. §. 126, c. Petr. II, §. 127, c. 129, c. Anm. 2. Apof. §. 135, c. Ev. II, §. 139, c. Joh. §. 148, a.
- Erstgeburtsrecht. Hebr. §. 124, a. (f. Kindtschaft.)
- Erstlinge. Jac. §. 54, b. Plus. I, §. 61, c. Apof. §. 130, c.
- Erwählung. Ev. §. 30, d. Petr. §. 44, a. b. Jac. §. 54, a. b. Plus. I, §. 61, b. c. II, §. 88, III, §. 101, d. 103, a. IV, §. 109, a. Petr. II, §. 127, a. Anm. 3. 128, b. Apof. §. 135, c. (Anm. 7.) Ev. II, §. 139, c. Joh. §. (152, d.) §. 154, b.
- Erziehung. Plus. III, §. 106, d.
- Evangelium. Ev. §. 13, a. Petr. §. 46, a. Plus. I, §. 61, b. II, §. 89, a. III, §. 101, d. IV, §. 107 a. Ev. II, §. 139, b. Anm. 2.
- Feindesliebe f. Liebe.
- Fleisch. Ev. §. 27, a. Plus. II, §. 67, d. 68, a. b. 86, a. III, §. 100, a. Hebr. §. 115, c. Anm. 8. 124, a. Anm. 3. Petr. II, §. 128, d. Anm. 4. Ev. II, §. 139, c. Anm. 7. Joh. §. 145, c. Anm. 12.
- Fleisch Christi. Petr. §. 48, c. Plus. II, §. 78, c. III, §. 103, c. IV, §. 110, c. Hebr. §. 119, a. Anm. 4. 123, d. Anm. 8. Joh. §. 145, c.
- Freiheit (wahre u. falsche). Petr. §. 47, b. 49, d. Jac. §. 52 b. Plus. II, §. 87, a. b. Petr. II, §. 128, d. Apof. §. 135, a. Anm. 4. Ev. II, §. 136 c. Anm. 6. Joh. §. 147, b.
- Fremdlingenschaft (Pilgrimschaft). Petr. §. 51, a. Anm. 1. Hebr. §. 126, d. Petr. II, §. 129, d.
- Freude. Plus. I, §. 62, b. II, §. 83, b. Joh. §. 144, d. 154, c.
- Friede (εἰρήνη). Plus. II, §. 80, d. 83, b. III, §. 100, d. 105, c. 106, a. Hebr. §. 124, c. Anm. 7. Petr. II, §. 127, a. Anm. 3. Apof. §. 135, c.
- Frömmigkeit (εὐσέβεια). Plus. IV, §. 107, c. Petr. II, §. 128, c.
- Fülle (πληρωμα).
- Fülle der Gottheit. Plus. III, §. 103, d.
- Fülle der Heiden. Plus. II, §. 91, d.
- Fülle der Zeit. Ev. §. 13, a. Plus. II, §. 75, a. III, §. 100, c.
- Fürbitte (intercessio) Christi. Hebr. §. 119, d. Joh. §. 148, b.
- Furcht Gottes. Petr. §. 45, c. Plus. II,

- §. 83, a. (vgl. §. 98, b. Anm. 4.) III, §. 101, b. c. Apof. §. 135, a. Ev. II, §. 139, b.
- Gebet. Ev. §. 20, b. 30, b. Act. §. 41, b. Petr. §. 46, a. Jac. §. 55, d. Plus. I, §. 62, c. II, §. 86, d. III, §. 101, b. Anm. 5. 106, c. Apof. §. 130, c. 135, a. Ev. II, §. 139, c. Anm. 6. Joh. §. 154, d.
- Gebet im Namen Jesu. Joh. §. 154, d.
- Geduld. Ev. §. 30, a. Petr. §. 46, d. Jac. §. 55, c. Plus. I, §. 62, b. II, §. 86, c. III, §. 101, b. Anm. 5. IV, §. 110, a. Hebr. §. 125, c. Petr. II, §. 128, c. Apof. §. 135, b.
- Gehorſam. Petr. §. 44, a, c. 45, d. Plus. II, §. 82, d. III, §. 100, d. Anm. 11. Hebr. §. 124, a. Anm. 3. 125, d. Ev. II, §. 139, b.
- Gehorſam Chriſti. Plus. II, §. 80, a. 81, a. (vgl. §. 82, d.) 87, a. Anm. 1. Hebr. §. 119, b. d.
- Geiſt Gottes. Ev. §. 21, c. Anm. 1. Act. §. 40, a. Petr. §. 44, b. Plus. I, §. 61, c. 62, d. II, §. 83, c. d. 84, a. b. 86, a. b. 87, c. 92, a. III, §. 100, d. 101, a. b. IV, §. 108, c. Hebr. §. 124, b. Zuh. §. 128, b. Anm. 2. Apof. §. 135, d. Ev. II, §. 138, a. b. Anm. 6. 139, d. Joh. §. 155.
- Geiſt Chriſti. Ev. §. 18, a. Anm. 2. Act. §. 38, b. Petr. §. 48. Plus. II, §. 78, d. Hebr. §. 119, c. 121, a. Anm. 1. Apof. §. 134, c. Joh. §. 145, c. d.
- Geiſt des Menſchen. Ev. §. 27, c. Plus. I, §. 62, a. Anm. 1. II, §. 68, c. III, §. 100, a. Ev. II, §. 139, c. Anm. 7.
- Geiſter ſ. Engel, und: Dämonen.
- Gemeinde (ἐκκλησία). Ev. §. 31. Act. §. 41. Plus. I, §. 61, c. II, §. 92, a. b. III, §. 105, a. 106, a. IV, §. 109, b. Ev. II, §. 139, c. Anm. 5. (Joh. §. 156, a).
- Gemeinſchaft der Gläubigen. Joh. §. 156, a.
- Gemeinſchaft mit Chriſto (Gott), unio mystica. Petr. §. 46, c. Plus. I, §. 62, c. Anm. 5. II, §. 84, b. c. 86, c. (vgl. §. 81, c.) 92, a. III, §. 101, a. b. 104, d. 105, a. IV, §. 108, c. Anm. 8. Apof. §. 135, c. Joh. (§. 143, c.) §. 149, c. d. 150, a. b. 151, b. c. (vgl. Plus. II, §. 96, d. Ev. II, §. 139, c.)
- Gerechtigkeit. Ev. §. 21, a. 24, a. Petr. §. 45, c. Jac. §. 53, b. Plus. II, §. 65. 82, a. 83, d. III, §. 100, a. 101, a. IV, §. 108, c. Hebr. §. 115, b. 124, c. 125, c. Petr. II, §. 128, c. Anm. 3. Apof. §. 135, a. Ev. II, §. 139, a. Anm. 1. Joh. §. 147, b. 151, a.
- Gerechtigkeit Gottes. Petr. §. 50, d. Jac. §. 56, c. Plus. II, §. 65, c. Joh. §. 147, c. Anm. 8.
- Geriſt. Ev. §. 33, c. Act. §. 40, d. Petr. §. 50, d. Jac. §. 57, c. Plus. I, §. 61, a. 64, b. II, §. 98, b. c. III, §. 101, c. IV, §. 110, b. Hebr. §. 126, b. Petr. II, §. 129, a. Apof. §. 130, b. 131, d. 132, b. Ev. II, §. 138, c. Joh. §. 153, c.—157, c.
- Gefeß (Gebote). Ev. §. 24. Act. §. 42, c. d. Petr. §. 45, c. Anm. 3. Jac. §. 52, a. b. Plus. I, §. 62, a. II, §. 64, b. 71, b. c. 72, a—c. 87. III, §. 101, b. 105, c. d. IV, §. 107, a. Anm. 3. Hebr. §. 115, b—d. 116, a. d. 124, c. Petr. II, §. 128, b. Apof. §. 135, a. Ev. §. 136, c. 137, b. Joh. §. 146, d. 151, a. 152, c.
- Gefinnung. Ev. §. 26, c. d. Petr. §. 47, a. Jac. §. 55, b. Hebr. §. 124, c. Anm. 6. Joh. §. 151, a. b.
- Gewiſſen. Petr. §. 44, b. 46, b. Plus. II, §. 69, a. 86, b. 93, c. d. IV, §. 107, c. Hebr. §. 115, b. Anm. 5. 123, a.
- Glaube. Ev. §. 29, b. c. Act. §. 40, c. Petr. §. 44, a. Anm. 2. Jac. §. 52, c. Plus. I, §. 61, c. II, §. 82, c. d. 84, b. Anm. 8. 9. 86, d. 88, d. 92, c. III, §. 100, c. IV, §. 107, a. 108, b. Hebr. §. 125, a. Anm. 3. b. c. Anm. 7. Petr. II, §. 127, d. Apof. §. 135, b. Ev. II, §. 139, b. Joh. §. 149, a. b. 151, a.
- Gnade. Act. §. 40, d. Petr. §. 45, b. Jac. §. 54, c. Plus. I, §. 61, d. II, §. 75. III, §. 100, a. IV, §. 108, b. Hebr. §. 124, a. (Anm. 1.) Petr. II, §. 127, a. Anm. 2. Apof. §. 135, c. Ev. II, §. 139, c. Joh. §. 152, c. Anm. 9.
- Gnadengaben. Act. §. 41, d. Petr. §. 45, b. Plus. I, §. 62, d. II, §. 92, b. III, §. 106, a. Hebr. §. 124, b. Ev. II, §. 139, c. d.
- Gnadenwirken Gottes (Chriſti). Ev. §. 29, d. 30, b. Act. §. 40, b. Petr. §. 46, a. Jac. §. 52. Plus. I, §. 61, b. 62, c. II, §. 86, d. 88, d. 89, a. III, §. 101, b. d. IV, §. 108, c. Hebr. §. 124, c. Petr. §. 128, a. b. Apof. §. 135, c. Ev. II, §. 139, c.
- Gottesdienſt. Plus. II, §. 73, c. Hebr. §. 133, d. Apof. §. 130, c. Anm. 4. 132, c. Anm. 4.
- Gotttheit Chriſti. Ev. §. 19, a. Anm. 2. d. Act. §. 39, c. Petr. §. 50, a. Jac. §. 52, c. Plus. I, §. 61, a. II, §. 76, b. III, §. 103, d. IV, §. 110, b. Hebr. §. 118, a—c. Petr. II, §. 127, c. Apof. §. 134, c. Ev. II, §. 138, a. Joh. §. 145, a. b.

Göthendienst. Plus. II, §. 69, c. 70, c. II, §. 100, b.

Güte Gottes. Ev. §. 20, b. Plus. II, §. 75, c. III, §. 100, c. Anm. 6. IV, §. 108, b. Anm. 4.

Gutes thun. Petr. §. 45, c. Anm. 3. Plus. II, §. 65, b. Anm. 6. Joh. §. 152, d. 157, c.

Hades. Ev. §. 34, c. Anm. 6. Petr. §. 48, d. Plus. II, §. 99, b. Anm. 4. (vgl. §. 96, d. Anm. 4.)

Handauflegung. Act. §. 41, d. Plus. IV, §. 109, d. Anm. 10. Hebr. §. 124, b.

Haus Gottes (familia). Plus. IV, §. 109, b. Anm. 2. Hebr. §. 117, b. 124, a.

Heerde Gottes (Hirtenamt). Petr. §. 45, a. 47, a. Anm. 2. Plus. III, §. 106, a. Anm. 4. Hebr. §. 124, a. Joh. §. 152, d. 156, a.

Heidenthum. Plus. II, §. 69. 70. III, §. 100, b. IV, §. 108, a. Apof. §. 130, c. 132, c. Anm. 5. Joh. §. 152, d.

Heidenberufung f. Berufung.

Heidenchristen (Verhältniß zur Gemeinde). Act. §. 43. Petr. §. 44, d. Plus. II, §. 87, b. 90, c. d. III, §. 105, b. c. Hebr. §. 117, b. Apof. §. 130, c. Anm. 5. 135, a. Anm. 4.

Heidenmission. Ev. §. 31, a. Act. §. 43, a. b. Plus. II, §. 89, d. III, §. 101, d. IV, §. 108, a. Apof. §. 130, c. Anm. 5. Ev. II, §. 136, d. 137, a. c. Joh. §. 154, b. 156, d.

Heil (εὐχρη) f. Friede.

Heiligkeit Gottes. Ev. §. 25, a. Petr. §. 45, d. Plus. II, §. 84, d. Petr. II, §. 128, a. Apof. §. 133, a. Anm. 1. Joh. §. 147, b.

Begriff des Heiligen. Plus. II, §. 84, d. Anm. 12. IV, §. 109, a. Petr. II, §. 127, d. Anm. 7. Apof. §. 135, a. Anm. 2. Ev. II, §. 138, d.

Der Heilige καὶ ἐξ ὧν (Christus). Ev. §. 17, b. Anm. 2. 18, a. Anm. 1. Act. §. 38, b. Apof. §. 134, b. (vgl. §. 133, a.) Ev. II, §. 137, a. Anm. 2. Joh. §. 152, b. (vgl. §. 147, b.)

Heiligkeit der Christen. Petr. §. 44, b. 45, c. Plus. I, §. 61, c. Anm. 5. II, §. 84, a. 92, a. III, §. 101, a. (vgl. §. 106, a.) IV, §. 108, c. Anm. 9. Hebr. §. 123, b. Apof. §. 132, d. 135, a. Ev. II, §. 139, c. Anm. 5. (vgl. §. 136, d. Anm. 7.) Joh. §. 154, b.

Heiligung (ἀγιασμός). Petr. §. 44, b. Plus. I, §. 61, c. 62, a. II, §. 86, a. III, §. 101, b. IV, §. 108, c. Anm. 9. Hebr. §. 123, b. 124, c. Apof. §. 135, a. ἀγιάζειν. Petr. §. 46, b. Jac. §. 55, b. Joh. §. 151, c.

Herr (κύριος). Ev. §. 18, d. Act. §. 39, c. Petr. §. 50, a. Jac. §. 52, c. Anm. 4. Plus. I, §. 61, c. Anm. 2. II, §. 76, a—c. III, §. 100, c. 103, d. IV, §. 110, b. Hebr. §. 118, a. Petr. II, §. 127, c. Apof. §. 134, b. Ev. II, §. 138, a. Anm. 1. Joh. §. 145, a. Anm. 2.

Herrlichkeit (δόξα) Gottes und Christi. Ev. §. 19, d. Petr. §. 50, a. Jac. §. 52, c. Plus. I, §. 64, a. II, §. 76, d. (vgl. §. 77, d.) 98, a. III, §. 103, c. d. (vgl. c. Anm. 3.) IV, §. 110, b. c. Hebr. §. 118, c. Anm. 7. 124, a. Apof. §. 132, d. 133, a. Joh. §. 145, a.

Herrlichkeit der Gläubigen. Petr. §. 50, c. Anm. 5. Plus. I, §. 64, d. II, §. 97, b. c. III, §. 101, c. 104, d. IV, §. 108, a. Hebr. §. 118, c. Anm. 7. Apof. §. 132, d.

Herz. Ev. §. 27, d. Plus. II, §. 68, d. (Anm. 10. 11.) f. Gefinnung.

Himmel. Plus. III, §. 103, d. Anm. 6. Hebr. §. 120, a. Anm. 1.

Himmelreich. Ev. II, §. 138, c. Anm. 8. Im Uebrigen f. Reich Gottes.

Himmelfahrt Jesu. Ev. §. 19, c. Anm. 5. Act. §. 39, b. Anm. 2. Petr. §. 50, a. Plus. II, §. 78, a. Anm. 2. Hebr. §. 120, a. Ev. II, §. 138, b. Anm. 5. Joh. §. 144, b. Anm. 4. 154, c.

Hirtenamt f. Heerde.

Hölle. Ev. §. 34, d. Jac. §. 55, b. Anm. 2. Apof. §. 132, b. Ev. II, §. 138, c. Anm. 9.

Höllenfahrt Christi. Petr. §. 48, d. 50, d. Vgl. Plus. III, §. 103, c. Anm. 2. Hebr. §. 117, c. Anm. 5.

Hoffnung. Petr. §. 50, b. 51. Plus. I, §. 62, b. II, §. 96, a. III, §. 101, c. IV, §. 108, a. Hebr. §. 125, a. (Anm. 2.) Petr. II, §. 127, b. Joh. §. 157, d.

Hurerei. Act. §. 43, c. Plus. II, §. 95, a. Jerusalem, himmlisches. Plus. II, §. 90, c. Hebr. §. 117, d. 126, d. Apof. §. 132, c. d. (Ev. II, §. 136, d. Anm. 7.)

Inspiration. Petr. §. 46, a. (vgl. §. 44, b.) Plus. I, §. 61, b. II, §. 89, a. b. III, §. 101, d. Hebr. §. 116, c. Anm. 4. Joh. §. 155, d. Anm. 7.

Intercessio f. Fürbitte.

Irrlehre. Plus. IV, §. 107, b. d. Petr. II, §. 128, d. Anm. 6. Joh. §. 156, c. 157, b.

Judenthum. Ev. §. 15, b. 28, d. Act. §. 42. Petr. §. 44 a—c. Plus. I, §. 63, a. b. II, §. 71. 91. III, §. 100, b. 105, b. IV, §. 108, a. Anm. 1. Hebr. §. 117, a. b. Apof. §. 130, c. d. Ev. II, §. 136, d. 137, a. c. Joh. §. 152, d.

Judenchristen (Stellung zum Gesetz).

- Act. §. 42, c. 43, d. Plus. II, §. 87, b. III, §. 105, d.
- Jüngerschaft. Ev. §. 29, a. Act. §. 41, b. Ev. II, §. 139, c. Anm. 5 Joh. §. 149, b. 154, b.
- Kenosis. Plus. III, §. 103, c. Hebr. §. 119, a. (Anm. 3.) Joh. §. 145, a. c.
- Kindschaft Israels. Ev. §. 17, b. 20, c. Petr. §. 45, d. Plus. II, §. 71, a.
- Kindschaft der Gläubigen. Ev. §. 20, c. 34, b. Petr. §. 45, d. Jac. §. 54, c. Plus. I, §. 61, b. II, §. 83. III, §. 100, d. IV, §. 108, a. Anm. 3. Hebr. §. 124, a. Petr. II, §. 127, a. Anm. 3. Apof. §. 132, c. Anm. 4. Ev. II, §. 139, c. Joh. §. 150, d. 157, d.
- Kindschaft = Wesensähnlichkeit. Ev. §. 21, c. Anm. 1. Petr. §. 45, d. Anm. 5. Plus. II, §. 83, d. III, §. 100, d. Anm. 11. Hebr. §. 118, b. Joh. §. 150, d.
- Kirche f. Gemeinde.
- Kleider. Apof. §. 135, a. Anm. 2.
- Knecht Gottes (Christus). Act. §. 38, b.
- Knechte Gottes. Ev. §. 26, a. 32, a. Act. §. 40, b. Petr. §. 45, c. Plus. II, §. 89, b. Anm. 6. III, §. 101, d. Anm. 10. IV, §. 109, c. Anm. 6. Apof. §. 132, c. Anm. 4. 135, a.
- Königthum Christi. Hebr. §. 120, c. f. übrigen unter: Herr, und: Reich.
- Lamm (Passahlamm). Act. §. 38, d. Petr. §. 49, a. d. (Anm. 6.) Plus. II, §. 80, c. Anm. 11. Apof. §. 134, a. (Anm. 2.) Joh. §. 148, b.
- Leben. Ev. §. 34, b. Act. §. 40, d. Petr. §. 50, c. Jac. §. 57, d. Plus. I, §. 64, d. II, §. 65, d. 96, c. d. III, §. 101, c. 104, c. IV, §. 108, a. Hebr. §. 126, c. Petr. II, §. 128, a. Apof. §. 132, d. (Anm. 6.) 135, a. Anm. 3. c. Joh. — §. 146. 148, c. d. 157, c.
- Lebendigkeit Gottes. Plus. II, §. 65, d. IV, §. 110, d. Apof. §. 133, a. Joh. §. 146, b. Anm. 4. Zum Begriff der Lebendigkeit vgl. noch Petr. §. 46, a. 51, d. Hebr. §. 116, c.
- Lehre. Plus. I, §. 62, c. III, §. 106, a. Anm. 4. IV, §. 107.
- Leib Christi. Plus II, §. 85, c. 92, a. III, §. 105, a.
- Leiden Christi f. Tod Christi.
- Leiden der Christen. Ev. §. 30, a. Petr. §. 46, d. 47, d. 51, b. Jac. §. 55, c. Plus. I, §. 62, b. II, §. 86, c. III, §. 101, b. IV, §. 108, c. Hebr. §. 114, c. Apof. §. 130, c. Joh. §. 156, c.
- Letzte Tage f. Tage.
- Libertinismus f. Freiheit.
- Licht. Petr. §. 45, b. Plus. III, §. 102, a. Anm. 1. d. Anm. 5. 104, d. IV, §. 110, d. Joh. §. 147.
- Liebe Gottes. Plus. II, §. 75, c. 83, a. 88, a. III, §. 100, d. 101, d. Petr. II, §. 127, a. Anm. 3. Joh. §. 147, c.
- Liebe zu Gott. Ev. §. 25, b. Anm. 1. Jac. §. 54, a. 55, a. Plus. II, §. 88, c. Joh. §. 143, c. 151, b.
- Liebe zum Nächsten (Bruderliebe, Feindesliebe). Ev. §. 25. Act. §. 41, b. Petr. §. 47, a. d. Plus. I, §. 62, b. II, §. 93, b. IV, §. 108, d. Anm. 10. Hebr. §. 124, a. (Anm. 2.) Petr. II, §. 128, c. Apof. §. 135, a. Anm. 3. Joh. §. 151, a. 156, b.
- Logos. Plus. II, §. 79, a. Anm. 3. III, §. 103, d. Anm. 9. Hebr. §. 118, c. d. (Apof. §. 134, d. Anm. 5.) Joh. §. 145, b.
- Lohn. Ev. §. 32, a—c. Petr. §. 51, d. Plus. II, §. 98, d. Anm. 6. III, §. 101, c. IV, §. 108, d. Hebr. §. 126, a. Apof. §. 132, b. Joh. 151, d.
- Mann und Weib. Plus. II, §. 94, c. d.
- Menschensohn. Ev. §. 16. Apof. §. 134, b. Joh. §. 145, c. d.
- Messias. Ev. §. 13, c. d. 18, a. Act. §. 38. 39, a. b. Petr. §. 48, a. 50, a. Plus. I, §. 61, a. II, §. 77, a. III, §. 105, b. Hebr. §. 118, a. b. 119, a. 120, c. d. Apof. §. 134, b. Ev. II, §. 136, a. b. 137, a. Anm. 2. Joh. §. 143, a. 145, a. 152, b.
- Mittler. Plus. II, §. 72, b. Anm. 1. IV, §. 110, b. Anm. 3. Hebr. §. 119, a.
- Mysterien. Plus. II, §. 75, a. 92, c. Anm. 9. III, §. 100, c. 102, b. c. IV, §. 107, c.
- Nahen zu Gott. Petr. §. 45, c. Plus. III, §. 104, d. Hebr. §. 123, d. Ev. II, §. 136, a.
- Namen Jesu. Ev. §. 29, b. Act. §. 40, c. 41, a. (Anm. 1.) Petr. §. 48, a. Anm. 1. Jac. §. 52, c. Anm. 4. Plus. I, §. 61, a. (Anm. 1. 2.) II, §. 76, a. (Anm. 1. 2.) III, §. 100, c. Anm. 7. IV, §. 110, b. Anm. 3. Hebr. §. 118, a. Anm. 1. Petr. II, §. 127, c. Anm. 5. Apof. §. 134, a. Anm. 1. (§. 135, b.) Ev. II, §. 136, b. 138, a. Anm. 1. Joh. §. 145, a. Anm. 1. (§. 149, a. Anm. 2.)
- Neuschöpfung f. Wiedergeburt. νοός. Plus. II, §. 68, c. 86, b. III, §. 100, a. IV, §. 108, a. Anm. 1. Apof. §. 135, d. Anm. 10.
- Obriegkeit. Ev. §. 19, b. Petr. §. 47, b. Plus. I, §. 63, d. II, §. 94, a. IV, §. 110, a. Anm. 2.
- Offenbarung. Ev. §. 20, a. Plus. II, §. 71, b. 75, a. 89, b. III, §. 102, c. Hebr. §. 116, b. Apof. §. 130, a.

- 135, d. Joh. §. 143, d. 146, c. d. 147, b. c. 152.
- Opfer Christi. Ev. §. 22, c. Plus. II, §. 80, c. III, §. 100, c. (Anm. 8.) Hebr. §. 121. Joh. §. 148, b.
- Opfer der Christen. Petr. §. 45, c. Plus. III, §. 105, d. Hebr. §. 123, d.
- Paraklet. Joh. §. 148, b. 155. (f. Geist Gottes.)
- Parusie f. Wiederkunft.
- Passahlamm f. Lamm.
- Pilgrimschaft f. Fremblingschaft.
- Prädestination f. Erwählung.
- Präexistenz Christi. Petr. §. 48, a. b. Plus. II, §. 79. III, §. 103, a. b. IV, §. 110, c. Hebr. §. 118, b—d. Apof. §. 134, d. Joh. §. 144, a. b.
- Präscienz f. Vorhererkennen.
- Priesterthum Christi. Hebr. §. 119. 120. Apof. §. 134, a. Joh. §. 148, b.
- Priesterthum der Gläubigen. Petr. §. 45, c. Hebr. §. 123, d. Anm. 7. Apof. §. 130, c. Anm. 4. 132, a. c. Anm. 4.
- Propheeten. Plus. II, §. 92, b. III, §. 106, a. IV, §. 108, c. 109, d. Anm. 10. Petr. II, §. 127, b. Anm. 4. d. Anm. 7. Apof. §. 135, d. Joh. §. 152, a, b.
- Prüfungen f. Leiden.
- Rechtfertigung. Jac. §. 53, c. Plus. II, §. 65, c. 82, a. b. III, §. 100, d. IV, §. 108, b. c. Anm. 7. (Hebr. §. 125, c. Anm. 6.) Apof. §. 132, b. Anm. 3. Ev. II, §. 139, a.
- Reich Gottes. Ev. §. 13, a. b. 14, a. 15. 34, a. Act. §. 42, c. Anm. 3. Petr. §. 50, c. Jac. §. 57, d. Plus. I, §. 64, d. II, §. 97, d. 99, c. III, §. 101, c. Hebr. §. 126, d. Apof. §. 132, c. Ev. II, §. 138, c. Joh. §. 146, a. (157, d.)
- Reich Christi. Plus. II, §. 99, b. III, §. 103, c. (vgl. §. 104, b. Anm. 6.) IV, §. 110, b. Hebr. §. 120, c. Petr. II, §. 129, d. Apof. §. 132, a. Ev. II, §. 138, c. Joh. §. 146, a. Anm. 1.
- Reichthum. Ev. §. 26, a. b. Jac. §. 55, a. Plus. IV, §. 107, c. Anm. 5. Ev. II, §. 137, b.
- Reinigung. Plus. III, §. 101, a. Hebr. §. 122, a. 123, a. Petr. II, §. 127, c. Apof. §. 134, a. Joh. §. 146, d. Anm. 7. 148, b. Anm. 3.
- Sanftmuth. Ev. §. 25, c. Petr. §. 47, a. Jac. §. 56, d. Plus. II, §. 93, a. III, §. 106, b.
- Satan. Ev. §. 23, a. Petr. §. 46, d. Anm. 6. Jac. §. 55, b. (Anm. 2.) Plus. III, §. 104, b. IV, §. 109, b. Hebr. §. 122, d. Petr. II, §. 128, d. Apof. §. 133, c. d. Ev. II, §. 138, d. Joh. §. 153. 156, c.
- Schauen Gottes. Ev. §. 34, b. Plus. II, §. 99, b. Hebr. §. 126, d. Apof. §. 132, d. Joh. §. 144, a. 146, b. c. 157, d.
- Schriftgebrauch. Plus. II, §. 74. 87, d. IV, §. 107, a. Anm. 3. Hebr. §. 116, c. Petr. II, §. 127, b. Anm. 4. Apof. §. 130, c. Anm. 3. Ev. II, §. 136, b. (Anm. 5.) Joh. §. 152, b. (Anm. 4.)
- Schwachheitsjünden f. Sünde wider den heiligen Geist.
- Seele. Ev. §. 27, b. Plus. I, §. 62, a. Anm. 1. II, §. 67, d. 68, b. c. Hebr. §. 126, c. Anm. 6. Petr. II, §. 128, d. Anm. 5.
- Seele Christi. Plus. II, §. 78, c. Anm. 5. Joh. §. 145, c. (Anm. 12.)
- Seligkeit (ωσπρία) f. Errettung. Vgl. Apof. §. 132, d.
- Sieger. Apof. §. 134, a. Anm. 3. 135, b. Joh. §. 153, d.
- Sinnesänderung (μετάνοια). Ev. §. 21. Act. §. 40, b. Plus. II, §. 86, d. Anm. 8. IV, §. 107, d. Anm. 7. Hebr. §. 124, c. Petr. II, §. 129, c. Apof. §. 135, a.
- Sklavenstand. Petr. §. 47, c. Plus. II, §. 93, b. III, §. 106, d. IV, §. 109, c. Anm. 8.
- Sohn Davids. Ev. §. 19, a. b. Act. §. 39, a. Anm. 1. Plus. II, §. 78, a. b. Anm. 4. IV, §. 110, c. Apof. §. 134, a. Ev. II, §. 136, b.
- Sohn Gottes. Ev. §. 17. Act. §. 39, b. Anm. 2. Petr. §. 50, a. Anm. 1. Plus. I, §. 61, a. II, §. 77. III, §. 103, a. Hebr. §. 118, a. b. Apof. §. 134, b. Ev. II, §. 136, a. 137, a. Anm. 2. Joh. §. 143. 145, a.
- Stellvertretung. Ev. §. 22, c. Petr. §. 49, b. Plus. II, §. 80, b. III, §. 100, c. IV, §. 108, b. Hebr. §. 122, c. Joh. §. 148, c.
- Stephanus' Rede. Act. §. 42, d. στοιχεια τοῦ νόμου. Plus. II, §. 70, b. 72, c. III, §. 102, c. 106, c. Vgl. Hebr. §. 124, d. Petr. II, §. 129, b.
- Strafe. Ev. §. 32, d. 34, c. d. Jac. §. 57, d. Plus. I, §. 61, a. 64, b. II, §. 98, d. Anm. 6. Hebr. §. 126, b. Petr. II, §. 129, a. Joh. §. 151, d.
- Sühne. Plus. II, §. 80, c. Hebr. §. 122, b. Joh. §. 148, b.
- Sünde. Ev. §. 21, a. Petr. §. 46, b. Jac. §. 56. Plus. II, §. 66, b. c. Hebr. §. 115, b. Joh. §. 148, a. 151, a. Anm. 1, c.
- Sünde wider den heiligen Geist (Todsünden). Ev. §. 22, b. Act. §. 42, b. Petr. §. 44, c. 50, d. Hebr. §. 115, b. 125, d. Joh. §. 151, c. 154, d.
- Sündetragen f. Tragen.
- Sündenvergebung f. Vergebung.

- Sündlosigkeit Christi. Ev. §. 21, d. Act. §. 38, b. Petr. §. 49, a. Plus. II, §. 78, b. III, §. 103, c. Hebr. §. 119, b. Joh. §. 143, c. 144, d. 147, b.
- Tag des Herrn. Ev. §. 33, c. Act. §. 40, d. Plus. I, §. 64, b. II, §. 98, b. III, §. 101, c. Hebr. §. 126, b. Petr. II, §. 129, a. Apof. §. 131, d.
- Letzte Tage. Act. §. 40, a. d. Petr. §. 48, a. 51, b. Plus. IV, §. 110, a. Hebr. §. 117, c. Petr. II, §. 129, c. Joh. §. 157, c. (vgl. not. b.)
- Taufe. Ev. §. 21, b. Act. §. 41, a. Petr. §. 44, b. Plus. I, §. 61, c. II, §. 84, III, §. 101, a. IV, §. 108, c. Hebr. §. 124, b. Ev. II, §. 139, d. Anm. 8. (Joh. §. 155, a. 156, a. Anm. 3.)
- Taufe Jesu. Ev. §. 18, a. Act. §. 38, b. Petr. §. 48, b. Ev. II, §. 138, a. Anm. 4. Joh. §. 145, d.
- Tempel. Ev. §. 24, d. Petr. §. 45, a. Plus. II, §. 71, c. 92, a. III, §. 106, a. Ev. II, §. 136, c. Joh. §. 152, c.
- Teufel f. Satan.
- Teufelskinder. Joh. §. 153, c.
- Tob. Ev. §. 34, c. Petr. §. 49, b. 50, d. Jac. §. 57, d. Plus. II, §. 66, d. 67, c. 96, d. 99, b. (vgl. §. 72, b. III, §. 104, c. Anm. 9.) Hebr. §. 122, d. 126, b. Apof. §. 132, b. Joh. §. 148, a. Anm. 1. — 157, c.
- Tob Jesu. Ev. §. 22, c. Act. §. 38, c. d. Petr. §. 48. Plus. II, §. 80. (vgl. §. 87, a.) III, §. 100, c. 104, b. 105, c. IV, §. 108, b. Hebr. §. 122. Apof. §. 134, a. Joh. §. 148, b. c.
- Todsünde f. Sünde.
- Tragen der Sünde. Petr. §. 49, b. Hebr. §. 122, c. Joh. §. 148, b.
- Typhus. Plus. II, §. 73, c. III, §. 105, d. Hebr. §. 115, d. 116, c. Anm. 6.
- Vater (von Gott). Ev. §. 17, b. Act. §. 39, b. Anm. 2. Petr. §. 50, a. Anm. 1. Plus. I, §. 61, a. II, §. 77, c. III, §. 103, a. IV, §. 110, d. Petr. II, §. 127, c. Anm. 5. Joh. §. 143. 145, a.
- Vater der Gläubigen. Ev. §. 20, b. Petr. §. 45, d. Jac. §. 54, c. Plus. I, §. 61, b. II, §. 83, a. III, §. 100, d. Anm. 11. IV, §. 108, a. Anm. 3. (Hebr. §. 124, a. Anm. 2. 3.) Jud. §. 127, a. Anm. 3. Joh. §. 147, c.
- Verberben. Ev. §. 34, c. (Anm. 5.) Act. §. 40, d. Jac. §. 57, d. Plus. I, §. 64, b. II, §. 66, d. 99, b. III, §. 101, c. IV, §. 108, a. Hebr. §. 126, b. Petr. §. 129, a. b. Apof. §. 132, b. Joh. §. 148, a.
- Vergebung der Sünden. Ev. §. 22, a. b. Act. §. 40, a. Petr. §. 44, b. Jac. §. 54, d. Plus. II, §. 82, a. III, §. 100, d. Hebr. §. 122, b. Ev. II, §. 139, a. Joh. §. 148, b. 154, d.
- Vergeltung. Ev. §. 32. Petr. §. 51, d. Jac. §. 57. Plus. I, §. 64, b. II, §. 98, c. d. III, §. 101, c. IV, §. 108, d. Hebr. §. 126, a. Petr. II, §. 129, d. Apof. §. 132, b. Ev. II, §. 138, c. Anm. 9. Joh. §. 151, d. 157, d.
- Verheißung. Plus. II, §. 72, d. III, §. 100, b. 105, b. IV, §. 108, a. Hebr. §. 115, a. 116, a. 126, a. Petr. II, §. 127, b. Joh. §. 152, b.
- Verklärung Jesu. Petr. II, §. 127, b. Ev. II, §. 136, a. 138, a.
- Verföhnung. Plus. II, §. 80, d. III, §. 100, c. 104, a. c.
- Verfodung. Ev. §. 29, d. Plus. II, §. 88, b. 91, c. Hebr. §. 125, d. Anm. 10. Joh. §. 153, c.
- Verfuchung Jesu. Ev. §. 23, c. Hebr. §. 119, a. Ev. II, §. 136, a. Anm. 1. 138, a. (Anm. 4.)
- Volk Gottes. Petr. §. 45, a. Jac. §. 54, b. Plus. II, §. 71, a. IV, §. 109, b. Anm. 2. Hebr. §. 124, a. Petr. II, §. 128, d. Anm. 6. Apof. §. 130, c. 132, c.
- Vollendung (τελειωσις). Hebr. §. 115, c. 119, b. Anm. 6. 123, c.
- Vorbildlichkeit Jesu. Ev. §. 21, d. Petr. §. 46, c. Plus. I, §. 62, b. II, §. 78, b. (86, c. 87, c.) III, §. 101, b. IV, §. 110, c. Anm. 4. Hebr. §. 119, b. Anm. 5. Apof. §. 135, b. Joh. §. 147, b. c.
- Vorhererkennen Gottes. Petr. §. 44, a. Plus. II, §. 88, c. IV, §. 109, a. Anm. 1. b.
- Wachfamkeit. Ev. §. 30, b. Petr. §. 46, b. Plus. I, §. 62, b. III, §. 106, c. Anm. 8. Apof. §. 135, a. Anm. 3.
- Wahrheit. Petr. §. 46, b. Jac. §. 52, a. Plus. II, §. 62, b. III, §. 100, a. 102, d. IV, §. 107, a. Petr. II, §. 127, a. Anm. 1. Joh. §. 147, b.
- Weib f. Mann und Weib, und: Ehe.
- Weisheit. Jac. §. 52, b. (Anm. 2.) 56, d. Plus. III, §. 102.
- Weiffagung. Ev. §. 13. 15. 19, a. b. Act. §. 38. 39, a. b. Petr. §. 46, a. (Anm. 1.) 48, a. Plus. II, §. 73. III, §. 101, c. Hebr. §. 116, a. 118, b. Anm. 5. c. Petr. II, §. 127, b. Apof. §. 135, d. Joh. §. 155, c.
- Weiffagung Jesu. Ev. §. 18, c. 19, c. d. 33. Ev. II, §. 136, a. Anm. 3. Joh. §. 145, a. Anm. 4.
- Welt (κόσμος). Petr. §. 46, b. Anm. 3. Jac. §. 55, a. Plus. II, §. 67, a. III, §. 100, a. IV, §. 110, c. Petr. II, §. 128, b.

- Anm. 1. Ev. II, §. 138, c. Anm. 7.
 Joh. §. 153, a. d. 156, c. d.
 Weltalter. Plus. II, §. 67, a. III,
 §. 100, a. IV, §. 110, a. Hebr. §. 117, c.
 Ev. II, §. 138, c. Anm. 7.
 Weltuntergang (Weltumwandlung),
 Ev. §. 33, c. Plus. II, §. 99, b. Hebr.
 §. 126, b. Petr. II, §. 129, b. d. Apof.
 §. 132, b. c. Ev. II, §. 138 c. Anm. 7.
 Joh. §. 157, d. Anm. 9.
 Weltziel. Plus. II, §. 99, d. III, §. 103,
 b. Hebr. §. 120, d.
 Werke. Jac. §. 53. Plus. II, §. 66, b.
 82, c. 98, b. III, §. 101, b. IV, §. 108,
 d. Anm. 10. Apof. §. 135, a.
 Wiedergeburt (Neuschöpfung, Geburt
 aus Gott). Petr. §. 46, a. Jac. §. 52, b.
 Plus. II, §. 84, d. III, §. 101, a. 104, c.
 IV, §. 108, c. (Anm. 7.) Petr. II, §. 128,
 a. Joh. §. 150, c.
 Wiederkunft Christi. Ev. §. 19, d. Act.
 §. 39, d. Petr. §. 50, c. Jac. §. 57, c.
 Plus. I, §. 63, d. 64, a. II, §. 98, a. III,
 §. 101, c. IV, §. 110, b. Hebr. §. 126, c.
 Petr. II, §. 129, c. Apof. §. 130, a.
 131, d. Ev. II, §. 138, c. / Joh.
 §. 157, a.
 Vorzeichen der Wiederkunft. Ev. §. 33,
 b. Petr. §. 51, b. Plus. I, §. 63. II,
 §. 98, a. IV, §. 110, a. Petr. II, §. 129,
 c. Apof. §. 130, b—d. Ev. II, §. 138, c.
 Zeit der Wiederkunft. Ev. §. 33, a. Petr.
 §. 51, b. Plus. I, §. 63, d. II, §. 98, a.
 Hebr. §. 126, c. Anm. 4. Petr. II,
 §. 129, c. Apof. §. 130, a. 131. Ev. II,
 §. 138, c. / Joh. §. 157, b.
 Wort Gottes (bes. als Gnadenmittel). Ev.
 §. 18, c. 21, c. Act. §. 40, b. c. Petr.
 §. 46, a. c. Jac. §. 52. Plus. I, §. 61, b.
 62, c. d. II, §. 89, a. III, §. 101, d. IV,
 §. 107, a. Hebr. §. 116, b. Petr. II,
 §. 128, b. Anm. 2. Apof. §. 135, d. Ev.
 II, §. 139, b. Anm. 2. Joh. §. 143, a.
 Anm. 1. 150, c.
 Wunder. Ev. §. 13, c. 18, b. 20, d. Act.
 §. 38, b. 40, a. Plus. II, §. 89, c.
 (Anm. 10.) 92, c. Hebr. §. 124, b.
 Ev. II, §. 136, a. b. (Anm. 4.) 138, a.
 Joh. §. 143, b. c. 144, c. Anm. 8.
 145, a.
 Zeugniß. Apof. §. 135, b. Anm. 5. d.
 Joh. §. 149, b. 155, d.
 Zorn Gottes. Plus. II, §. 66, d. 70, d.
 III, §. 100, b. Joh. §. 157, c. Anm. 8. —
 Zürnen, menschliches. Jac. §. 56, c.
 Zungenreden. Plus. II, §. 92, c. (Ev.
 II, §. 139, d.)
 Zungenjünden. Jac. §. 56, c.

Stellenregister.

Es sind hier nur diejenigen Stellen angeführt, zu welchen ausführlichere exegetische Erläuterungen oder für deren Verständniß durch die Art ihrer Anführung Winke gegeben sind. Bei den synoptischen Evangelien ist von den Parallelstellen immer nur die relativ ursprünglichsie angeführt.

Evangelium Matthäi.		Seite		Seite	
	Seite	16, 17	97	10, 40	106
1, 20	578	16, 18	102. 13	10, 45	75
4, 3—7	62	16, 19	102. 40	12, 14—17	66
4, 8—10	66	18, 3 f.	94	12, 24 ff.	113 f.
5, 3	50. 94	18, 15—18	103	13, 20. 22	101
5, 4	74	18, 19 f.	104	13, 32	58
5, 5	112	18, 23—35	74	14, 24	75 f.
5, 9	70	19, 10—12	88	14, 38	77. 99
5, 10	94	19, 28	113	14, 58	83
5, 16	72	20, 1—16	106		
5, 17	82	20, 25—27	86	Evangelium Lucä.	
5, 17—47	80 ff.	21, 37	60		
5, 29 f.	87. 115	22, 11—13	79 f.	1, 35	579
5, 37	77	22, 14	100	3, 23. 38	579
5, 45. 48	72. 84	22, 36—39	84 f.	4, 39	582
6, 1	88	23, 32—36	110	7, 47	74
6, 12	74	23, 34	101	10, 8	573
6, 13	77	23, 39	113	10, 22	58
6, 21	88	24 11 f.	570	10, 29—37	85
6, 24	87	24, 20	100	11, 33—36	69
7, 12	85	24, 30	56	12, 5	585
10, 28	115	24, 36	577	12, 10—12	585
10, 38	99	25, 31—46	111	12, 58 f.	74
10, 41 f.	106	28, 19	102 f.	13, 1—5	107
11, 3—6	48. 50			13, 18—21	51
11, 5	46	Evangelium Marci.		13, 30	572
11, 10	63			16, 1—9	87
11, 16 f.	95	1, 13	567	16, 8	69
11, 19	97	1, 15	46 f.	16, 15	582
11, 25	94	2, 21 f.	83	17, 7—10	105 f.
11, 27	58 f. 68	2, 27 f.	55 f.	17, 20 f.	50
11, 28	72. 94	4, 11	98	18, 14	582
12, 8	82	4, 26—29	51	22, 66. 70	59
12, 26 f.	77 f.	8, 36 f.	88	24, 39. 42 f. 51	578
12, 28	48. 61	9, 2	578		
12, 29	78	9, 33—37	86	Evangelium Johannis.	
12, 31 f.	74	9, 38 ff.	97		
13, 3—9	50	10, 14 f.	94	1, 1 ff.	610 f.
13, 24—30	51	10, 18	73	1, 4	619
13, 31—33	109	10, 25. 27	98	1, 11	611. 47
13, 41	570	10, 38	99	1, 13	613

	Seite		Seite		Seite
1, 14	608. 12	14, 2 f.	665 f.	17, 22—31	214 f.
1, 15. 30	603 f.	14, 6	620	17, 26	243
1, 17	646	14, 7—10	602	17, 26 f.	257
1, 17 f.	620	14, 13 f.	656	17, 31	214
1, 29	624	14, 17	660	21, 21	349
1, 32 f.	614	14, 19 f.	601	21, 25	147
1, 52	605. 14	14, 26	658	27, 23	581
3, 3. 7	636	14, 28	606		
3, 5	663	15, 4 f.	632		
3, 6	613	15, 22—25	650	Jakobus.	
3, 11 ff.	643	15, 26 f.	661	1, 9	191
3, 13	603. 05	16, 7	657	1, 12	191
3, 16. 18	599	16, 13 ff.	658 f.	1, 13 ff.	196
3, 31	604. 43	16, 16—22	655	1, 17	192
3, 34	614	16, 26 f.	656	1, 18	184. 86. 91
4, 10. 14	630	16, 27 f.	604	1, 19 f.	197 f.
4, 23 f.	622	16, 33	651	1, 21	198
5, 17	645	17, 3	616	1, 21—25	188
5, 23	600	17, 5	603	1, 25	184. 88
5, 24. 26 f.	667 f.	17, 9	663	1, 27	183. 92. 94
5, 27	604 f.	17, 11	621	2, 4	195
5, 28 f.	667	17, 11 f.	654	2, 5	190 f.
5, 37—40	643	17, 19	624	2, 8—11	183
5, 45 f.	668	17, 21 f.	601	2, 12	184
6, 33—58	604	17, 22	654	2, 13	199
6, 46	603	17, 24	603	2, 14 ff.	187 f.
6, 50 f. 57 f.	630	17, 25	621	2, 14—26	189
6, 51—55	625 f.	18, 36	615	2, 17 f.	187
6, 53—56	630. 63	19, 36	624	2, 22	187. 89
6, 57	601. 17	20, 17	655	2, 19. 23	185
6, 62	605	20, 22 f.	657 f.	2, 20	188
6, 63	613. 18	20, 28	607 f.	2, 21	188 f.
6, 64. 66	653	20, 31	607	2, 23	189
7, 19. 22 f.	645	21, 15—17	662	2, 26	187
7, 38 f.	661	21, 18—23	666	3, 1—10	197
7, 39	657. 59			3, 6	195. 97
8, 15	613	Apostelgeschichte.		3, 9	192
8, 31	631			3, 17	184
8, 32	620	1, 6	142 f.	3, 18	198
8, 35	647	2, 4—11	585	4, 1	197
8, 37. 39	647	2, 17	133	4, 5	193
8, 44	649	2, 24—32	131	4, 6	192
8, 56	644	2, 38	137	4, 17	199
8, 58	603	2, 39	145	5, 1—9	200
9, 5	619	3, 16	134 f.	5, 14	193
10, 8	643	3, 17	142	5, 20	192
10, 16	647. 65	3, 19 ff.	141		
10, 28 ff.	602	3, 24 f.	142	I Petri.	
10, 36	599. 614	3, 25 f.	141. 45		
10, 38	601 f.	4, 27	128	1, 1 f.	151 f.
11, 9	666	5, 31 f.	131 f.	1, 2	172
11, 24 ff.	667	5, 32	134	1, 3	175
11, 25	617	6, 2. 4	139	1, 6 ff.	180
11, 51	645	6, 15	581	1, 10—13	156
12, 25	668	7, 2—53	143 f.	1, 11	167
12, 32	665	10, 43	135	1, 13	157
12, 37 f.	650	14, 17	258	1, 14	173
12, 49 f.	618	15, 7—26	146 f.	1, 14—17	157 f.
14, 1 f.	627	15, 23	147	1, 17	157

	Seite		Seite	Seite
1, 18	153. 60. 72	1, 5—7	619 f.	v. 14 f. 530
1, 19	170	1, 7—9	624	v. 19 535
1, 20 f.	166	1, 9	621	v. 20 532. 34
1, 21	151. 75	2, 1 f.	624	v. 23. 25 537
1, 22	152. 63	2, 5	639	
1, 22—25	159	2, 7	637	
1, 23	159	2, 15 ff.	648	Römer.
1, 24 f.	159	2, 16	613	1, 3 f. 289 f. 94 ff.
2, 2 f.	160	2, 18	666 f.	1, 5 284
2, 4 ff.	151	2, 20	621	1, 17 317. 23
2, 5	155. 61	2, 25	633	1, 18 241. 57
2, 5—9	153	2, 27	659 f.	1, 19 ff. 257
2, 6 f.	181	3, 2 f.	669	1, 20 f. 254
2, 7 f.	153	3, 4	638	1, 21 ff. 258
2, 9 f.	155. 57	3, 5 f.	624	1, 21—28 263
2, 11 f.	165	3, 8	649	1, 25 259
2, 13 ff.	164	3, 9	635	1, 27 263
2, 15	164	3, 19 f.	640	1, 28 257. 59 f. 63
2, 19 f.	156. 64	3, 21 f.	656	1, 32 241
2, 24	171 f.	4, 1—3	666	2, 1. 5 241
2, 25	155	4, 7	634	2, 7 ff. 257
3, 1—6	164	4, 8—19	639	2, 14 f. 257
3, 16	161	4, 10	624	2, 18 265
3, 17 f.	169	4, 15	634	2, 27 ff. 267
3, 18	157. 67 f. 70	4, 16 ff.	641	2, 23 f. 266
3, 19	168	5, 1—4	635	3, 2 265
3, 20 f.	152	5, 2	639	3, 3 ff. 272
3, 21 f.	177	5, 6	612	3, 4 f. 234 f.
4, 1 f.	162	5, 6 f.	659	3, 9 264
4, 3	160	5, 7 ff.	629	3, 20 270
4, 6	176 f.	2, 7 f.	661	3, 21 317
4, 8	163	5, 16 f.	640	3, 24 ff. 308 ff.
4, 11	161. 75	5, 17	638	3, 27 320
4, 12 f.	161	5, 18 f.	652	3, 28 237
4, 15	165	5, 20	609. 17	3, 29 f. 364
4, 17 f.	179			3, 31 319
5, 2 f.	163			4, 2 237
5, 9	161	II Johannis.		4, 4 f. 320
5, 14	161	v. 1	662	4, 9 f. 11 f. 366
		v. 7	666	4, 13 271
		v. 8	642	4, 14 ff. 272
		v. 10 f.	664	4, 16 f. 367
II Petri.				4, 18—20. 24 f. 321
1, 1	531	III Johannis.		4, 25 316
1, 3 f.	530. 33	v. 1	662	5, 10 315
1, 5 ff.	533	v. 6. 9 f.	662	5, 10 f. 310 f.
1, 8 f.	531	v. 11	635	5, 12 243 ff.
1, 9 ff.	533			5, 14 297
1, 19 ff.	530 f.			5, 16. 18 312
2, 1	531	Judas.		5, 18 236
2, 1 ff.	535 f.	v. 1 f.	530	5, 18 f. 354
2, 20 f.	533 f.	v. 3 f.	531 f.	5, 19 244
3, 3 f. 8 ff. 12. 15	538	v. 3. 5	537	5, 20 269
3, 5 ff.	537	v. 4	535	6, 4 333
3, 10	537	v. 5	529	6, 5 314
3, 14 ff.	534	v. 8—10	535	6, 6 255
3, 18	530	v. 9	530	6, 7 335
I Johannis.		v. 10	537	6, 8 322
1, 1	610. 12	v. 13	536	6, 10 313
1, 1 f.	616 f.			

	Seite		Seite		Seite
7, 1—6	348	2, 13	360	2, 14 f.	420
7, 5. 7 ff. 11 f.	268	2, 16	253	3, 6	269
7, 9 f.	270	3, 3 f.	250	3, 13	271
7, 13	270	5, 4 f.	363	3, 13 ff.	370
7, 14	268	5, 7	308. 35	3, 16 f.	347
7, 14—25	240	6, 11	336	3, 18	289
8, 1	335	6, 13 ff.	386	4, 4	288
8, 2	331	6, 20	308	4, 6	420
8, 3	255. 95. 99. 312 f.	7, 14	335. 87	4, 10 f.	344
8, 7	310	7, 15 f.	388	4, 13	321
8, 10	392	7, 18 f.	348 f.	4, 16	255
8, 11	395	7, 19	232	5, 1 ff. 8	393
8, 14—16	327	7, 21 f.	383	5, 4	403
8, 14 f.	343	7, 23	308	5, 7	322
8, 15	324	7, 36 f.	389	5, 8	393
8, 20 ff.	404	7, 39	387	5, 14 f.	306
8, 23	324	8, 3	356	5, 15	313
8, 26	343	8, 6	287. 300 f.	5, 16	295
8, 28 ff.	355 f.	9, 16 f.	402	5, 19	310 f.
8, 34	311. 15	9, 20 f.	349	5, 21	305. 17
8, 38	429	9, 24 f.	402	7, 1	248
9, 4	266	10, 2	328	8, 9	300
9, 5	295	10, 3	337	9, 6. 8—11	402
9, 6—12	368 f.	10, 4	301	13, 5	332
9, 13. 17	354	10, 9	301	13, 13	283. 330
9, 18	355	10, 10	430		
9, 22 f.	354 f.	10, 11	281		
9, 23	355	10, 16 f.	338 f.		
9, 30 ff.	369 f.	10, 18	266	Galater.	
9, 31	317	10, 20 f.	262	1, 4	308
10, 3—13. 16—20	370	11, 3	375	1, 6	357
10, 17	357	11, 5	384 f.	2, 12—14	148
11, 1 f.	371	11, 7	384	2, 16	320
11, 2	372	11, 10 ff.	384	2, 20	332
11, 7—12	370 f.	11, 23 f.	337 f.	2, 20 b	321
11, 16	264	11, 24 f.	338	2, 21	237
11, 20—29	371 f.	11, 27, 29	339 f.	3, 2. 5	322. 57
11, 28	310	13, 2	321	3, 5—9	367
11, 30 ff.	373	13, 7	321	3, 10—14	306 f.
11, 31. 33—36	372	13, 13	379	3, 11	239
11, 32	354	14, 6	376	3, 13	306 f.
12, 3. 6	321	15, 11	315	3, 17 f.	272
14, 1	380	15, 21 f.	395	3, 19 f.	269
14, 1 f. 22 f.	321	15, 22 ff.	404	3, 21	236
14, 1—23	380 f.	15, 23 f.	399	3, 22 f.	269 f.
14, 9	313	15, 24 f.	430	3, 26—29	327
15, 8	273	15, 24. 28	287	3, 28 f.	366
15, 10	278	15, 24—28	405	4, 1 ff.	271
16, 26	274	15, 40 f.	288	4, 3	261
		15, 42 ff.	288	4, 4	294. 99
		15, 44	396	4, 4 f.	347
		15, 45	289. 96 f.	4, 6	326
		15, 47	297 f.	4, 9	261. 71. 356
		15, 51 f.	398	4, 24	276
		15, 56	242. 69	5, 4	238
				5, 5	319
				5, 6	333
				5, 8	357
				5, 11	349 f.
				5, 24	333
I Korinther.					
1, 2	353				
1, 8 f.	353				
1, 9	292				
1, 20 f.	265. 419				
1, 30	307				
2, 4 f.	357. 59				
2, 9	279				
2, 10 f.	330				
II Korinther.					
		1, 4 ff.	344		
		1, 21	332		

	Seite		Seite		Seite
6, 7 f.	401	3, 11	417		
6, 17	344	3, 18	435	1, 5—8	228
		3, 21	427	1, 11	218
		4, 6	409	1, 12	216
Epheser.				2, 3 f.	224 f.
1, 3 f.	423			2, 7	224
1, 9 f.	410	Koloffer.		2, 8 f.	226
1, 10	425. 34	1, 3 f.	423	2, 11 f.	218
1, 11 f.	435 f.	1, 9 f.	422	3, 4	222
1, 13 f.	436	1, 12	433		
1, 17	428	1, 13	431	1 Timotheum.	
1, 21	429	1, 15 ff.	424. 28	1, 8 ff.	446
1, 23	435	1, 16	429	1, 17	463
2, 2	431	1, 18	417	1, 19	447
2, 3	410	1, 19	427	2, 1 f.	461
2, 5 f.	417. 33	1, 20	429. 32	2, 6	451
2, 11	438	1, 20 ff.	412	2, 15	457
2, 12	436	1, 21	409	3, 6 f.	457
2, 14 f.	410. 36 f.	1, 21. 23	417	3, 9	445 f.
2, 14. 17	435	1, 24	415	3, 13	454
2, 16	412. 32. 37	1, 26	421	3, 15	456
2, 20 ff.	439	1, 27	417	3, 16	462
3, 6	435	1, 28	440	4, 3 ff.	460
3, 9	423	2, 2	428	4, 10	456
3, 15	429. 32	2, 2 f. 8	421	4, 14	459
3, 19	427. 35	2, 9	427	5, 3—16	459
4, 3	415. 17. 40	2, 11	408 f.	5, 21	455
4, 3—6	439	2, 14	411 f. 36	6, 3	445. 48
4, 5	413	2, 14 f.	431	6, 12 f.	462
4, 6	413. 35	2, 16	437	6, 15 f.	463
4, 8	431	2, 18	409	6, 19	454
4, 8 ff.	425	2, 20	436		
4, 11	439	2, 23	409	2 Timotheum.	
4, 12 ff.	440	3, 3 f.	417. 33	1, 9	455
4, 13	435	3, 5	433	1, 10	451
4, 15 f.	434 f.	3, 10	432	2, 8	462
4, 17 f.	409	3, 10. 12	433	2, 10	455
4, 18	432	3, 11	437	2, 17	448
4, 19	410	3, 14	440	2, 19 f.	456
4, 23	409	3, 15	438		
5, 2	412			Titum.	
5, 26	414	1 Theſſalonicher.		1, 1	455
5, 31 f.	434	1, 9 f.	215	1, 15 f.	449
6, 12	431	2, 6	363	2, 14	451
		2, 12	217	3, 3	449
Philipper.		2, 14	222	3, 5 ff.	450 f.
1, 9	422	2, 16	224	3, 10	446
1, 19 f.	417	3, 8	222		
2, 5	428	3, 12 f.	220	Philemon.	
2, 6 f.	425 f.	3, 13	217	v. 5	440
2, 9 ff.	427	4, 7	217	v. 10	443
2, 10	432	4, 8	222	v. 16	408
2, 12 f.	416	4, 14	229		
2, 15 f.	432	4, 15. 17	227. 29	Hebräer.	
3, 6	408	4, 16	222	1, 2	494
3, 7 f.	438	5, 12	222	1, 3	493 f.
3, 8	421	5, 23	219		
3, 9 f.	412	5, 24	217		
3, 10 f.	418	5, 27	217		

	Seite		Seite		Seite
1, 6	491	9, 11	500	3, 14	560
1, 8 f.	490	9, 12	501	4, 4 ff.	554 f.
1, 10	494	9, 13 f.	512	4, 5	565
2, 9	487 f. 510. 16	9, 14	480. 99. 505. 12	5, 6	560. 65
2, 10	497	9, 15	510	5, 6. 12	558
2, 11	492	9, 22	172	6, 1—77	541
2, 14	496. 511	9, 22 f.	508 f.	7, 1—3	555
3, 2	492	9, 28	510	7, 14	558
3, 3 f.	494 f.	10, 5	495	8, 6—13	541
3, 6	521	10, 11. 14. 18	514	9, 1—12	541
4, 12	484	10, 19 f.	514 f.	9, 1 f. 11. 14	556
4, 15	497	10, 22	517 f.	11, 1 f.	543
5, 1 f.	496	10, 25	527	11, 8	565
5, 7 f.	497	11, 1. 6—39	521 f.	12, 1 f. 6. 13 17	542
5, 9	487	11, 3	521	12, 3 ff.	556 f.
6, 1	480. 520	11, 26	487	12, 9 ff.	559
6, 2. 4	517 f.	11, 39 f.	478	13, 3—8	545
6, 9 f.	525	11, 40	514	13, 12. 14	545
6, 12. 15	523	12, 2 f.	497	13, 18	545
6, 17	486 f.	12, 9	517	14, 13	563
6, 17 ff.	520	12, 11	518 f.	14, 18	555
7, 3	498	12, 14	513	15, 3 f.	554
7, 11	480	12, 22	489	16, 12—16	558
7, 15 f.	498 f.	12, 23	528	17, 1—6	548
7, 18	482	13, 11 f.	507	17, 3—11. 16 f.	546 ff.
7, 19	483. 514	13, 14	489	17, 11—14	545. 47
7, 24	499			19, 10	565
7, 28	478	Apokalypse.		19, 13	560
8, 4 f.	501	1, 4	565	19, 17 ff.	548
8, 6	483	1, 5	558	20, 1—10	549 f. 57
8, 13	485	1, 10	559	20, 11—15	550 f.
9, 1	485	1, 14	560	21, 3 f. 22, 3 ff.	553
9, 8	485	2, 20	562	21, 24 ff. 22, 2	552
9, 9	488	3, 1	560	22, 14	558

Wichtige theologische Werke

aus dem

Verlage von **Wilhelm Herß** (Bessersche Buchhandlung)
in Berlin W.

Lehrbuch

der

Einleitung in das Neue Testament

von

D. Bernhard Weiss

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie.

2. verbesserte Auflage. 41 Bog. gr. 8°.

Preis eleg. geh. 11 M., in Halbfranz gebunden 12 M. 50 Pf.

Das vorliegende Werk beabsichtigt, in der Form eines Lehrbuches in das wissenschaftliche Verständniß aller einleitenden Fragen einzuführen, deren Beantwortung die Vorbedingung für ein fruchtbringendes Studium des Neuen Testaments ist. Es will nicht nur in gedrängter Zusammenfassung ein Bild geben von der Geschichte der Untersuchungen, welche diese Fragen hervorriefen, von den verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen, nach welchen diese Arbeit auseinandergegangen ist, sondern es will vor Allem den quellenmäßigen Thatbestand, welcher zur Entscheidung der verschiedenen Controversen führt, so vollständig wie möglich darlegen und den Weg zu einer unbefangenen kritischen Beurtheilung desselben zeigen.

Das Werk beginnt daher in der „Einleitung“ mit einer **Geschichte der Einleitungswissenschaft**. Es zeigt, überall die Hauptwerke näher besprechend, die übrigen an ihrer geschichtlichen Stelle einreihend, wie dieselbe auf katholischem Boden entstand und auf evangelischem aufgenommen wurde, wie der Nationalismus einer freien Kritik des Kanon Bahn brach, wie die Tübinger Schule über den Streit der älteren Kritik und Apologetik hinausführte, aber zugleich tiefere Gegensätze in der geschichtlichen Auffassung des apostolischen Zeitalters hervorrief; es skizzirt endlich den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft durch eine Charakteristik der Hauptvertreter der einzelnen Richtungen und eine Kritik der verschiedenen Auffassungen von Aufgabe und Methode der Wissenschaft. §. 1—4).

Der erste Theil stellt die **Entstehungsgeschichte des Neutestamentlichen Kanon** dar. Zum ersten Male wird hier versucht, die kritische Untersuchung der einzelnen überlieferten Thatfachen zu dem Bilde einer fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung auszugestalten. Wir sehen, wie es zunächst nur die Herrenworte selbst sind, die neben dem Alten Testamente in der Kirche den Kanon bilden, und aus welchen Motiven sich daraus allmählich nach der Mitte des 2. Jahrhunderts die Sammlung der 4 Evangelien als Kanon entwickelt (§ 5—7). Von der daneben hergehenden mündlichen apostolischen Lehrüberlieferung sehen wir zuerst die häretischen Richtungen auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückgehen und durch ihre Verfälschung und Kritik derselben die Kirche nöthigen, auch diese zu heiligen Schriften neben den Evangelien zu erheben. So entsteht eine Neutestamentliche Sammlung, wir lernen aber auch die Gründe kennen, weshalb dieselbe am Ende des 2. Jahrhunderts noch zu keiner abgeschlossenen Gestalt gelangen konnte (§. 8. 9). Es wird dann gezeigt, wie alle Versuche, einen solchen Abschluß prinzipiell zu gewinnen, scheitern und scheitern mußten, bis sich trotzdem allmählich thatsächlich im Laufe des 4. Jahrhunderts ein einheitlicher Neutestamentlicher Kanon im Morgen- und im Abendlande herausbildet, aber eben damit der Zukunft ein Erbe überliefert wird, welches nothwendig die Kritik der einzelnen Bestandtheile desselben herausfordert (§. 10—12).

Der zweite Theil geht nun zur **Entstehungsgeschichte der einzelnen Neutestamentlichen Schriften** über. Er knüpft an die Lebensgeschichte des Apostel Paulus an, die zunächst bis zum Beginne seiner schriftstellerischen Thätigkeit fortgeführt wird. Hier kommt die innere Entwicklung des großen Heidenapostels, seine Stellung zu den Aposteln, die Gründung seiner macedonisch-griechischen Gemeinden zur Darstellung, und seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit wird nach allen Seiten charakterisirt (§. 13–16). Die Abschnitte über die Thessalonicher- und Galaterbriefe zeigen bereits, wie eingehend überall die besprochenen Schriften analysirt und alle Details der historischen Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, erörtert werden, um ein lebensvolles geschichtliches Verständniß alles Einzelnen zu gewinnen (§. 17. 18). Besonders eingehend werden dann die Corinthischen Wirren besprochen, welche in der Ephesinischen Zeit des Apostels beginnen; in die Erörterung der verschiedenen Maßnahmen, zu welchen dieselben den Apostel nöthigen, verschlingt sich die Besprechung der beiden Corintherbrieve (§. 20. 21). Wir begleiten dann den Apostel nach Corinth und zu seinen römischen Entwürfen. In die Untersuchung über den Charakter der Gemeinde zu Rom verflucht der Verfasser die Darstellung der verschiedenen Auffassungen des Römerbriefes, um die feine in einer umfassenden Analyse desselben durchzuführen (§. 22. 23). In die Erzählung der letzten Schicksale des Apostels werden die Gefangenheitsbriefe eingereiht, unter denen der Verfasser namentlich den Zweck des Epheserbriefes lebensvoller, als bisher geschehen, geschichtlich zu bestimmen sucht (§. 24–26); und die Untersuchung über das Ende des Paulus bereitet die in alle Details der kritischen Fragen und ihre Geschichte eindringende Erörterung der Pastoralbriefe vor (§. 27–29). Als Anhang zu den Paulinen behandelt der Verfasser den Hebräerbrief, den er aber seinerseits dem Barnabas zuschreibt. Aus der Erörterung der Streiffragen über den Verfasser und die Leser geht die positive Darstellung der zeitgeschichtlichen Situation des Briefes hervor, die durch eine sehr ausführliche Analyse desselben erhärtet wird (§. 30–32).

Die 2. Abtheilung beginnt mit den Nachrichten über den Apostel Johannes, aus denen bereits die Abfassung der Apokalypse durch ihn bewährt wird. Es wird sodann die ganze Composition derselben so eingehend erörtert, daß hier zugleich der exegetische Schlüssel zum Verständniß dieses Buches gegeben wird, auf Grund dessen dann wieder die Abfassungszeit und der Lehrcharakter desselben festgestellt werden kann (§. 33–35). — Die 3. Abtheilung leitet mit der Erörterung der Controversen über die Brüder Jesu zur Besprechung der Briefe Jacobi und Judae über, von denen namentlich der erste nach seinem Lehrcharakter und seinen geschichtlichen Beziehungen sehr lebensvoll behandelt wird (§. 36–38). Ebenso eröffnet ein Abschnitt über den Apostel Petrus die Besprechung der beiden Petrusbriefe, für welche der Verfasser durch seine Arbeiten über den petrinischen Lehrbegriff besonders vorbereitet war, und in welcher namentlich die Frage nach der Echtheit des zweiten mit großer Objectivität nach beiden Seiten hin erwogen wird (§. 39–41). Durchaus neu und eigenthümlich ist die Auffassung des ersten Johannesbriefes, dessen Verhältniß zum Evangelium und zur Apokalypse sehr eingehend behandelt wird, woran sich die Besprechung der beiden kleinen Johannesbriefe anreihet (§. 42. 43).

In der 4. Abtheilung, welche die geschichtlichen Bücher behandelt, bewegt sich der Verfasser auf einem von ihm seit lange viel bearbeiteten Gebiete. Das zeigt sofort die geschichtliche Darstellung der „*synoptischen Frage*“, welche ein durchsichtiges Bild von der Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Hypothesen über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien giebt. Derselben folgt die wissenschaftliche Reconstitution der ältesten Quelle, von deren Entstehung und Beschaffenheit der Verfasser ein lebensvolles Bild zu geben versucht, das sich dann durch die kritische Analyse unsrer drei dieselbe bereits voraussetzenden Evangelien bewährt (§. 44–48). An das Lucasevangelium schließt sich die Erörterung über die Apostelgeschichte, in welcher namentlich auf die Quellenfrage genauer, als es bisher irgendwo geschehen, eingegangen wird (§. 49. 50). Dann folgt die Analyse des Johannesevangeliums, in welcher bereits alle Fragen, die sich auf seine Echtheit beziehen, positiv erledigt werden, und daran schließt sich die geschichtliche Darstellung der „*Johanneischen Frage*“, die den Weg zur endgültigen Lösung derselben zu zeigen sucht (§. 51. 52).

Die Neutestamentliche Tertgeschichte, die der Verfasser prinzipiell von der Einleitungswissenschaft ausschließt und der Hermeneutik zuweist, hat er trotzdem, weil ihre Behandlung in den Einleitungen hergebracht ist, übersichtlich in einem Anhange behandelt. Es werden die Hauptdaten über die Erhaltung des Textes, über die Handschriften, die Uebersetzungen als Textquellen, über die Textausgaben und die Textkritik, sowie über

die philologische Bearbeitung des Textes kurz erörtert, und hier, wie im ganzen Werke, die einschlagende Literatur in reichstem Umfange zusammengestellt. Wir glauben somit ein Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament zu bringen, welches dem Studirenden nicht nur, sondern jedem, der sich eingehender mit dem Neuen Testamente beschäftigen will, einen ebenso lehrreichen als handlichen Wegweiser zu demselben darbietet.

Das Leben Jesu

von

Bernhard Weiß

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

In zwei Bänden.

Dritte Auflage. 1888.

Elegant geheftet 18 M. In Halbfranz gebunden 21 M.

Die vorliegende Darstellung des Lebens Jesu hat, wie der rasche Absatz der früheren Auflagen zeigt, einem offenbaren Bedürfniß entsprochen. Vom Boden der kirchlich-gläubigen Anschauung ausgehend, sucht der Verfasser die Bürgschaft für die wesentliche Geschichtlichkeit unserer evangelischen Ueberlieferung nicht in einer dogmatischen Voraussetzung über die Entstehungsart unserer Evangelien, welche alle historische Kritik ausschließt, sondern in den Resultaten einer geschichtlichen Untersuchung über den Ursprung und die Verwandtschaftsverhältnisse derselben, welche jene Kritik fordern aber auch normiren. Zum ersten Male wird hier also eine Darstellung des Lebens Jesu geboten, welche den wissenschaftlichen Ansprüchen der Gegenwart genügt, weil sie in methodischer Weise aus den kritisch geprüften Quellen gewonnen ist, und dennoch in allen wesentlichen Punkten zu der kirchlich-gläubigen Auffassung der Person Jesu, wie der wunderbaren Thatfachen seines Lebens und ihrer Heilsbedeutung gelangt. Aber auch wo der Verfasser im Einzelnen nach eingehender Prüfung der Gründe für und wider von ihr abweicht oder an der evangelischen Darstellung Kritik zu üben sich genöthigt sieht, gewährt die alles durchdringende religiöse Wärme und Glaubensfreudigkeit, wie die nirgends verleugnete Ehrfurcht vor der heiligen Schrift den wohlthuenden Eindruck, daß selbst die auf diesem Standpunkte zurückbleibenden Differenzen dem tiefsten religiösen Interesse des Glaubens keinen Abbruch thun. Die den wunderbaren Charakter der Geschichte Jesu, wie die Glaubwürdigkeit der Evangelien leugnende Kritik wird in all ihren verschiedenen Gestalten in der eingehendsten Weise widerlegt.

Das Buch ist nicht nur für Theologen geschrieben, sondern sucht durchweg auch dem Nichttheologen die Orientirung in den Fragen, welche sich auf den Ursprung und den Quellenwerth unserer Evangelien beziehen, und die Bildung eines eigenen Urtheils in allen die Auffassung der evangelischen Geschichte betreffenden prinzipiellen Fragen zu ermöglichen. Der Verfasser konnte das, weil er in zwanzigjähriger Arbeit die Detailbegründung seines historisch-kritischen Standpunktes in einer Reihe umfassender wissenschaftlicher Spezialarbeiten niedergelegt hat und nun nur die Resultate derselben zusammenzufassen und jedem Gebildeten zugänglich zu machen brauchte. Die zweite Auflage sucht in noch umfassenderem Maße als die erste, wo es sich nicht um die Erörterung der großen prinzipiellen Fragen handelt, alle Detailbegründung und alle Auseinandersetzungen mit abweichenden Auffassungen in die Anmerkungen zu verweisen, so daß die Lektüre des Textes auch dem, der, ohne in diese Details einzugehen, sich zunächst ein Gesamtbild der Resultate des Verfassers verschaffen will, eine fruchtbare und befriedigende Lektüre darbietet.

Auch dadurch wird diese Darstellung des Lebens Jesu eine für weitere Kreise anziehende, daß sie nicht durch umfassende Erörterung der mehr wissenschaftlichen Fragen über den zeitgeschichtlichen und lokalen Hintergrund der Geschichte Jesu das Interesse von der Hauptsache abzieht, sondern alles für das Verständniß derselben Nothwendige an passender Stelle in farbenreicher Weise mit der Geschichte selbst verflücht. Dagegen

giebt sie allerdings nicht nur eine Reihe geschichtlicher Bilder, sondern sie sucht die dramatische Entwicklung des Lebens Jesu aus dem Kampfe desselben mit den ihm entgegentretenden Mächten anschaulich zu machen und die Schürzung des Knotens, wie das Hereinbrechen der Schlussskatastrophe in lebensvoller Weise zu motiviren. Es ist nicht ein Heiligenbild auf Goldgrund, das sie uns vorführt, sondern eine echt menschliche Geschichte, deren Entwicklung wir mit Spannung verfolgen, ohne daß darüber der tiefste göttliche Grund und die ewige religiöse Bedeutung derselben verleugnet oder verkürzt wird.

Das erste Buch (die Quellen) giebt eine fortlaufende Geschichte der Untersuchungen über den Ursprung und das Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien, aus welcher wir die Quellenansicht des Verfassers als die Zusammenfassung aller Wahrheitsmomente derselben hervorgehen sehen. Daran schließt sich eine Erörterung aller prinzipiellen Fragen über den Gesamtcharakter und den Inhalt unserer evangelischen Ueberslieferung und eine Kritik ihrer verschiedenen Auffassungen, wie sie in dieser eingehenden Weise noch nirgends geboten ist. Das zweite Buch (die Kistzeit) erzählt die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu bis zum Beginn seines öffentlichen Auftretens. Das dritte Buch (die Saatzeit) stellt die erste hoffnungsreiche Zeit, besonders seiner galiläischen Wirksamkeit dar. Damit schließt der erste Band.

Der zweite Band bringt im vierten Buche (die Zeit der ersten Kämpfe) die beginnende dramatische Verwicklung des Lebens Jesu. Wir sehen den Beginn seines Kampfes mit der Pharisäerpartei, wie mit der Hierarchie in Jerusalem und begleiten ihn bis zu dem Abschluß der galiläischen Wirksamkeit durch die Jüngeraussendung. Das fünfte Buch (die Zeit der Krisis) zeigt uns Jesum auf dem Höhepunkte der Volksbegeisterung für ihn, es führt uns in lebensvollster Weise den Umschlag der Volksstimmung in seinen Motiven vor und die sich damit vorbereitende Nothwendigkeit des Todesgeschickes Jesu. Das sechste Buch (die Jerusalemische Zeit) schildert das entscheidende Ringen Jesu mit der Bevölkerung der Hauptstadt und mit den Volkshäuptern, das uns bis unmittelbar vor die Katastrophe führt. Diese bricht im siebenten Buche (die Leidenszeit) herein, das mit der Auferstehung und mit dem Ausblick auf das Walten des zum Himmel Erhöhten schließt.

System der christlichen Glaubenslehre

in zwei Bänden.

Christliche Glaubenslehre

von

J. A. Dorner

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Erster Theil: **Grundlegung oder Apologetik.** 2. durchgesehene Auflage. gr. 8°. 47 $\frac{1}{2}$ Bogen. Preis 12 Mark.

Zweiter Theil: **Specielle Glaubenslehre.** 2. durchgesehene Auflage. gr. 8°. 64 Bogen. Preis 18 Mark.

Preis des ganzen Werkes 30 Mark; in Halbfranz gebunden 34 Mark 50 Pf.

Der Verfasser dieses Werkes ist ein Vertreter der speculativen Theologie. Da ihm jedoch die Speculation auf den Glauben gegründet ist, so ist er weder der Meinung, daß der christliche Glaube könne andemonstrirt werden, noch daß sich die Theologie mit der Glaubenserfahrung für sich begnügen könne. Ihm ist vielmehr in dem Glauben selbst zugleich ein fundamentales Wissen enthalten, das die systematische, besser thetische Theologie nur zur wissenschaftlichen Begründung und Darstellung zu bringen hat. Da der Glaube ihm diese Bedeutung hat, zugleich Fundament des Wissens zu sein, so kommt es ihm darauf an, das Wesen dieses Glaubens, sowie die Stufen desselben bis

zu derjenigen, welche zugleich ein wahres Wissen und die unmittelbare, religiöse Gewißheit von demselben enthält, zu untersuchen. Eben daher wird hier in phänomenologischer Weise eine Lehre vom Werden des Glaubens und der Glaubensgewißheit vorausgeschickt, Pisteologie. Ist nun der Glaube nach seinen sittlichen und religiösen Motiven sowie an sich beschrieben, so kommt es darauf an, wissenschaftlich den Inhalt desselben zur Darstellung zu bringen, und im Interesse des Glaubens selbst — für den Gläubigen wenigstens — als die absolute Wahrheit zu erweisen, welche die Kraft der Selbstbegründung in sich trage. Dieser Erweis kann nach der Ueberzeugung des Verfassers nur gelingen, wenn Alles auf das letzte sich selbst der gläubigen Vernunft als Wahrheit erweisende Princip zurückgeführt wird, auf Gott. Daher nimmt die Gotteslehre dem Verfasser die grundlegende Stellung im System ein. Er hofft insbesondere den Beweis zu erbringen, daß der christlich trinitarische ethische Gottesbegriff, welcher freilich ohne den christlichen Glauben nicht kann gefunden werden, die Gotteslehre, wie sie von der allgemeinen menschlichen Vernunft entwickelt werden kann, erst vollende. So kann der Christ zu der Erkenntniß kommen, daß sein allgemein vernünftiges Erkennen und seine christliche Erkenntniß zusammenstimmen, ja ersteres durch letztere vollendet wird. In der Gotteslehre ist das objektive göttliche Realprinzip des Christenthums zu erkennen, das zugleich die schöpferische Kraft und Tendenz zum Geschichtlichwerden enthält. Daher ist, statt vom Menschen, systematisch auszugehen von Gott, von ihm d. h. von dem ethischen Gott auch der Mensch abzuleiten, und endlich das Verhältniß Gottes und des Menschen, wie es in der Religion (Offenbarung, Inspiration, h. Schrift, Wunder) zur Wirklichkeit kommt und in der Idee der Gottmenschheit seinen Abschluß findet. Da aber das Christenthum nach der Aussage des Glaubens nicht bloß Idee, sondern Geschichte ist, so ist es zugleich die Aufgabe, den wesentlichen Zügen nach das historische Christenthum als die Vollenbung der Religion dadurch zu erweisen, daß gezeigt wird, wie dasselbe das Wahre aller außerchristlichen, gleichsam eine große Weissagung auf dasselbe bildenden Religionen in sich aufbewahre und die Idee der Gottmenschheit als Prinzip des Reiches Gottes verwirkliche. Hiemit schließt der erste Band ab, welcher es mit dem Erweise des Christenthums als der Wahrheit zu thun hat. Ist die christliche Gottesidee als die wahre, allein befriedigende aufgezeigt und das in ihr begründete Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das in dem Gottmenschen gipfelt, als im Christenthum realisirtes von idealer und historischer Seite erwiesen, so hat die Apologetik oder Fundamentalthologie ihre Aufgabe erfüllt.

Das Angeedeutete weist zugleich darauf hin, daß dieses Werk von dem hergebrachten Gang abweichen muß. Es kann nicht das Christenthum vertheidigen wollen durch Darlegung der Begriffe: Religion, Offenbarung, Wunder, Weissagung etc., da diese alle vielmehr selbst erst ihre letzte Begründung in dem obersten Prinzip, in Gott finden müssen. Vollends tritt es aber denen entgegen, welche sich gegen eine ausgeführte Gotteslehre nur skeptisch verhalten. Vielmehr sieht der Verfasser in der einseitig anthropologischen oder psychologischen Begründung des Christenthums eine Veräumniß, deren erschütternde Folgen bereits zu Tage liegen, da in einem Umfang wie nie zuvor in Deutschland die Fundamentalbegriffe der Religion wankend geworden sind. Die sich lebigh in die Burg des frommen Gefühls einschließen, sehen nach der Meinung des Verfassers die unabwendbare Belagerung nicht nahen, welche namentlich Seitens der Naturwissenschaften droht, sehen nicht, daß wenn Gotteserkenntniß uns versagt sein soll, weil die Idee des absoluten Wesens unlösliche Widersprüche enthalte, wir in einen Widerspruch zwischen Verstand und Gemüth gerathen, in einen Dualismus, bei dem man Niemanden auf die Dauer festhalten kann. Der Verfasser will dem gegenüber vielmehr nachweisen, wie in dem christlichen Gottesbegriffe als dem Realprinzip des Christenthums die Einheit von Gott und dem Menschen, von Idealem und Historischem, von Ethischem und Physischem, von Geist und Natur begründet sei und will eben dadurch Glauben und Wissen versöhnen. Hat der erste Theil die Apologetik, wie angedeutet, das christliche Prinzip in seiner Selbstbegründung aufgezeigt, so hat es der zweite Theil mit der Entfaltung dieses Prinzipes zu den einzelnen christlichen Dogmen zu thun.



BS Weiss, Bernhard, 1827-1918.
2397 Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen
W4 Testaments. 6. verb. Aufl. Berlin, W. Hertz,
1895 1895.
viii, 688p. 24cm.

1. Bible. N.T.--Theology.

CCSC/mmb

A3359

